

The seal of the University of Konstanz is a circular emblem. It features a central illustration of a building with three towers and a central spire, set against a background of a city wall. The text "UNIVERSITAS BRISIAE" is inscribed around the top inner edge, and "SIGILLUM" is at the bottom. The outer ring contains the text "UNIVERSITÄT KONSTANZ" in German and "UNIVERSITY OF KONSTANZ" in English.

Memorie storiche della diocesi di Brescia



Studium
edizioni

BRIXIA SACRA

EDITA DALL'ASSOCIAZIONE PER LA STORIA DELLA CHIESA BRESCIANA

Sede: Via Gasparo da Salò 13, 25122 Brescia
Tel. 030.40233 - www.brixiasacra.it - info@brixiasacra.it

Terza serie | Anno XXVIII, N. 1-4 | Gennaio-Dicembre 2023

Direttore

MARIO TREBESCHI

Vice direttore e redattore

GABRIELE ARCHETTI

Direttore responsabile

GABRIELE FILIPPINI

Comitato d'onore

GIOVANNI BATTISTA RE, ENRICO DAL COVOLO
MARIO ENRICO DELPINI, RAFFAELE FARINA, LUCIANO MONARI, GIULIO SANGUINETI,
PIERANTONIO TREMOLADA, LUIGI VENTURA, VINCENZO ANGELO ZANI

Consiglio di redazione

GABRIELE ARCHETTI, ROBERTO BELLINI, ANGELO BARONIO
MASSIMO DE PAOLI, GIOVANNI DONNI, ENNIO FERRAGLIO, ANDREA LUI
SIMONA NEGRUZZO, GIAN CARLO SCALVINI
FRANCESCA STROPPA, MARIO TREBESCHI, ENZO TURRICENI

Comitato scientifico

GIULIANA ALBINI, CESARE ALZATI, GABRIELE ARCHETTI, EZIO BARBIERI
XAVIER BARRAL I ALTET, MASSIMILIANO BASSETTI, ISABELLE BRIAN
MASSIMO DE PAOLI, SIMON DICHFIELD, JEAN-DOMINIQUE DURAND
SIMONA GAVINELLI, MICHAEL MATHEUS, DANIELE MONTANARI, GIUSEPPE MOTTA
MARCELLO ROTILI, STEFANO SIMIZ, RODOBALDO TIBALDI
GIOVANNI VITOLO, FRANCESCA STROPPA

Il Comitato scientifico direttamente e tramite studiosi esterni del settore,
italiani e stranieri, esercita il processo di peer review nella scelta dei saggi da pubblicare,
verificandone la validità e la qualità scientifica.

EDIZIONI STUDIUM

Via Giuseppe Gioachino Belli, 86 - 00193 Roma | tel. 06.6865846
info@edizionistudium.it

Autorizzazione del Tribunale di Brescia in data 18 gennaio 1966
N. 244 del Registro Giornali e Periodici

© 2023 by Associazione per la storia della Chiesa bresciana, Brescia - ISSN 0392-1158
© 2023 by Edizioni Studium, Roma - ISBN 978-88-382-5408-6

Realizzazione: Orione. Cultura, lavoro e comunicazione, Brescia

BRIXIA SACRA
MEMORIE STORICHE DELLA DIOCESI DI BRESCIA

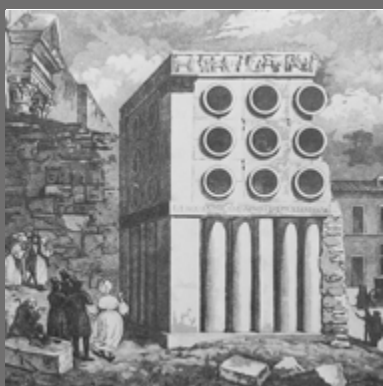


A Sua Eccellenza Reverendissima
Mons. Angelo Vincenzo Zani
Arcivescovo titolare di Volturno
Bibliotecario e Archivista di Santa Romana Chiesa



Premessa

Studi e ricerche



Pane e storia: percorsi alimentari, religiosi e culturali

Pochi prodotti hanno una stratificazione storico-culturale e produttiva come il pane¹, benché la vicenda alimentare umana sia tanto articolata e complessa, già prima della cosiddetta rivoluzione agraria, oltre che legata all'invenzione del fuoco². Alimento semplice e frugale, lo è principalmente nell'area mediterranea, dove dal Paleolitico l'assunzione di cereali selvatici, cotti sul fuoco o ridotti in poltiglia e bolliti (per renderli più digeribili), costituiva una delle primitive strutture di civiltà. Il pane non nasce in natura, ma si prepara e si impasta con fatica a partire dalle farine di frumento o di cereali secondo un processo produttivo antichissimo³. Casualità e sperimentazione hanno portato alla selezione dei grani più adatti, alla loro domesticazione e trasformazione fino a essere variamente confezionati, ridotti in farina (dal latino *far*, farro) o cotti in acqua o sul fuoco. In questa evoluzione mito e storia ne hanno segnato gli usi, i preparati, le pratiche, le forme, i simboli e le immagini diventando una chiave interpretativa della vicenda umana.

Cibo per antonomasia, quando manca il pane sono la fame e la miseria a prevalere. Per questo, anche nel linguaggio popolare, tutto ciò che lo ac-

¹ Si riprendono, con aggiornamenti e modifiche, concetti e tematiche apparse in G. ARCHETTI, *Pane e cereali, segno di civiltà*, in M. GOBBETTI, C.G. RIZZELLO, *Biotecnologie dei prodotti lievitati da forno*, Milano 2023, pp. 1-30; per i rimandi principali presenti nel saggio, invece, le fonti e la letteratura critica, si rimanda all'importante lavoro miscelaneo dedicato a *La civiltà del pane. Storia, tecniche e simboli dal Mediterraneo all'Atlantico*, Atti del Convegno internazionale di studio (Brescia, 1-6 dicembre 2014), a cura di G. Archetti, 3 voll., Spoleto 2015 (Centro studi longobardi. Ricerche, 1).

² In proposito la suggestiva tesi dell'antropologo inglese R. WRANGHAM, *L'intelligenza del fuoco. L'invenzione della cottura e l'evoluzione dell'uomo*, trad. it. di D.M. Restani, Milano 2014; G. SCARPELLI, *La scimmia di Prometeo. L'evoluzione umana e il cibo*, «Archivio di filosofia», 87, 2-3 (2019), pp. 19-28.

³ Per la preparazione e le proprietà del pane, si rimanda a F. RANCINELLI, *Semplicemente pane. Ingredienti, metodi e tradizione*, Milano 2014; oltre alla nota 1, per un panorama regionale delle varietà, delle tradizioni e usi del pane in Italia, cfr. *Di pane in pane. La buona tradizione*, a cura di P. Massobrio, Verona 2013 e, soprattutto, *Atlante dei prodotti tipici: il pane*, introduzione di C. Barberis, a cura di G. Picchi, Roma 2000.

compagna è detto *companatico*, cioè alimento non fondamentale, che affianca ciò che primariamente nutre: in greco *artos* pane e *artuma* condimento. Allo stesso modo il termine compagno viene dal latino *cum panis* e indica *colui che mangia il pane con un altro*, stabilendo così un legame stretto tra le persone. La sua presenza è un segno di civiltà e l'assenza di un contesto barbarico primordiale, come nel caso di Polifemo, il mostruoso ciclope che non si nutriva di pane a differenza dei compagni di Ulisse (*Odissea* IX, 190-192). Nella Bibbia la maledizione divina, «ti procurerai il pane col sudore della fronte» (Gen 3,19), pronunciata contro i progenitori per aver preso i frutti dell'albero proibito, ne conferma la centralità insieme al ruolo della panificazione. Sancisce, inoltre, la fine della spontaneità esistenziale tra uomo e natura del racconto edenico, suggerendo la strada del riscatto mediante l'esercizio creativo e faticoso del lavoro. Il pane diventa perciò prodotto della terra e dell'ingegno umano, che, in conformità col disegno divino, ne continua l'azione plasmando il creato secondo le esigenze di esseri animati e inanimati. Tutti ne possono mangiare e non si incontrano controindicazioni culturali alla sua assunzione.

Quando si pronuncia la parola *pane*, poi, si richiamano nel cervello una serie di immagini che lo associano, nella sue forme o preparazioni (fresco, secco, bianco, scuro, di piccola o grande pezzatura, di cereali, ecc.), a una pluralità di valenze semantiche, lessicali e figurative. Lo provano le locuzioni o frasi avverbiali: *buono come il pane* (di persona generosa e altruista), *guadagnarsi il pane* (lavorare per vivere), *dire pane al pane* (esprimersi con franchezza), *avere un pane sicuro* (avere un lavoro garantito), *mangiare pane e cipolla* o *il pane del dolore* (vivere di stenti), *lavorare per un tozzo di pane* (per poco prezzo), *rendere pan per focaccia* (rispondere a un torto subito), *non è pane per i tuoi denti* (una cosa superiore alle capacità personali), *togliersi il pane di bocca* (affrontare rinunce gravose), *mangiare il pan pentito* (sentire dolore per quanto fatto), *essere pane e cacio* (avere stretta dimestichezza) e così via.

La stessa radice indoeuropea del vocabolo – dal latino *panis*, affine al verbo *pascere*, nutrire o pascolare – rimanda alla duplicità materiale e spirituale del sostentamento, in cui i concetti di pane e di vita sono connessi⁴. È quanto suggerisce il termine arabo *'aysh*, che significa *pane* ma anche *vita*, confermando la commistione tra le due accezioni e trova singolari forme nelle raffigurazioni artistiche, soprattutto religiose. Nella tradizione ortodossa il lemma greco *artos* (pane) è usato nel racconto dell'ultima cena per

⁴ G. RAVASI, *L'alfabeto di Dio*, Cinisello Balsamo 2023, pp. 92-93, 194-196.

significare il pane comune lievitato, ossia il “pane vivo”, sostanza che nella religione cattolica si sublima nel “cibo di vita eterna” del mistero eucaristico, conferendo a tale alimento una pregnanza che va oltre la storia. In esso si racchiude il simbolismo del grano che nasce in terra, cresce, viene mietuto e reca i semi della vita futura, come tramandano dall’antichità il culto di Osiride, Dragon, Demetra o Cerere e Pan⁵. Persino nel contesto mitico della cultura maya l’estrazione del mais, quale alimento prototipico e fattore costitutivo dell’umanità, è esemplificato dal ciclo della morte e risurrezione del dio del mais Jun Ixim⁶.

Anche nell’arte il pane ha avuto un ruolo contrassegnato da contenuti figurativi che ne hanno permesso una pluralità di rappresentazioni⁷. Sostegno del corpo e, metaforicamente, nutrimento dell’anima, prodotto della natura e di un’antichissima tecnica, ha permeato di sé la vicenda di molti popoli. Presente nelle scene di genere, nelle nature morte e nei contesti della vita quotidiana, rurale e artigiana, per esempio nei *tacuina sanitatis* e nell’opulenza di grandi banchetti, diventa un elemento chiave in molte riproduzioni a carattere religioso o negli apparati della liturgia, quali le riproduzioni dell’*Ultima cena*, della *Cena di Emmaus*, del *Miracolo della moltiplicazione del pane* o nella realizzazione di ostensori, pissidi e tabernacoli, per limitarci a qualche dato tra i più diffusi e conosciuti. Nel Novecento il pane continua a essere un ingrediente delle forme e della comunicazione artistica, assumendo una gamma di significati diversi e partecipando al cambiamento di paradigma che si è andato via via diffondendo in vari contesti del fare arte, come nel caso della metafisica o del surrealismo e poi della fotografia e del cinema, fino a non essere più solo un oggetto di raffigurazione e diventare vero e proprio *medium* performativo dell’arte e la materia stessa dell’espressione artistica nel XXI secolo (fig. 21 e 22).

Tutto questo dà conto della costante e crescente attenzione per il pane, benché i suoi consumi siano drasticamente diminuiti rispetto al passato; non di meno, attesta la vitalità di un alimento che, adattandosi al mutare

⁵ Per qualche utile osservazione, tra storia e antropologica nel panorama bibliografico, cfr. *Nel nome del pane. Regimi, miti e pratiche dell’alimentazione nelle civiltà del Mediterraneo*, a cura di O. Longo, P. Scarpi, Trento 1995 (Homo edens, IV).

⁶ D. DOMENICI, *Il pane nell’antica Mesoamerica*, in *La civiltà del pane*, pp. 1836-1839.

⁷ Al riguardo, nella sezione “Immagini e architetture del pane”, si vedano i contributi di G. Gasbarri, L. Speciale, G. Orofino, M.A. Bilotta, V. Lucherini, A.L. Trombetti Budriesi, X. Barral i Altet, A. Cosma, S. Bordini, M. Guerra, D. Levi e C. Bino, in *La civiltà del pane*, pp. 1156-1524; e l’originale inquadramento offerto da F. STROPPIA, *Le immagini e gli usi del pane nel medioevo*, ivi, pp. 1211-1338.

di luoghi e persone, viene addirittura esposto alla stregua di un prezioso capo di abbigliamento firmato, trasformando le panetterie in *boutiques* stellate del buon gusto. Non stupisce allora di trovarsi di fronte a una spettacolare e variegata tipologia di preparati offerti al cliente di tutti i gusti e le tasche, con forme, ingredienti e sapori di ogni sorta, pezzature su misura, ricette con nomi curiosi e profumi invitanti, evocativi, misteriosi o salutari che richiamano storie lontane, tradizioni di altri tempi e le sensazioni dell'infanzia. È il "miracolo" del pane che, con la sua fragrante croccantezza – come nelle belle sequenze del film *Ratatouille* –, saluta ogni buon inizio di giornata, ma è anche l'invocazione che i cristiani rivolgono al Padre celeste, «panem nostrum cotidianum da nobis hodie», *dacci oggi il nostro pane quotidiano*, per implorare la benedizione e il sostentamento della giornata che si apre. Spezzare il pane, quindi – un altro gesto, in antico, obbligato dalle sue caratteristiche, dal formato e dalla compattezza –, non è solo un modo per condividere quanto si ha, ma anche un gesto di trasmissione della conoscenza, un'immagine del sapere che viene distribuito con gratuità attraverso l'azione educativa e un simbolo del cibo che nutre le società nella loro completezza⁸.

Cibo primordiale e rivoluzione agraria

Il pane è tra gli alimenti più consumati al mondo. La sua preparazione prevede la cottura in forno di un impasto a base di farina, prevalentemente di frumento o di altri cereali e ingredienti, con acqua, sale e l'aggiunta o meno di lievito naturale o di birra. Nonostante la semplicità nella fabbricazione, le sue origini non sono affatto chiare e la stessa archeologia, a cui si devono le più remote informazioni sul periodo preistorico, non offre un quadro coerente a motivo della parzialità degli scavi, dei ritrovamenti e dell'eterogeneità delle informazioni. Non si conosce adeguatamente, infatti, come le piante per la panificazione fossero coltivate, raccolte, preparate, immagazzinate e cucinate, procedimenti non sempre ricostruibili, né chiari; la conservazione e il reperimento di resti carbonizzati è spesso casuale, maggiore

⁸ Nel volume *La civiltà del pane*, cfr. G. ARCHETTI, *La civiltà del pane. Bread and Civilization*, pp. 23-27; L. MARIANI, *Agricoltura, cereali, pane e musei*, pp. 567-578; C.G. RIZZELLO, M. GOBBETTI, *Pane e salute: un binomio per la vita*, pp. 1151-1156; G. PALLAVICINI, *Il pane: cibo eletto e simbolo di civiltà*, pp. 1923-1937; M. MONTANARI, *Semplicità, complessità, genialità*, pp. 1947-1954.

per le varietà vestite rispetto a quelle nude⁹. La tecnica stessa della macinazione, in seguito al ritrovamento di lastre di arenaria presso il lago di Bilancino nel Mugello con tracce di amido di farina di tifa (pianta palustre comune) di circa trentamila anni fa¹⁰, anticipa enormemente la capacità umana di manipolazione produttiva, come pure la scoperta pugliese ancora più antica di un pestello-macinello a Rignano Garganico, con granuli di amido di avena precedentemente sottoposta a trattamento termico¹¹.

Con l'osservazione della natura e l'esperienza diretta, l'uomo ha selezionato i grani più resistenti e adatti al nutrimento, che poi ha coltivato¹². Ciò è avvenuto per la prima volta con la nascita dell'agricoltura, circa 10-11.000 anni fa, durante la fase fredda del Dryas recente, nella Mezzaluna fertile (tra l'Anatolia e il Vicino Oriente) abitata da un popolo di cacciatori-raccoglitori, detti natufiani dal sito di Wadi el-Natuf (Israele) dei primi

⁹ Con riferimento al contesto italico un buon punto di osservazione è dato dal primo volume della *Storia dell'agricoltura italiana*, promossa dall'Accademia fiorentina dei Georgofili, I: *L'età antica*, 1. *Preistoria*, a cura di G. Forni, A. Marcone, Firenze 2002; utile, anche se datato, A. LURASCHI, *Il pane e la sua storia*, a cura di F. Bivona, Torino 1953.

¹⁰ A. REVEDIN, B. ARANGUREN, R. BECATTINI, J. SVOBODA, *Thirty thousand-year-old evidence of plant food processing*, «Pnas», 107, 44 (2010), pp. 18815-18819; A. REVEDIN, B. ARANGUREN, F. SANTANIELLO, *30.000 anni fa la prima farina. Alle origini dell'alimentazione. 30.000 years ago the first flour. The origin of human diet*, Firenze 2015; inoltre, <https://www.unina.it/-/1336398-il-pane-piu-antico-del-mondo-ha-trentamila-anni>.

¹¹ Il ritrovamento è datato circa 32.000 anni fa ed è forse il più antico in relazione alla farina cerealicola; vissuti in un periodo climatico più freddo del nostro, gli antichi cacciatori-raccoglitori di Grotta Pagliacci avevano imparato a trattare termicamente le cariossidi prima della loro macinazione mediante bollitura, tostatura o arrostitimento; ciò accelerava l'essiccamento dei chicchi, aiutava l'eliminazione del rivestimento esterno delle cariossidi, accresceva la conservabilità della farina e, nel caso dell'avena, sviluppava il particolare aroma assente nel prodotto fresco, cfr. M. MARIOTTI LIPPI, B. FOGGI, B. ARANGUREN, A. REVEDIN, *Multistep food plant processin at Grotta Pagliacci (Southern Italy) around 32.600 cal BP*, «Pnas», 112, 39 (2015), pp. 12075-12080; inoltre, <https://www.unisi.it/unisilife/notizie/scoperta-la-farina-pi%C3%B9-antica-del-mondo-unisi-%C3%A8-nel-gruppo-di-ricerca>.

¹² Si parla di "grano" (in greco *sítos*, in latino *frumentum*), ma è preferibile il plurale "grani" in quanto si tratta di diverse specie: il grano tenero e il grano duro sono le più coltivate, ossia frumenti nudi, per i quali basta la semplice trebbiatura per estrarre il seme dagli involucri che li contengono (glumelle). Assai meno coltivati sono oggi il monococco (piccolo farro, il primo frumento seminato), la spelta (gran farro) e il dicocco, che sono invece frumenti vestiti, nei quali le glumelle aderiscono maggiormente al seme, la cui estrazione richiede un'azione energica di scorticatura (sbramatura o pilatura), l'alternativa alla quale è tostare leggermente i semi vestiti su piani di cottura in argilla o su pietre riscaldate per facilitare la separazione dalle glumelle. Ciò vale anche per l'orzo e l'avena, che sono anch'essi cereali vestiti.

ritrovamenti. Alla semina intenzionale è seguita la domesticazione, cioè la selezione di varietà con caratteri morfologici utili all'uomo. Il primo frumento (monococco o piccolo farro) aveva 14 cromosomi mentre il grano duro ne aveva 28 e il grano tenero addirittura 42, il che spiega la potenza delle modifiche genetiche operate fra 9000 e 6000 anni orsono. L'espansione colturale proseguì verso l'Africa settentrionale e l'Europa, raggiungendo l'Irlanda e il Portogallo circa 5000 anni fa, e verso Oriente fino al Giappone, la cui presenza è attestata nel I secolo. Interessante è il ruolo del commercio in zone dove il grano non era coltivato, permettendo l'introduzione del pane, come nel caso del recupero di DNA di grano sull'Isola di Wight, nei pressi delle coste inglesi della Manica¹³, dove i reperti sono stati datati a circa 8000 anni fa, ossia in anticipo di oltre 2000 anni sulla coltivazione del frumento in quell'area, probabilmente in seguito al trasporto di mercanti.

Abbinati ai prodotti della caccia e della pesca, i cereali divennero la base della dieta e della sicurezza alimentare per molti popoli, assumendo il ruolo che in altri contesti è svolto dal mais (America pre-colombiana), dal sorgo (Africa sub-sahariana) e dal riso (buona parte dell'Asia). Come siano avvenute in origine le modalità di apprendimento per cui i grani selvatici sono stati mietuti (raccolti in campo), trebbiati (sottoposti a battitura per separare la granella da pula e paglia), decorticati, macinati (fig. 1), ridotti in farina, impastati con acqua e cotti, non è possibile dirlo con certezza. Lo snodo fu la scoperta delle varietà utili rispetto a quelle dannose e meno produttive, che potevano essere seminate, riprodotte e allevate con continuità, fornendo cibo stabilmente senza dover andare troppo lontano dai villaggi. Il processo colturale e quello alimentare vanno di pari passo; non si sa se l'invenzione del pane sia venuta in seguito alla combustione fortuita delle spighe, alla cottura su pietra dell'impasto o dopo la sua lievitazione accidentale, anche se le pratiche documentate presso alcune tribù beduini- che caucasiche e anatoliche offrono interessanti motivi di indagine¹⁴.

¹³ O. SMITH, G. MOMBER, R. BATES, P. GARWOOD, S. FITCH, M. PALLAN, V. GAFFNEY, R.G. ALLABY, *Sedimentary DNA from a submerged site reveals wheat in the British Isles 8000 years ago*, «Science», 347, 6225 (2015), pp. 998-1001.

¹⁴ G. FORNI, *L'agricoltura: coltivazione ed allevamento. Genesi, evoluzione, contesto*, in *Storia dell'agricoltura italiana*, I/1, pp. 50-55, osserva che se il pane è lievitato o azzimo, allora le spighe abbrustolite o cotte possono essere «i primordi del pane», dal momento che identica è la composizione, «le cariossidi immature contengono, oltre agli stessi componenti delle farine, anche dell'acqua; lo sfregamento con le mani dopo l'incendio ne ha eliminato le squame esterne, mentre la cuticola interna è ancora molto tenera», rendendole commestibili (ivi, p. 52).

I primi resti della panificazione provengono da siti neolitici della Mezzaluna fertile e risalgono a 11.000-14.000 anni fa; un dato che è stato correlato con la grande rivoluzione agricola preistorica, a seguito della quale si avviarono forme di vita sociale più complesse e le primitive comunità passarono dal nomadismo alla coltivazione della terra in modo stanziale. Nel Vicino Oriente, dove crescevano frumento e orzo selvatici, i cacciatori-raccoglitori avrebbero prodotto farina già nel Paleolitico superiore¹⁵ e fenomeni analoghi sono documentati in Italia, come ricordato, nel sito toscano del lago di Bilancino e in quello foggiano della Grotta Pagliacci col ritrovamento di farine risalenti a oltre 30.000 anni fa, dove l'analisi delle arenarie di cottura e dei pestelli di macinazione ha evidenziato resti di granuli di amido da cariossidi di *Brachipodio* e di avena selvatica.

Le tracce più antiche di panificazione, invece, provengono dal sito di Shubayqa 1, nel deserto della Giordania nordorientale, dove gli scavi condotti tra il 2012 e il 2015 hanno portato alla luce un piccolo villaggio natufiano, datato al radiocarbonio tra 14.600 e 11.400 anni fa, che fungeva da campo-base di un gruppo di raccoglitori di cereali selvatici (fig. 2). Lo studio dei resti di focolari di due edifici contenenti gli avanzi dell'ultima combustione ha rivelato la presenza di briciole di focacce non lievitate, messe probabilmente a cuocere nelle ceneri del focolare o su pietre riscaldate¹⁶. Un'analisi più attenta ha mostrato che la farina con cui era formato quel pane proveniva da vari cereali selvatici: frumento, segale, avena, miglio, orzo e farro¹⁷. Il bisogno di forniture costanti di cibo avrebbe favorito lo sviluppo di tecniche alimentari propedeutiche alla cerealicoltura, circa 4000 anni prima della nascita dell'agricoltura, in gruppi più sedentari. I 24 piccoli resti di briciole sono stati classificati come assimilabili al pane in base alla stima, quantificazione, misurazione e classificazione tipologica delle particelle vegetali e degli alveoli visibili nella massa alimentare, la cui micro-

¹⁵ D. PIPERNO, E. WEISS, I. HOLST, D. NADEL, *Processing of wild cereal grains in the Upper Palaeolithic revealed by starch grain analysis*, «Nature», 430 (2004), pp. 670-673.

¹⁶ P.N. PEDERSEN, T. RICHTER, A. ARRANZ-OTAEGUI, *Preliminary analysis of the Late Natufian ground stone from Shubayqa 1, Jordan*, «Journal of Lithic Studies», 3 (2016), <https://doi.org/10.2218/jls.v3i3.1647>; A. ARRANZ-OTAEGUI, L. GONZALES CARRETERO, J. ROE, T. RICHTER, *“Founder crops” v. wild plants: assessing the plant-based diet of the last hunter-gatherers in southwest Asia*, «Quaternary Science Reviews», 186 (2018), pp. 263-283; A. ARRANZ-OTAEGUI, L. GONZALES CARRETERO, M.N. RAMSEY, D.Q. FULLER, T. RICHTER, *Archaeobotanical evidence reveals the origins of bread 14,400 years ago in northeastern Jordan*, «Pnas», 31 (2018), pp. 7925-7930.

¹⁷ ARRANZ-OTAEGUI et alii, *Archaeobotanical evidence reveals the origins of bread*, p. 7925.



Fig. 1. Cordoba, Museo Archeologico,
Macina a mano per la molitura dei cereali del periodo calcolitico.



Fig. 2. Giordania, Sito di Shubayqa 1,
La struttura abitativa natufiana più antica con i resti del focolare in cui
sono state ritrovate le briciole di pane.

struttura amidacea è risultata analoga a quella delle focacce azzime dei siti neolitici e di età romana europei e anatolici¹⁸.

La dimensione delle particelle cerealicole, inoltre, indica che la farina era sottoposta a ripetute moliture, setacciature e al controllo di semola e granella, separata con cura dalla pula; un processo consueto per i natufiani, i quali ricorrevano alla macinazione per lavorare le materie prime vegetali destinate alla nutrizione. Il trattamento dei cereali per la panificazione (decorticazione dei semi vestiti, macinazione, essiccazione e cottura in acqua, sul fuoco o in forno, con o senza lievitazione) riduceva i componenti nocivi e indigeribili della pula ricca di cellulosa, eliminava le parti meno digeribili (involucro del chicco o crusca) e migliorava l'assimilabilità dell'amido e delle proteine, producendo altresì un gusto gradevole al palato. In altre parole, nel deserto giordano i natufiani fecero cibi simili all'impasto del pane prima di abbandonare il villaggio. Si trattava di focacce essiccate, conservabili per mesi, nutrienti, leggere e facili da trasportare, preparate a scopo conviviale e/o rituale, come farebbero ipotizzare la complessità del processo produttivo e la modesta quantità di briciole di pane, rispetto agli altri resti vegetali carbonizzati¹⁹, segno di un impiego alimentare forse saltuario.

Questo dato conferma gli elementi archeobotanici dei siti natufiani, in cui la dieta era costituita da erbe dai piccoli semi, frutta, noci e alimenti a base di radici, mentre i cereali erano assunti in maniera limitata, a differenza del Neolitico²⁰. Le farine cerealicole per la panificazione avevano cioè un ruolo marginale nelle loro abitudini alimentari, mentre divennero centrali a partire dal nono millennio circa a.C., quando i resti di pane, di strutture e recipienti di cottura risultano con regolarità nei contesti domestici insieme ai manufatti agricoli (falci, punte di selce), agli impianti per la molitura

¹⁸ L. GONZÁLES CARRETERO, M. WOLLSTONECROFT, D.Q. FULLER, *A methodological approach to the study of archaeological cereal meals: A case study at Çatalhöyük East (Turkey)*, «Vegetation History and Archaeobotany», 26 (2017), pp. 415-432; A.G. HEISS, F. ANTOLIN, F. BLEICHER, C. HARB, S. JACOMET, M. KÜHN, E. MARINOVA, H.P. STIKA, S.M. VALAMOTI, *State of the (t)art. Analytical approaches in the investigation of components and production traits of archaeological bread-like objects, applied to two finds from the Neolithic lakeshore settlement Parkhaus Opéra (Zürich, Switzerland)*, «PloS One», 12 (2017), <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0182401>; A.G. HEISS, N. POUGET, J. WIETHOLD, A. DELOR-AHÜ, I. LE GOFF, *Tissue-based of a charred flat bread (galette) from a Roman cemetery at Saint-Memmie (Dép. Marne, Champagne-Ardenne, north-eastern France)*, «Journal of Archaeological Science», 55 (2015), pp. 71-82.

¹⁹ ARRANZ-OTAEGUI et alii, *Archaeobotanical evidence reveals the origins of bread*, p. 7928.

²⁰ ARRANZ-OTAEGUI, GONZALES CARRETERO, ROE, RICHTER, «*Founder crops*», pp. 263-283.

(mortai, pestelli, macinelli), alla conservazione (silos interrati) e alla cottura (focolari, forni), senza trascurare la domesticazione cerealicola²¹. Se dunque la cottura del pane sul fuoco o in forno è un passo importante per la sussistenza e la nutrizione umana, collocare gli albori di tale processo in un periodo che precede la rivoluzione neolitica è una scoperta assai rilevante poiché anticipa i percorsi di civiltà legati al pane e ai suoi derivati.

Rilevanti pure i processi antichi di fermentazione per la produzione di bevande alcoliche, in quanto il lievito di birra era essenziale per la lievitazione del pane²².

La valle del Nilo il paese del pane

In età storica il granaio del mondo antico era l'Egitto. Ecateo di Mileto, vissuto nel VI secolo a.C., in un passo ripreso da Aristofane nelle *Danaidi* e da Erodoto nel V secolo (*Storie* II, 77), scrive che gli egizi erano «un popolo di mangiatori di pane»²³. Il clima caldo e le periodiche inondazioni del

²¹ È il caso dei ritrovamenti del VI millennio a.C. in località Marmotta sulle sponde del lago di Bracciano, dove i resti di farro, orzo e frumento, seminati in autunno e in primavera per preparare pane, pagnotte e focacce, insieme agli attrezzi agricoli, di trasformazione, stoccaggio e cottura sono assai eloquenti, cfr. M.A. FUGAZZOLA DELPINO, *La vita quotidiana nel Neolitico, il sito della Marmotta sul lago di Bracciano*, in *Settemila anni fa il primo pane. Ambienti e culture delle società neolitiche*, Catalogo della mostra (Museo friulano di Storia naturale, dicembre 1998-maggio 1999), a cura di A. Pessina, G. Muscio, Udine 1998, pp. 185-192.

²² L. LIU, J. WANG, D. ROSENBERG, H. ZHAO, G. LENGYEL, D. NADEL, *Fermented beverage and food storage in 13.000 years-old stone mortars at Raqefet Cave, Israel: Investigating Natufian ritual feasting*, «Journal of Archaeological Science Reports», 21 (2018), pp. 783-793, in cui l'analisi di frammenti di tre mortai natufiani presso la Grotta di Raqefet, in Israele (13.700-11.700 anni fa), ha portato alla luce le antiche tracce di preparazione di birra, mediante specie selvatiche di frumento, avena, pisello, lenticchia e così via.

²³ ECATEO DI MILETO, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, I, F 323b, hg. F. Jacoby, Belin-Leiden 1923; per questi aspetti cfr. I. ANDORLINI, *Il pane nell'Egitto romano*, in *La civiltà del pane*, pp. 617-624; dall'Egitto parte anche il racconto, edito per la prima volta nel 1944, di H.E. JACOB, *I seimila anni del pane. Storia sacra e storia profana*, trad. it. O. Rizzini, Torino 2019. Erodoto parla anche dei frigi, stanziati in Anatolia nel XII secolo a.C., con riferimento alla richiesta del faraone Psammetico di sapere quale fosse il popolo più antico, da cui emerse che, in base all'uso della parola *bekos* per indicare il pane, i frigi precedevano gli stessi egiziani, che venivano per secondi (*Storie* II, 2); va detto, inoltre, che il termine *bekos* è attestato su stele funerarie paleo frigie ed è forse collegabile al tedesco *backen* (cuocere al forno), *bäckerei* (panetteria), all'inglese *bake* (cuocere al forno), *bakery* (panetteria), all'albanese *bukë* (pane), *furrë buke* (panetteria) o al danese *bageri* (panetteria).

grande fiume lasciavano sul terreno uno strato di fertile limo che permetteva due raccolti di farro, orzo e frumento (*triticum aestivum*) all'anno; dopo la mietitura e la trebbiatura dei covoni, i cereali erano immagazzinati in granai a forma di silos, macinati a pietra e la farina impastata, cotta su lastre di pietra roventi o in forni cilindrici (fig. 3a). Ne danno conto le testimonianze scritte, archeologiche, archeobotaniche, i manufatti per la molitura e la cottura giunti sino a noi, scavati sia nelle case che nei templi. Il pane era di farina d'orzo, detto *kyllestis*, aveva sapore asprigno come quello di farro (*Storie* II, 76) e veniva «usato anche come bevanda» (fig. 3b, 3c).

Agli egizi spetta l'invenzione del pane come base alimentare, la costruzione dei primi forni con volta a cupola e, intorno al 3500 a.C., la scoperta della lievitazione naturale. Questa avveniva lasciando all'aria aperta una piccola porzione della pasta di cottura del giorno precedente che, unita all'impasto, a contatto con i microrganismi esterni, ne favoriva il rigonfiamento (per la modifica degli zuccheri dell'amido in glucosio, alcool e anidride carbonica), mentre la cottura produceva un pane più soffice, fragrante e digeribile; per avere una "bollosità" consistente e persistente servivano le proteine del glutine. La molitura dei cereali per la fabbricazione familiare del pane era di pertinenza femminile, come illustra la statuetta in pietra calcarea della "donna che macina i cereali" inginocchiata su una tavola di legno, del 3300 a.C. circa del Museo archeologico nazionale di Firenze, che documenta tale attività.

Nell'antico Egitto la farina dei grani era usata per produrre pani differenti, sia domestici che per la vendita, cotti nei forni privati o in quelli pubblici. Contratti dettagliati regolavano la concessione di impianti di trasformazione dei cereali e cottura del pane, in cui si fissavano i margini di profitto dei fornai, i costi di affitto delle strutture, le sostanze panificabili, la disciplina sulle materie prime, i costi di vendita, le frodi e così via. Le botteghe vendevano pani lievitati e azzimi, salati e dolci, comuni e ricercati, di frumento e mistura di vario formato: circolari come le pagnotte, a ciambella, a treccia, a triangolo, a mezzaluna, a sagoma animale e di pupazzo per i bambini o conici per i doni votivi destinati al culto nei templi. La forma, rituale o cerimoniale, era sempre segnica: per come è fatta, per ciò che rappresenta e per la festa o la celebrazione a cui rimanda. In tal senso uno splendido esempio è dato dai numerosi pani, risalenti a 3400 anni fa, esposti in buono stato al Museo delle antichità egizie di Torino, rinvenuti nel 1905 nella tomba dell'architetto Kha e della moglie Merit nel cimitero di Deir el-Medina nei pressi dell'odierna Luxor (fig. 4a).

Il pane più pregiato era quello bianco di frumento, come nel sogno del capo dei panettieri reali interpretato dall'ebreo Giuseppe – la panificazione



Fig. 3a. Torino, Museo Egizio, forme di pane di vari tipi su un tavolino di canne e steli di papiro, dalla tomba di Kha e Merit nel cimitero di Deir el-Medina, presso l'odierna Luxor (1350 a.C. circa).



3b. Modellino di legno dipinto con le fasi della panificazione (Medio Regno, inizio XII Dinastia, 1939-1875 a.C.). Il pane era alla base della dieta nell'antico Egitto e dell'offerta ai defunti; i chicchi di frumento, orzo e farro venivano mondati, macinati e setacciati. La farina era lavorata con acqua, fatta lievitare con un po' di pasta inacidita, messa in stampi di forme diverse (circolari, coniche, quadrate, zoomorfe, antropomorfe, ecc.) a seconda della destinazione del pane e cotta su lastre lapidee, in forni conici o direttamente sulla brace.



3c. Modellino di legno dipinto di granaio con operai intenti a svuotare sacchi di cereali lavoratore che macina il grano (Primo Periodo Intermedio-Medio Regno, XI-XII Dinastia, 2118-1760 a.C.).





Fig. 4a, Torino, Museo Egizio, Forme di pane e impasto di cereali e semi provenienti dalla tomba di Kha nel cimitero di Deir el-Medina, presso l'odierna Luxor (1350 a.C. circa).



4b. Offerte rituali ai coniugi Kha e Merit (scena dipinta su un cofanetto), dalla tomba di Kha nel cimitero di Deir el-Medina, presso l'odierna Luxor (1350 a.C. circa)



4c. Cordoba, Museo Archeologico, Tavola di offerta funeraria in ceramica contenente un pasto festivo: forme di pane, carne, verdure, legumi e anfore di birra (Medio Regno, XII Dinastia, 1995-1783 a.C.).

di corte spettava a un funzionario di rango elevato –, che aveva «sul capo tre ceste di pane bianco e il cesto superiore era colmo di ogni tipo di focacce, della qualità preferita dal faraone» (Gn 40, 16-17), riprodotto anche nei mosaici medievali della volta di San Marco a Venezia. Quello di farina di grano, ricco di glutine e adatto alla lievitazione, era destinato alle mense aristocratiche; il suo colore era simile all'odierno pane integrale, più chiaro rispetto al pane scuro con cereali poveri. Meno costoso era quello non lievitato di farro, di orzo o di mistura, schiacciato come una sfoglia. Discreta circolazione avevano pure i lavorati dolci e speziati, confezionati per circostanze speciali, conviviali e culturali con miele, datteri, fichi, uva passa, latte, semi di coriandolo o di papavero; la consumazione cerealicola si faceva anche sotto forma di zuppe e polente, condite con erbe aromatiche, carne, formaggio e olio d'oliva.

La preparazione del pane avveniva ogni giorno e impegnava tutta la popolazione (fig. 3b, 3c). Se alla farina però si mescolava della sabbia si provocava una precoce usura della dentatura, come emerge dall'esame odontoiatrico delle mummie. Lo si mangiava con le mani, intinto in piatti comuni, farcito di alimenti vegetali o animali e, per l'assenza di posate, di varia forma e consistenza, fatto a pezzi manualmente e distribuito senza essere tagliato. Il grano non era solo la pietanza principale: prodotto, immagazzinato e macinato costituiva una fonte di ricchezza basilare, come nell'esempio dell'ebreo Giuseppe (Gn 41, 46-49), scambiato e venduto, mezzo di compensazione nelle contrattazioni e forma di pagamento per artigiani e contadini, oltre che di offerta (fig. 4b, 4c). Il salario mensile di un capo operaio al tempo di Ramesse III era di circa otto sacchi di grano e orzo, la metà era la paga del suo operaio, una misura proporzionata al ruolo e alla responsabilità per il mantenimento della famiglia. Negli ideogrammi egizi del III millennio, inoltre, il segno del pane è identico a quello del sacrificio e nei riti veniva richiesto di portare il pane azzimo più vecchio in libagione alla divinità.

Dal racconto di Gilgamesh alla storia di Rut

Accanto alla valle del Nilo, il frumento ebbe la sua terra di elezione nella Mezzaluna fertile secondo Erodoto, il quale osserva nelle *Storie* che in ambito assiro cresceva a malapena per le piogge scarse e le messi diventavano rigogliose «non come in Egitto, dove il fiume straripa nelle campagne, ma grazie al lavoro manuale» dei contadini e ai sistemi di irrigazione. Il territorio babilonese, infatti, era pieno di canali il più grande dei quali collegava il

Tigri all'Eufrate, rendendo l'area «indicata per la produzione del frutto di Demetra», ossia per i cereali. La terra tra i due fiumi, continua lo storico greco con note agronomiche sorprendenti, era talmente adatta «alla coltura dei cereali che in media rende 200 se si semina 1 e quando rende al massimo delle proprie possibilità produce persino 300. In quella terra le foglie del grano e dell'orzo raggiungono tranquillamente una larghezza di quattro dita. Quanto all'altezza raggiunta dalle piante del miglio e del sesamo, (...) a chi non è stato a Babilonia sembrano del tutto incredibili anche i dati sui cereali» (*Storie* I, 193).

La spiegazione delle rese elevate di questi grani antichi sta nella prerogativa della pianta di arricchirsi di più steli nella parte bassa del fusto (culmo), formando un "cespo" di spighe produttive a partire dall'unico seme (accestire); di conseguenza per la semina di un ettaro di terreno bastavano 30 kg di cereali, con rese da 1 a 100, mentre oggi per avere le stesse rese ne servono almeno 200²⁴. Un altro problema era lo stoccaggio cerealicolo per conservare il raccolto, prevenire furti e danneggiamenti, proteggerlo dall'attacco di parassiti, funghi e animali: questioni su cui esiste una notevole letteratura relativa agli aspetti strutturali, tecnici e materiali. Ciò aveva riflessi diretti sulla salute – al fine di prevenire la formazione, per esempio, di muffe –, sulla coltivazione, sull'economia e la tenuta delle società, come nell'esempio biblico di Giuseppe viceré d'Egitto (Gn 41; 47, 13-26).

Le tavolette sumeriche registrano i grandi depositi granari (orzo, farro e frumento), gli usi alimentari, le varietà di minestre, farinate e pani più o meno cotti e croccanti, dalle molteplici fogge e condimenti (olio, sesamo, timo, ecc.), come nell'epopea di Gilgamesh o nella stele col banchetto del re sumero Assurbanipal nel palazzo di Ninive (VII secolo a.C., British Museum, BM 124920). Nel racconto di Gilgamesh, del II millennio a.C., si dice che il sovrano, al risveglio dopo un lungo sonno, trovò accanto alla sua testa il pane confezionato di una settimana – indice di una panificazione

²⁴ Tale capacità produttiva, che il frumento condivide con altri cereali come riso, orzo, avena e segale, fa sì che sia in grado di riempire con una sovrabbondanza di spighe i vuoti lasciati da semi non fertili, mangiati da topi e uccelli o soffocati dalle malerbe. Nelle varietà attuali il numero medio di spighe fertili per seme è di circa 3 mentre nelle varietà antiche era più elevato in quanto le attenzioni colturali (difesa dalle erbacce, concimazione, ecc.) erano assai inferiori a quelle odierne. In Siria nel I secolo d.C., secondo i dati riportati da ALBERTO OLIVA (*La politica granaria di Roma antica dal 25 a.C. al 410 d.C. Saggio di agricoltura ed economia rurale*, Piacenza 1930), si usavano 30 kg di seme per ettaro mentre oggi ne servono circa 200 kg, il che ha portato alcuni studiosi a ritenere che il numero di culmi per seme fosse allora circa 7 volte superiore a quello attuale.

giornaliera –, tanto era durato il suo sonno: «quello del primo giorno era già secco, quello del secondo era raggrinzito, quello del terzo molliccio, quello del quarto con la crosta bianca, quello del quinto aveva perso colore, quello del sesto era poco cotto e quello del settimo giorno era fresco appena sfornato» (XI, 210-225). Il cibo possedeva una valenza sacra e abbondanti offerte, con i preparati della panificazione e parte del raccolto, erano donate agli dèi per accattivarsi la loro benevolenza.

Interessanti motivi di approfondimento vengono dalla storia di Rut, una giovane moabita divenuta sposa di un ebreo (Rt 1, 27; 2, 1-23). Il testo biblico racconta che la donna, tornando dalla città di Moab con la suocera Noemi, giunse a Betlemme nella tarda primavera quando «era appena iniziata la mietitura dell'orzo». Un mattino Rut disse alla suocera: «Fammi andare nei campi a raccogliere le spighe che i mietitori lasciano cadere» e si mise dietro di loro a spigolare le spighe che essi lasciavano cadere. Il padrone del campo, conosciuta la sua identità e il suo timore del Signore, al momento del pasto la chiamò e disse: «Vieni a mangiare un boccone e intingilo nella salsa»; lei si sedette con i mietitori cibandosi a sazietà. Alla ripresa del lavoro il padrone ordinò ai servi di lasciarle prendere le spighe, anzi di farle cadere apposta perché potesse coglierne di più; Rut lavorò speditamente e, «battute le spighe raccolte, ricavò circa trenta chili d'orzo» che portò a casa la sera mostrandoli a Noemi, insieme alle «spighe arrostiti che le aveva messo da parte». Nei giorni seguenti continuò a spigolare per tutto il tempo della «mietitura dell'orzo e del grano».

Il passo riferisce della coltura dei cereali, della panificazione, della mietitura primaverile, della battitura delle spighe, della loro tostatura e del consumo di pane accompagnato da altre pietanze e intingoli. Per meglio capire il racconto occorre considerare che nei cereali selvatici il rachide (asse della spiga) è fragile e si disarticola giunto a maturazione, lasciando cadere le spighe che si infilano nel terreno garantendo la riproduzione e sfuggendo a topi e uccelli. Tale fenomeno, funzionale alla moltiplicazione dei cereali selvatici, costituiva un pesante ostacolo per i raccoglitori che, afferrando un mannello di spighe mature per mieterlo, provocavano la caduta a terra delle spighe senza raccogliere nulla. Una prima soluzione era quella di mietere le spighe non ancora mature e lasciare poi maturare i covoni in appositi siti di stoccaggio; ciò presentava, però, il limite di ottenere granelli spesso striminziati e di qualità più scadente. Il problema venne risolto selezionando varietà a rachide meno fragile, che non perdevano le spighe, fatto questo sfavorevole alla disseminazione dei cereali ma non per l'uomo, e rendendo i frumenti coltivati dipendenti dalla semina per la loro propagazione.

Ebbene, della raccolta di spighe non ancora mature e dell'impiego delle cariossidi, ricavate con la tostatura delle spighe, reca traccia il raccolto di Rut; un'altra conferma viene dal *Levitico*, con riferimento alle primizie: «quando portate al Signore un'offerta delle primizie dei vostri campi, prendete spighe di grano, le abbrustolite sul fuoco e ne pestate i grani» (Lv 2, 14); le spighe mature sarebbero altrimenti risultate inservibili, mentre l'utilizzo di quei doni spettava ai sacerdoti (1 Sam 21, 2-7; Lc 6, 2). Bisognava perciò mietere le spighe un po' verdi – come nel passo evangelico in cui Gesù «un giorno di sabato passava attraverso i campi di grano e i suoi discepoli strappavano qualche spighe e sfregandole con le mani ne mangiavano i chicchi» (Lc 6, 1); alla stessa maniera, agli addetti dei lavori nell'orto era fatto divieto nelle comunità pacomiane di «mangiare delle spighe non ancora mature» (Pacomio, *Praecepta* 73) – per favorire i processi produttivi e di stoccaggio, accompagnati da quelli culturali delle offerte votive in segno di ringraziamento al Signore.

Betlemme, la “casa del pane”

La ricchezza della fonte biblica, con la peregrinazione di Abramo da Ur dei Caldei a Canaan, dalla regione egiziana alla terra babilonese sino a quella giudaica e la vicenda del popolo di Israele – costituito inizialmente da tribù nomadi di «pastori di greggi» e «allevatori di bestiame» (Gn 46, 31-32) – si presenta come un osservatorio privilegiato. Per capire il rapporto dei pastori nomadi con il pane occorre dire che ancor oggi i beduini nei loro viaggi portano con sé solo farina e sale; giunta la sera si accampano, sistemano gli animali, accendono il fuoco con sterco e sterpaglie e pongono alcune pietre piatte a contatto con la fiamma²⁵. Quando le pietre sono arroventate vi pongono sopra un sottile strato di pasta non fermentata e spolverata di farina, coprendolo con cenere e braci, ottenendo così il *kus nar* o “pane del fuoco”. Negli ammonimenti di Pacomio ai fratelli incaricati della cucina (prima metà del IV secolo), si dice di riunire i tizzoni del fuoco e coprirli «con sterco o qualche altra cosa perché quello che viene cucinato, frumento o lenticchie, cuocia lentamente» (Pacomio, *Regolamenti*, II, 23).

Il termine *pane* ricorre quattrocento volte nella Bibbia; in ebraico si dice *lehem*, cioè alimento, la cui radice indica però anche la guerra, forse perché

²⁵ In proposito E.E. VARDIMAN, *Il nomadismo alle origini della civiltà in Medio Oriente*, Milano 1981, pp. 55 sgg.

anticamente la ricerca del vitto costringeva a conflitti e grida di battaglia²⁶; così è chiamata pure la manna del deserto (Es 16, 15). Nella sua valenza concreta e simbolica il pane è un dono «indispensabile alla vita» alla stregua di acqua, vestito o casa (Sir 29, 28), da chiedere con umiltà e fiducia al Padre celeste, come nella preghiera di Gesù: «dacci oggi il nostro pane quotidiano» (Mt 6, 11; Lc 11, 3), che lo concede ai suoi fedeli (fig. 5); è un bene da condividere con generosità con chi ne ha bisogno sull'esempio di Dio (Dt 10, 17-18) e l'esortazione dei profeti (Is 58, 7). Di ciò rendono testimonianza Abramo che, accampato presso le querce di Mamre (Gn 18, 1-8), chiese alla moglie Sara di impastare la farina per fare focacce agli ospiti appena arrivati – ossia del pane azzimo, adatto all'ospitalità perché veloce da approntare –, ed Eliseo che con «venti pani d'orzo di farina nuova e un sacco di grano appena colto», sfamò la gente affamata accorsa da lui (2 Re 4, 42-44).

Nel contesto ebraico il pane era un prodotto domestico di pertinenza femminile (Gn 18, 6); poche le fornerie pubbliche, concentrate in città. Un alimento di valore, oggetto di scambio, di prestito o di dono, che di solito non si vendeva; quello comune era di farina d'orzo, un cereale apprezzato nelle società nomadiche perché il ciclo colturale, dalla semina alla raccolta, è più breve di circa 15-20 giorni rispetto al frumento. Nell'Antico Testamento si parla della lavorazione di differenti tipi di farina, frumento, miglio, farro, oltre all'orzo con cui si cuoceva il pane dei poveri, dei contadini e dei soldati (Gdc 7, 13; Gv 6, 9); agli eletti del popolo di Dio viene riservata la farina dei migliori grani (Dt 32, 14) e nei tempi di carestia il pane è di farro, orzo e miglio, come prescrive Ezechiele durante l'assedio di Gerusalemme: «prendi grano, orzo, fave, lenticchie, miglio e biada, metti tutto in un recipiente e fanne pane (...). Il tuo cibo avrà la forma di una focaccia d'orzo» (Ez 4 9.12). Con il pane si mangiavano intingoli vari, costituiva la base o il contenitore per la farcitura di altri cibi (carne, verdure, formaggio); preliminarmente la molitura del grano che la donna eseguiva da sola o con delle compagne (Mt 24, 42), una fatica riservata talvolta agli schiavi – è il caso degli ebrei a Babilonia (Lam 5, 13) o di Sansone in prigionia (16, 21) –, che produceva un rumore talmente abituale, secondo il profeta Geremia, che la sua assenza annunciava l'imminenza del giudizio di Dio (Ger 25, 10).

Per preparare il pane non lievitato, la farina impastata con acqua era stesa su pietre di cottura preriscaldate; per il pane lievitato, invece, si me-

²⁶ Cfr. R. ANGHILERI, *Il pane, suggestioni dal testo della Bibbia*, in *La civiltà del pane*, pp. 1797-1808; R. BELLINI, «Dacci oggi il nostro pane quotidiano». *Allegoria e realismo negli scritti dei Padri della Chiesa*, ivi, pp. 1533-1590; inoltre, RAVASI, *L'alfabeto di Dio*, pp. 92-93.



Fig. 5. Paris, Bibliothèque Nationale de France, ms. Latin 920, f. 217r,
Libro d'Ore di Louis de Laval,
I corvi nutrono il profeta Elia recando pane e carne, secolo XV (particolare).

scolava l'impasto con una piccola parte di pasta acida lasciata in disparte dall'impasto del giorno precedente perché fermentasse col calore del fuoco prima di infornarlo; l'esempio è quello del regno dei cieli «simile a un po' di lievito che una donna ha preso e mescolato in una grande quantità di farina, e a un certo punto tutta la pasta lievita» (Mt 13, 33; Gal 5, 9). Oppure, in modo più veloce, l'impasto veniva allargato su di un contenitore curvo e cotto sul fuoco, come facevano gli ebrei nel deserto quando cuocevano «la pasta portata dall'Egitto e le focacce non lievitate» perché non avevano avuto tempo di farle lievitare (Es 12, 39). Per le grosse pagnotte serviva il lievito, immagine di solito positiva per indicare qualcosa che penetrando trasforma e fa crescere, anche se a volte può invece corrompere (Mt 16, 16; Mc 8, 15; 1 Cor 5, 6).

L'impiego del lievito era proibito nella settimana di Pasqua (*Pesach*), quando si mangiava solo pane azzimo (*matzà*) in ricordo della liberazione dalla schiavitù del faraone: «per sette giorni mangerete pane non lievitato. Già dal primo giorno farete sparire il lievito dalle vostre case: anzi, dal primo al settimo giorno, chiunque mangerà cibi lievitati verrà escluso dal popolo di Israele. (...) In questi giorni è proibito mangiare cibi lievitati e dappertutto dove abiterete dovete mangiare soltanto pane non lievitato» (Es 12, 15-20). Nell'alimentazione abituale, tuttavia, era il pane lievitato a farla da padrone e così accadeva anche nelle prime comunità cristiane con l'uso di pane lievitato per celebrare l'Ultima cena, fino a quando in Occidente venne adottata la prassi del pane azzimo in ricordo di quello usato da Gesù la vigilia pasquale, mentre la Chiesa orientale ha continuato ad usare il pane lievitato, allegoricamente più pregnante e vicino alla tradizione antica.

Nel calendario ebraico la celebrazione delle feste avveniva seguendo il ciclo agricolo e della panificazione sin dalla Pasqua, il primo mese dell'anno, e dalla festa dei Pani senza lievito «il quindicesimo dello stesso mese», quando per sette giorni, il pane doveva essere azzimo (Lv 23, 5-6); nella festa del Primo covone, invece, introdotta da Mosè, il covone precedente la mietitura era portato al sacerdote che, nel giorno dopo il sabato, lo donava solennemente al Signore insieme a un agnello, al vino e a quattro chili di farina mescolata con olio, mentre era vietato mangiare i frutti del raccolto, «niente pane, né spighe abbrustolite, né grano nuovo» anteriormente a questo sacrificio di ringraziamento (Lv 13, 9-14). Trascorsi cinquanta giorni dall'offerta del primo covone, il giorno dopo il sabato, si svolge la festa della Mietitura, come primizia dei cereali raccolti, in cui ogni famiglia reca due pani, preparati con due chili di farina, lievitati e cotti, che offre a Dio; tali offerte consacrate sono riservate al sacerdote. Il divieto di tagliare le spighe ai bordi

del campo, come nella storia di Rut, costituisce un'esortazione alla benevolenza verso i poveri e i forestieri (Lv 23, 15-22).

Da ultimo l'offerta dei pani al Signore, «che non devono mai mancare» (Es. 25, 30), è presentata sulla tavola di legno di acacia dorato, analogo a quello dell'arca dell'alleanza, secondo una ritualità dettagliata: «Prendi della farina e fai cuocere dodici focacce, di quattro chili ciascuna. Le metterai davanti a me, sulla tavola d'oro puro, su due pile, sei per pila. Su ciascuna pila deporrai dell'incenso puro, che poi sarà consumato dal fuoco in mio onore, al posto del pane, come memoriale. Ogni giorno di sabato, per sempre, si dovranno disporre davanti a me tali focacce. Gli israeliti saranno tenuti sempre a questo obbligo. Le focacce spetteranno ad Aronne e ai suoi discendenti, e le mangeranno in un luogo santo; infatti, esse sono santissime, perché sono state offerte a me, e questa porzione sarà loro riservata in ogni tempo» (Lv 24, 5-9). Se le dodici focacce di fior di farina lievitata simboleggiano le tribù di Israele e il pane azzimo pasquale la predilezione per il popolo eletto, la centralità del pane nella liturgia ebraica diventa immagine della parola divina che, attraverso il pane, sostiene il fedele come nelle parole di Geremia, «quando le tue parole mi vennero incontro, le divorai con avidità» (Ger 15, 16), poiché «non si vive di solo pane, ma di quanto esce dalla bocca di Dio» (Dt 8, 3; Mt 4, 4).

Nel Nuovo Testamento Gesù offre se stesso come «pane vivo disceso dal cielo: se uno ne mangia vivrà» e le sue parole sono per l'eternità (Gv 6, 51). Col cristianesimo il Vecchio Testamento trova applicazione e continuità, a cominciare dalla nascita di Gesù a Betlemme, la “casa del pane”, luogo del nutrimento che si fa vita per l'umanità nel Natale, la cui immagine, tanto raffigurata nell'arte sacra, reca nel nome anche la memoria della località pagana dedicata alla “casa del dio Lahamu” e del passato politeista della terra di Canaan. Il tema della carità si esemplifica nella moltiplicazione dei pani e dei pesci con cui viene sfamata la folla (Mt 14, 13-21; Mc 6, 37), insieme al monito ai fedeli di Tessalonica di lavorare con le proprie mani per procurarsi da vivere (2 Ts 3, 12), ripreso dalla *Genesi* (3, 19), a quelli di Corinto che ogni dono viene da Dio, compreso il pane, e a fare una colletta per i bisogni comunitari (2 Cor 9, 10). Il messaggio più forte, tuttavia, è quello eucaristico alla stregua di Melchisedek, re di Salem e sacerdote del Dio altissimo, che «offrì pane e vino» (Gn 14, 18) e della Sapienza ospitale che dice: «venite a mangiare il mio pane» (Prv 9, 5), ma soprattutto di Gesù, il cui duro discorso a Cafarnao, dopo aver sfamato una folla immensa con «cinque pani d'orzo e due pesci» sulle sponde del lago di Tiberiade (Gv 6, 1-14), è ripreso Giovanni (Gv 6, 22-59).

Nella cittadina della Galilea, infatti, Gesù aveva trovato riparo quando, scovato dai seguaci che lo cercavano, disse: «Voi mi cercate solo perché avete mangiato il pane e vi siete tolti la fame. Non datevi da fare per il cibo che si consuma e si guasta, ma per il cibo che dura e conduce alla vita eterna». E con riferimento agli avi che «mangiarono la manna nel deserto», aggiunse: «Vi assicuro che non è Mosè che vi ha dato il pane venuto dal cielo. È il Padre mio che vi dà il vero pane venuto dal cielo. Il pane di Dio è quello che viene dal cielo e dà la vita al mondo». E alla richiesta della folla di dare loro quel pane, la risposta di Gesù è indicare se stesso come il pane di vita che si sostanzia nel mistero eucaristico: «Io sono il pane che dà la vita. Chi si avvicina a me con fede non avrà più fame; chi mette la sua fiducia in me non avrà più sete. (...) I vostri padri hanno mangiato la manna nel deserto e sono morti; questo è il pane che discende dal cielo, perché chi ne mangia non muoia. Io sono il pane vivo, disceso dal cielo. Se uno mangia di questo pane vivrà in eterno e il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo». E ancora: «Chi mangia il mio corpo e beve il mio sangue ha la vita eterna, e io lo risusciterò nell'ultimo giorno; perché il mio corpo è vero cibo e il mio sangue è vera bevanda». Mai prodotti della terra avevano ricevuto un riconoscimento tanto pregnante.

Dono degli dèi per la cultura greco-romana

Nella mitologia sono gli dèi dell'Olimpo a mostrare agli uomini come fare il pane. Per gli elleni è stata Demetra, madre della terra feconda e delle messi, a svelarne gli arcani segreti, utilizzando Trittolemo come intermediario (fig. 6a); per i romani lo stesso ruolo è svolto da Cerere, divinità del frumento (fig. 6b), e dal semidio Pan che insegnò a cuocere l'impasto di farina di cereali²⁷. Da parte sua Diodoro Siculo, uno storico vissuto al tempo di Giulio Cesare, nella *Bibliotheca historica* (V, 69.1-3) collega tale leggenda alla terra siciliana. Molti popoli, scrive, «rivendicano la "scoperta" del frutto del grano, affermando di essere stati i primi dai quali la dea fu vista, e ai

²⁷ Per un panorama articolato dei vari aspetti culturali, produttivi e commerciali, specie di età romana, cfr. i saggi di A. Buonopane, A. Marcone, G. Zanon, G.E. Manzoni, I. Anagnostakis, E. Kislinger, E. Zanini, M. Rotili, A. Chartrain, C. Ebanista, in *La civiltà del pane*; utili anche L. DEL CORNO, *A tavola con Omero. Cene storiche e feste divine da Ulisse a Lucullo*, Milano 2008; G.E. MANZONI, *The bread in the diet of Ancient Greeks and Romans. Il pane nell'alimentazione del mondo antico greco e romano*, «Rivista. Formazione, lavoro, persona», V, 14 (2015), pp. 161-171; M.V. TANGA, *Il grano e la dea (cereali e pane del 'mare nostrum')*, Villanova di Guidonia 2018.

quali ella insegnò sia la natura che l'uso del grano. Gli egizi dicono che Demetra e Iside siano la stessa dea e che sia stata lei la prima a portare il seme in Egitto, poiché il fiume Nilo irriga nel periodo opportuno le pianure e quel paese gode delle stagioni più temperate. Gli ateniesi, sebbene dichiarino che la scoperta di questo frutto sia avvenuta presso di loro, testimoniano che esso fu portato in Attica da qualche altra regione; la località che in origine ricevette questo dono la chiamano Eleusi, per il fatto che il seme del grano proveniva da altri paesi ed era trasportato fin presso di loro. Ma i sicelioti, che abitano l'isola sacra a Demetra e a Kore, affermano che è ragionevole che questo dono sia stato dato per primi a coloro che occupano il paese più caro alla dea».

Per il contesto greco-romano le fonti, i resti materiali e gli scavi archeologici offrono una ricchezza di dati, di informazioni e immagini da rendere qui impossibile ogni tentativo di sintesi; ci si limiterà, pertanto, ad alcuni aspetti, privilegiando quelli culturali, agronomici e medico-dietetici. Il termine *pane* deriva dal latino *panis*, che in francese diventa *pain*, in spagnolo e galiziano *pan*, in portoghese *pão* e in romeno *pâine*. L'origine latina del nome si lega all'omonima divinità e al verbo *pascere* (nutrire, pascolare)²⁸; il sostantivo greco *artos*, invece, è da collegare alla radice *ard*, "farina" in persiano – da cui la misura *artaba* usata in Persia per gli aridi (55,68 litri), in Egitto (36,18 litri) e a Bisanzio (34,93 litri) con valore differente, riferita sovente pure agli usi alimentari dei Padri del deserto egiziano –, analoga all'iraniano *arta*, da cui farina, in latino *far* (farro), in spagnolo *harina*, in francese *farine*, in portoghese *farinha* e *arán* in irlandese per dire pane. I greci si nutrivano di cereali, celebrati nei testi omerici, cucinati sotto forma di zuppe e farinate o cotti al forno; il pane era su tutti i banchetti degli eroi: da Achille a Nestore, da Menelao ad Alcino, dall'isola dei feaci al palazzo di Ulisse a Itaca; conosciuta la farina per panificare (*Iliade* II, 421; XI, 631), «chicchi d'oro» fanno parte delle oblazioni sacrificali agli dèi, che di solito terminavano in abbondanti mangiate in loro onore.

Se le farine di cereali, ottenute dalla molitura di orzo, farro, avena e grano, erano il vitto più usuale, non tutte avevano le stesse proprietà e valore nutritivo. Erodoto ricorda che il pane si faceva in ambito domestico ed era una prerogativa femminile, come nel mondo persiano (*Storie* VII, 187; III, 22). Persino la moglie del re macedone cuoceva il pane per la corte nella città di Lebea; poi aggiunge, riguardo al prodigio della lievitazione, che, quando la

²⁸ Con riferimento agli aspetti linguistici, specie di ambito germanico, cfr. E. MORLICCHIO, *Il pane nelle fonti linguistiche*, in *La civiltà del pane*, pp. 911-920.



Fig. 6a. Roma, Museo Nazionale Etrusco, Anfora attica a figure nere, *Trittolemo e Demetra*, da Montalto di Castro, necropoli dell'Osteria, tomba a camera L (530-510 a.C.).

Fig. 6b. Racconigi, Castello Reale, Luigi Cauda, *Cerere con il falchetto e un mannello di spighe*, 1845.

regina si apprestava a prepararlo, quello del giovane servitore Perdicca «radoppiava in volume» e, poiché il fenomeno si ripeteva, ne parlò al re, il quale pensò si trattasse di un prodigio e «presagio di qualcosa di grande» (*Storie* VIII, 137). Parlando invece, dei costumi persiani e delle tribù che si nutrivano solo di pesce, lo storico greco osserva che lo preparavano «come se fosse pane»: lo mettevano in un mortaio, lo trituravano con il pestello, lo passavano al setaccio e lo mangiavano mescolato come un pastone o cotto al forno (*Storie* I, 200). Accanto ai forni domestici – strutture che richiedevano molta attenzione per il rischio di incendi, specie in città – si svilupparono quelli pubblici a legna, con personale maschile; la panificazione familiare avveniva nel clibano di terracotta (*klibanites*), sui braceri (*eskharites*), sotto la cenere (*bacchylos*) e su lastre di pietra arroventate (*enkryphias*).

Ateneo di Naucrati, erudito del II-III secolo a.C., riferisce di un'opera di Crisippo di Tiana andata perduta sul pane, *Ton artopoikòn* (*La poetica del pane*), redatta in Cappadocia intorno al 240 a.C., da cui riprende la ricetta dell'*artolaganon*, o pane *laganon*: una sfoglia «sottile» di forma circolare fatta di pasta di farina di grano essiccata e frita in olio d'oliva. Ad Ateneo si deve il trattato *Deipnosophisti* (*I dotti a banchetto*) in cui si elenca una settantina di tipi di pane (pagnotte, focacce, schiacciate, cialde, ecc.): da quello azzimo meno costoso a quello bianco puro (*artos katharos*), popolare o grossolano (*cibarius*), lievitato (*zymites*), di semola di farina (*semidalites*) per le classi agiate, di cruschetto (*chondrites*), integrale (*syncomistos*), di farro (*tiphe*), di segale (*olyra*), di avena (*bromitè*), fino al comune pane d'orzo (*maza*) e ai pani "speciali" diversamente conditi (olio, latte, formaggio, erbe aromatiche, carne, ecc.) e aromatizzati (con formaggio, miele, uva passa, semi di sesamo, di papavero, di finocchio, di cumino, ecc.). Per l'età classica, l'ippocratico *De diaeta* illustra il regime alimentare di una società abbastanza ricca, che si nutriva in modo vario e completo, benché frugale, con prodotti locali di una regione calda e arida, formati da una discreta varietà di cereali (orzo, grano, farro, avena) adatti per panificare.

La produzione agricola greca non bastava al fabbisogno delle *poleis* e veniva integrata da importazioni di grano del Vicino Oriente, dall'Egitto, dalla Cirenaica e dalla Sicilia, «la più fertile delle isole», secondo Diodoro Siculo (*Bibliotheca historica* V, 2.1). Pertanto, l'impegno di legislatori e amministratori era di assicurare il rifornimento alimentare civile e militare con accordi commerciali e investimenti economici. Un ruolo non secondario era riservato al culto e alle offerte votive destinate alle divinità, ai luoghi sacri e ai templi per chiedere la prosperità delle campagne e l'abbondanza dei raccolti. Ciò accadeva non solo nelle feste ateniesi autunnali in onore di

Demetra delle Termoforie, riservate alle donne, che per l'occasione preparavano focacce di sesamo e miele propiziatorie della fecondità della terra, ma anche nelle maggiori ricorrenze religiose. Grandi pagnotte ripiene di lardo (*achainai*) venivano approntate per Demetra e Kore nella festa delle Megalartia (ossia dei grandi pani); un pane farcito di fagioli (*elatér*) si offriva a Zeus, Era, Dioniso ed Atena; un pane morbido e leggero di forma rotonda (*apanthrakis*), più soffice del *laganon*, era donato a Crono nel tempio di Alessandria e lasciato lì perché chiunque potesse prenderlo; la sua preparazione seguiva le usanze ateniesi, dove le pagnotte venivano arrostiti sulla brace, come il pane cotto sotto la cenere.

Secondo Celso, vissuto a cavallo del I secolo e profondo conoscitore di Ippocrate, che parla di pane fermentato, «il grano fatto dal farro, cioè *siligo*, era più gagliardo di quello di miglio, e la sua farina non setacciata è chiamata *autopiros* [integrale] dai greci; debole è il pane fatto con fior di farina, debolissimo il pane casereccio» (*De medicina* II, 25, 1). Egli spiega poi che il lievito era costituito da grumi di farina di miglio e farro lasciati nelle botti e aggiunti all'impasto del pane. Sin dai tempi antichi grazie al lievito, scrive Plinio il Vecchio nel I secolo d.C., il frumento è più salutare e digeribile, consente la sua assunzione a tutte le età e fasce sociali (*Naturalis historia* XVIII, 104). Esso è il corredo di ogni pasto, aggiunge Linceo di Samo, un commediografo del IV-III secolo a.C., mettendo a confronto il cibo ateniese con quello di Rodi nella *Lettera a Diagora*: «oltre a ciò, il pane che si vende nei mercati [rodiesi] è rinomato ed essi lo passano senza limiti all'inizio e a metà del banchetto. Quando poi sono stanchi di mangiarne e sazi, allora servono una splendida tentazione consistente in quello che chiamano *eskarites* (pane unto di braciere); questo è così equilibrato, di dolce sapore e soffice dopo essere stato inzuppato nel vino dolce, che ha un effetto piacevole anche se mangiato per forza» (fr. 14).

Nelle *Geoponiche*, un trattato bizantino di agronomia, si dice che «alcuni fanno il pane senza lievito aggiungendovi il nitro. Il nitro infatti rende i pani – come pure la carne – più teneri. Altri invece fanno il pane senza lievito in questo modo: il giorno precedente a quello in cui vogliono panificare gettano grappoli d'uva nell'acqua; il giorno seguente, dopo aver preso gli acini che galleggiano, li strizzano e si servono del liquido fuoriuscitone al posto del lievito e fanno pani più buoni e più bianchi. Se si vuole avere un lievito per un anno intero, quando si sarà bollito il mosto nelle giare, dopo aver preso la spuma bollita, la si impasti con farina di miglio e, dopo aver pigiato diligentemente, preparati dei piccoli pani, li si faccia seccare al sole e siano riposti in un luogo umido. Se ne prenda quanto basta e lo si usi al

posto del lievito»²⁹. Già il latino Plinio nota che «per i lieviti è particolarmente adatto il miglio; mescolato con il mosto si conserva per un anno; un lievito simile con la crusca più sottile e migliore del tritico, imbevuta di mosto bianco che ha fermentato per tre giorni, e poi fatta seccare al sole. Se ne preparano focaccine, che per la panificazione si diluiscono e si fanno bollire col fior di farina della sementa [monococco o piccolo farro], e si uniscono alla farina, ritenendo che in questo modo si ottiene il pane migliore» (*Naturalis historia* XVIII, 102)³⁰.

L'ars pistoria nell'antica Roma

I costumi greci ebbero un influsso basilare sul mondo romano, specialmente dopo che le legioni posero sotto il loro controllo l'Ellade, imparando le tecniche della panificazione, presto importate a Roma, e affiancando il consumo di cereali, sotto forma di minestre, farinate e polente (*puls*), anche quello del pane lievitato e cotto nel forno³¹. Il fatto è riferito con una certa enfasi da Plinio: «Fino alla guerra contro Perseo [168 a.C.], più di 580 anni dopo la fondazione della città, a Roma non ci furono fornai. I romani si facevano il pane da sé, e questo era un compito soprattutto delle donne, come è ora anche presso moltissimi popoli. Già Plauto, invero, nella commedia *Aulularia* parla di stampi per cuocere il pane, e c'è grande discussione tra gli eruditi sull'attribuzione del verso a quel poeta [v. 400]; ma è sicuro, secondo il parere di Ateio Capitone [giurista di età augustea], che a quel-

²⁹ La citazione è da *L'agricoltura antica. I Geoponica di Cassiano Basso*, I, a cura di E. Lelli, Perugia 2010, p. 105.

³⁰ E continua: «ora il lievito si prepara con la stessa farina che viene impastata prima di aggiungere il sale, poi viene cotta al modo della *puls* e lasciata lì, finché non diventa acida» (XVIII, 104); e ancora, «un tempo, in ogni momento dell'anno, venivano preparati panetti di due libbre con acqua e orzo, riscaldati sul fuoco vivo o in una patina d'argilla sulla cenere e il carbone finché non prendevano colore. Poi si mettevano nei vasi finché non acidificavano. Veniva diluito il lievito da questi panetti. Quando si preparava il pane d'orzo, si fermentava la farina con quella di ervo o cicerchia. La quantità giusta era di due libbre in due moggi e mezzo» (XVIII, 103). Anche la birra era ottenuta dalla fermentazione del grano e dell'orzo, più densa, dolciastra e di breve durata di quella odierna, come scrive lo storico Tacito a proposito dei germani che «bevono un liquido di orzo o di frumento, fatto fermentare fino a diventare simile al vino» (*De origine et situ Germanorum* 23, 1).

³¹ Al riguardo cfr. A. MARCONE, *Storia dell'agricoltura romana. Dal mondo arcaico all'età imperiale*, Roma 1997; e, nel volume *La civiltà del pane*, i saggi di A. Buonopane, A. Marcone, G.E. Manzoni, E. Zanini, M. Rotili, A. Chartrain, C. Ebanista e G. Zanon.

l'epoca i cuochi solevano cuocere il pane per i più abbienti e che venivano detti *pistores* solo coloro che macinavano il farro. Tuttavia, non avevano cuochi fra la servitù, ma li ingaggiavano al mercato» (*Naturalis historia* XVIII, 107-108) ed erano spesso di provenienza greca.

Il cereale più comune era il farro, un grano vestito molto rustico in grado di produrre in ambienti e annate sfavorevoli, che veniva macinato dopo essere stato abbrustolito e battuto; la farina, mescolata con acqua o latte, era l'ingrediente principale della *puls*, il nutrimento tradizionale dei romani, detti per questo «mangiatori di *puls*» (Plauto, *Mostellaria* 828; *Poenulus* 54). Plinio offre dettagli sull'utilizzo di farro segnalando che, a seconda dei luoghi, lo si chiamava con nomi diversi (XVIII, 81) ed era «il più antico cibo del Lazio»; aggiunge che Numa stabilì che era il più adatto per i sacrifici e istituì le feste solenni per la sua tostatura, dette *Fornacalia*; inoltre, che la forma più antica di matrimonio era la *confarreatio*, in cui le novelle spose recavano un pane di farro, mentre gli *adoria* erano un'offerta votiva agli dèi di doni realizzati col farro; infine, che «per lungo tempo i romani si cibavano di *puls* e non di pane» ed esistono «ancora dei cibi chiamati *pulmentaria*» (XVIII, 83).

Il farro poteva essere unito ad altri cereali, ad esempio la segale, per mitigarne il sapore amaro oppure mescolato con orzo, veccia e trifoglio per fare la farragine destinata all'alimentazione animale, che veniva mangiata anche dagli uomini in caso di penuria. Dal piccolo farro (monococco), o *sementa*, si otteneva una farina raffinata, chiamata *alica*, che aveva qualità differenti in base ai luoghi di produzione: assai pregiata era quella italica e, per questo, oggetto di frequenti contraffazioni (XVIII, 109, 112-115). Il pane cotto con tale farina era di ottima qualità e si crede provenisse dal Piceno, dove l'impasto veniva lasciato fermo per nove giorni, poi rilavorato con succo d'uva passa quale agente lievitante, steso come una sfoglia e cotto in forno in contenitori di argilla che si rompono col calore. Per la sua compattezza si mangiava solo inzuppato, specie con latte e miele (XVIII, 106).

Sin dall'età arcaica, sia pure in misura minore, è attestato l'orzo – diffusissimo in Grecia dal IV secolo a.C., i cui abitanti erano detti appunto «mangiatori di orzo» –, un cereale resistente, adatto ai terreni siccitosi e alle escursioni climatiche; si mangiava abitualmente sotto forma di farinata, detta *polenta*, di cui Plinio fornisce alcune ricette (XVIII, 72-74). La sua panificazione in età imperiale è considerata un segno di arretratezza, giacché «il migliore tenore di vita ha ormai condannato il pane d'orzo» a foraggio per gli animali (XVIII, 74). Con questo pane, opportunamente trattato e inacidito, si preparava il lievito e con la farinata si approntavano dei medi-

camenti per gli animali da soma, dal momento che la somministrazione di supposte di farina d'orzo abbrustolito serviva a irrobustire la loro struttura muscolare (XVIII, 78); salutari erano i decotti d'orzo, specialmente se di provenienza africana e iberica (XVIII, 74-75). Il suo valore commerciale era inferiore al grano, uguale alla segale ma superiore al miglio e al panico.

L'importanza del grano è confermata dalla qualità, dalla resa e dal prezzo, oltre che dallo spazio amplissimo che Plinio gli dedica, poiché «nulla produce più del tritico e la natura gli ha dato questa peculiarità in quanto è con esso che soprattutto si alimenta l'uomo» (XVIII, 94). Se ne conoscevano tre qualità: il grano duro (*robustus*) superiore di peso e per la bianchezza, il grano tenero (*siligo*) ottimo per panificare e il terzarolo (*trimenstralis*), che era una variante della *siligo* – benché per Plinio fosse una qualità a sé stante, detta dai greci *setánios* o dell'anno precedente (XVIII, 70) –, apprezzata dagli agricoltori perché potevano metterla quando le condizioni atmosferiche a fine inverno non avevano permesso la normale semina autunnale (Columella, *De re rustica* II, 6, 2). La farina di *siligine* era particolarmente pregiata per bontà, peso e candore, consentiva di cuocere un pane di alta qualità per una clientela benestante (XVIII, 86-88), assai differente dal pane *plebeius* di minor pregio riservato ai poveri. Mettendo il frumento in contenitori di legno a bagno nell'acqua si fabbricava l'amido, detto così dal greco perché non è macinato (*amylus*), filtrato, cosperso di lievito e addensato al sole, mentre con la crusca si preparava del buon lievito (XVIII, 76-77, 102).

Tra i cereali "minori" per la nutrizione umana, il miglio è un grano estivo che non ha esigenze irrigue rilevanti e ama terreni sciolti; di ottima resa, la sua granella si conserva a lungo integra se ben immagazzinata. La qualità del pane fatto con la sua farina è scadente ma migliora se mescolato con altri cereali; ciò vale anche per la *puls* che è di colore bianchissimo. Di buona fattura e longevo è anche il lievito preparato con l'aggiunta di mosto. Simile al miglio, il panico è coltivato in pianura padana e ai piedi della Alpi, raramente viene destinato a panificare e, unito ad acqua o latte, consente di avere una mediocre *puls*. Il suo nome, secondo Plinio (XVIII, 53-54), deriva dalle pannocchie che produce, dette *paniculae*: «la sua cima si incurva languidamente e il gambo diventa sempre più sottile, trasformandosi quasi in un ramoscello; si carica di fitti grani, e la sua spiga, molto allungata arriva a misurare un piede» (circa 30 cm). Minore propagazione avevano avena e segale: la prima ha un'eccellente resa, può essere seminata ovunque ma è considerata marginale e scadente, di utile complemento nelle carestie; la seconda serve da foraggio per gli animali ed è scarsamente panificabile, viene coltivata dai germani che la mangiano sotto forma di *puls*.

La rilevanza della panificazione a Roma cresce rapidamente dalla metà del II secolo a.C., grazie alla disponibilità di farine con cui si preparava una molteplicità di prodotti, differenti in base al tipo di grani, di cottura, di colore e formato; l'insufficienza di lievito rendeva il pane duro – *lapidosum* lo definisce Orazio –, come suggerisce un verso di Plauto in cui un servo tiene una pietra in mano e nell'altra un pane pronto per essere scagliato (*Aulularia* v. 195). Di conseguenza, se la *puls* poteva essere spianata nel piatto, il pane andava solo spezzato, recita un altro verso plautino (*Poenulus* v. 727-729); di conseguenza, era naturale il suo abbinamento a un liquido (acqua, latte, vino, ecc.) in cui intingerlo per ammorbidirlo e renderlo mangiabile (Giovenale, *Saturae* X, 200); diventava pericoloso per la salute se un boccone (*frustulum panis*) si fermava in gola (Apuleio, *Metamorfosi* I, 19) o si inghiottivano pezzi ammuffiti (*sordidum*) o putridi (Giovenale, *Saturae* V, 68-69). Nella cena di Trimalcione il candido ma coriaceo pane di frumento è sostituito da quello di casa (*autopyrum*) che, oltre a deliziare i convitati, favoriva l'evacuazione corporea (Petronio, *Satyricon* 66, 2); nulla a che vedere col rustico pane del poemetto pseudo-virgiliano del *Moretum*, cotto senza lievito al mattino sul fuoco e buono specialmente «a scacciare il timore della fame» della giornata.

Il controllo dei processi produttivi era affidato a magistrati, gli edili, che vigilavano sul lavoro dei forni e il rispetto delle leggi, sulla vendita di frumento calmierato e la sua distribuzione gratuita – come in alcune città greche – mediante le *frumentationes*. Fino ad allora il nome *pistor* designava sia il mugnaio che il panettiere, ed era riservato a coloro che macinavano il farro al mulino (*pistrinum*). A Roma i *pistores* divennero i fornai produttori e venditori, organizzati in modo corporativo (*collegio pistorum*) la cui professione è definita da Cicerone *ars vulgaris*. Essi erano distinti tra chi possedeva l'attività con molitura, posti all'esterno della città, e chi gestiva solo il forno dentro l'urbe, dove operavano più di 250 fornerie (*pistrinae*) – una quarantina quelle attive a Pompei –, con i problemi legati alla sicurezza per il rischio di incendi. Un artigiano dal nome greco, che fece fortuna nel I secolo a.C., fu Marco Virgilio Eurisace, la cui tomba si trova nei pressi di porta Maggiore, ben visibile per chi viaggia in treno guardando sulla sinistra appena prima di arrivare a Roma Termini. Il fregio sulla cornice illustra le fasi della panificazione: la scelta dei cereali, la macinazione e setacciatura, l'impasto della farina e la messa in un forno a cupola del pane con una pala dal lungo manico; del mausoleo, insieme alla sepoltura della moglie a forma di madia, colpiscono i grandi cerchi che riproducono le forme e la misura di pane (fig. 7).



Fig. 7. Roma, Porta Maggiore, Tomba monumentale del fornaio Eurisace e, in alto, il fregio con la decorazione con le fasi della panificazione, secolo I a.C.

Qualche annotazioni sui tipi di pane. Quello non lievitato o *panis despicus* era fatto con farina e acqua, secondo un uso antichissimo: dopo essersi lavate le mani, veniva impastato, schiacciato e cotto sotto un coperchio di terracotta con le braci ardenti (Catone, *De agri cultura* 74). In base al tipo di farina e alla setacciatura si ottenevano il pane *cibarius* scuro ed economico, *secundarius* di farina integrale, di poco pregio, comune e contadino (*rusticus*); quello di migliore qualità era bianco di fior di farina (*candidus*); quello tenero di *siligo* era riservato al padrone di casa ed era assai diverso dallo scadente pane popolare (*plebeius*); morbido era pure il pane *aquaticus*, chiamato così perché richiedeva molta acqua, morbido e spugnoso, da non confondere con il *nauticus* assegnato ai marinai e biscottato per resistere nel tempo, come quello *militaris* per i soldati, una sorta di panbiscotto, leggero, essiccato e indurito per essere trasportato e durare a lungo. Plinio sostiene che non serve un elenco dei pani venduti a Roma e si limita a citare il pane con le ostriche (*ostrearius*), a cialda di rapida cottura (*strepticus*), dolce e guarnito (*artolaganus*), allungato, rotondo, a cornetto, quadrato con incisa una croce per spezzarlo in quattro parti (*quadrae*), il *panis gradilis* distribuito sui gradini del circo e *fiscalis* dal prezzo stabilito per legge; mangiare il pane caduto in terra era invece ritenuto di cattivo augurio.

Lo riconobbero nello spezzare il pane

In un contesto dove la cerealicoltura costituiva il principale riferimento nutrizionale, con la nascita del cristianesimo in Palestina e la sua diffusione nell'impero romano, il pane divenne l'alimento sacro per eccellenza, fonte di vita e viatico per l'eternità³². La predicazione della buona notizia rivelata da Gesù di Nazareth faceva del pane e del vino i simboli della nuova fede, che nella celebrazione della messa ripeteva come un memoriale i gesti, le parole e l'invito del Signore fatto agli apostoli il giovedì della settimana di Pasqua nell'ultima cena³³. È il mistero dell'eucaristia che nelle parole del

³² Per questi aspetti si rimanda alla ricca sezione "Simboli religiosi e sacre allegorie" in *La civiltà del pane*, pp. 1525-1795, con i contributi di G. Guiver, R. Bellini, E. Vergani, S. Parenti, C. Alzati, G. Motta, R. Godding, G. Archetti, N. D'Acunto, G. Albin, C. Maggioni, S. Negruzzo e M.T. Rosa Barezzani.

³³ Senza entrare in un tema amplissimo che dalla storia spazia alla teologia, alla liturgia, alle sacre scritture, alla devozione, all'arte, ecc., si vedano almeno, G. GUIVER, *Cibo di vita eterna: il tema eucaristico*, in *La civiltà del pane*, pp. 1527-1532; e gli approfondimenti di C. ALZATI, *Considerazioni in margine all'uso del pane nella tradizione rituale ambrosiana*, ivi,

sacerdote trasforma il pane e il vino nel corpo e nel sangue del Signore offerto per l'umanità completato dal sacrificio sulla croce, secondo l'evangelista Luca: «Gesù prese il pane, fece la preghiera di ringraziamento, spezzò il pane (fig. 16), lo diede ai suoi discepoli e disse: *Questo è il mio corpo, che viene offerto per voi. Fate questo in memoria di me*» (Lc 22, 18-19; Mt 26, 26-30; Mc 14, 22-26).

Intorno alla consacrazione del pane e del vino si è articolata la ritualità eucaristica, che è la principale azione liturgica dei cristiani, in cui il pane di frumento è indispensabile per la sua celebrazione e la prima offerta data dai fedeli affinché si possa compiere. Il pane consacrato, per la sua sacralità, è oggetto di profondo rispetto e riguardo nella preparazione, nel trattamento, nella consumazione e nella conservazione. La fondazione di una chiesa prevede, tra le condizioni per la sua erezione, la disponibilità di pane e vino quali provviste necessarie per la regolarità della liturgia, e la dualità di questi elementi ha stimolato la creazione di manufatti di culto e una straordinaria creatività artistica. Il pane e il vino non solo diventano l'immagine più frequente per indicare il necessario per vivere, gli alimenti per la salute del corpo e dell'anima, ma anche per la cura dei malati, per la carità ai poveri e per l'accoglienza ai pellegrini, mentre il ricordo della moltiplicazione del pane costituisce un *topos* nella tradizione agiografica dei miracoli cristomimetici, riprodotto da innumerevoli opere artistiche (fig. 8a, 8b). È quanto accadeva sulla tomba di san Martino a Tours, dove la distribuzione di pane aveva il potere di liberare dai demoni e guarire dalla febbre, o come il pane di san Rocco e accadeva con il pane benedetto: «non si rifiuti di celebrare l'eulogia, cioè di prendere ogni giorno il pane spezzato prima del cibo e ciò in base agli esempi dei padri», recita un testo monastico del IX secolo.

Durante la messa i fedeli prendono il pane consacrato e lo mangiano come gli apostoli durante l'ultima cena. Nella Chiesa delle origini e per buona parte del primo millennio si usava pane lievitato – lo stesso consumato dai discepoli a Emmaus, che riconobbero il Signore nello spezzare il pane (Lc 24, 13-35; Mc 16, 12-13) –, che recava l'idea della vita che agisce trasformando la pasta,

pp. 1617-1628; ID., *Pane, memoria, mistero, nelle tradizioni ecclesiali dell'Italia settentrionale*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XXI, 1-4 (2016), pp. 5-22; come pure per l'ambito storico-artistico, STROPPIA, *Le immagini e gli usi del pane*, pp. 1211-1338; EAD., *Il tema eucaristico nella tradizione artistica medievale*, in *In vino civilitas. Vite e vino nella civiltà d'Europa, dall'antichità all'età moderna: letteratura, storia, arte, scienze*, Atti del convegno internazionale (Potenza, Università degli studi, 11-13 ottobre 2016), a cura di A. Corcella, R. Lucifora, F. Panarelli, Pisa 2019, 287-321.



Fig. 8a. Cordoba, Museo Archeologico, sarcofago del vescovo Lampadio,
Moltiplicazione del pane e dei pesci, particolare delle ceste di pane, 550 circa.



Fig. 8b. Cordoba, Museo Archeologico, sarcofago lapideo,
Daniele nella fossa dei leoni, frammento, secolo IV.

mediante il lievito, come accaduto con la morte e risurrezione di Gesù. Questa consuetudine antichissima continua nella Chiesa orientale che fa uso della particola di pane comune, mentre in Occidente si impiega un'ostia di pane azzimo sull'esempio dell'ultima cena apostolica a Gerusalemme, in cui era proibito l'impiego di pane lievitato essendo la settimana di Pasqua. Nella Chiesa latina questa prassi venne introdotta seguendo la Chiesa armena nel IX secolo e, dopo varie discussioni, divenne regolare nell'XI secolo.

Il pane eucaristico rappresenta l'unità dei fedeli e della Chiesa, ciò malgrado è diventato spesso occasione di dispute e divisioni tra le comunità cristiane; i Padri, gli autori ecclesiastici e i teologi hanno riflettuto a lungo sul pane eucaristico, sulle sue valenze e la forza significativa. Il vescovo Ignazio di Antiochia, un teologo siro martirizzato all'inizio del II secolo, scrivendo ai fedeli di Roma, con una bella immagine martiriale, li esortava a non fare nulla per evitargli il martirio, essendo «il frumento di Dio macinato dai denti delle fiere per diventare pane puro di Cristo» (*Lettera ai romani* 4, 1-2).

Un'arte quella della panificazione che raffigura la vita cristiana nelle parole di Agostino († 430), pastore di Ippona: «questo pane racconta la vostra storia. È spuntato come grano nei campi, la terra l'ha fatto nascere, la pioggia l'ha nutrito e l'ha fatto maturare in spiga. Il lavoro dell'uomo l'ha portato sull'aia, l'ha battuto, ventilato, riposto nel granaio e portato al mulino. L'ha macinato, impastato e cotto in forno. Ricordatevi che questa è anche la vostra storia. Voi non esistevate e siete stati creati. Vi hanno portati nell'aia del Signore, siete stati trebbiati dal lavoro dei buoi: così chiamerei i predicatori del Vangelo. Nell'attesa di diventare catecumeni eravate come grano conservato nel granaio. Poi vi siete messi in fila per il battesimo. Siete stati sottoposti alla mola del digiuno e degli esorcismi. Siete venuti al fonte battesimale. Siete stati impastati e trasformati in un'unica pasta. Siete stati cotti nel forno dello Spirito Santo e realmente siete diventati il pane di Dio» (*Sermo* 299). Il vescovo di Ravenna Pietro Crisologo, vissuto negli anni centrali del V secolo, usa la medesima metafora del pane legandola però a Gesù, «seminato nella Vergine, fermentato nella carne, impastato nella passione, cotto nel forno del sepolcro, condito nelle chiese che ogni giorno distribuiscono ai fedeli il cibo celeste» (*Sermo* 67). I Padri privilegiano immagini di immediata comprensione per i loro uditori, come aveva fatto Gesù spezzando il pane e dicendo «questo è il mio corpo» (fig. 16), ricorrendo al vitto più comune, carico di valore nutritivo, simbolico e spirituale.

Grande scrupolo era riposto nella preparazione del pane eucaristico, nella scelta del grano, nella macinazione e nella cottura. In ambito claustrale, un bell'esempio è presente nei *Decreta* di Lanfranco di Canterbury († 1089): si

seleziona il frumento migliore nel granaio, lo si pone in un sacco di panno pulito e lo si porta al mulino con cura, dove prima si macina del grano per evitare che vi siano altre scorie estranee e poi si tritura il frumento eucaristico. Ricevuta la farina e indossata la cotta bianca con il capo coperto dall'amitto, il sacrestano la mette in un contenitore sigillato all'interno del monastero. Il giorno in cui si fanno le ostie, lui e i suoi aiutanti si lavano le mani e la faccia prima di iniziare, si infilano la cotta bianca e, tranne chi manovra il ferro rovente, si legano l'amitto sulla testa. Uno sparge la farina sul tavolo, mescolandola energicamente con l'acqua fino a ottenere un impasto morbido, un fratello tiene lo stampo di ferro per cuocerla e porta dei guanti protettivi; tutti assistono in silenzio recitando meglio che possono le ore canoniche o i salmi durante la cottura. Soltanto chi maneggia il ferro rovente, se necessario, ordina all'aiutante ciò che serve e a quelli che attizzano il fuoco di ravvivarlo o di andare a prendere la legna secca che occorre.

Poche brevi note anche circa gli usi orientali. Per gli impieghi liturgici, il pane deve essere fresco e lievitato; i pani sono preparati in casa dai fedeli o presso la famiglia del sacerdote. Nella divina liturgia ortodossa (fig. 16a) si adoperano più pani: quello principale destinato alla consacrazione (*prosforá*), che reca impresso il sigillo ICXC NIKA (Gesù Cristo vince), e i pani commemorativi, connessi alla volontà privata di ricordare vivi o defunti in modo speciale. In questo caso, si porta al celebrante un pane diverso da quello da consacrare, da cui il sacerdote stacca una particella e la pone sulla patena sotto il pane eucaristico; al termine della celebrazione l'offerente prende il pane e lo porta a casa, conservandolo nel piccolo altare domestico posto nella stanza più importante della casa verso oriente, accanto alle immagini sacre tradizionali (icone). Queste offerte sono numerose e ben distinte dall'offerta principale – l'unico pane a essere consacrato sull'altare –, dal momento che le particelle commemorative hanno solo una funzione di suffragio e di intercessione.

Senza entrare nella ritualità eucaristica vera e propria, la liturgia bizantina si conclude con la distribuzione ai presenti di un pane benedetto o *antidoron* (ossia il dono fatto al posto di un altro), secondo una prassi affermata dopo il Mille, quale elemento suppletivo della comunione dei fedeli fatta durante la messa, conseguente al crescere della diffusa astensione. Le ragioni di questa prassi sono storiche, teologiche, canoniche, morali e penitenziali, dal momento che per comunicarsi era richiesto il digiuno e l'astinenza sessuale. Di conseguenza, non vi è dubbio che il pane benedetto distribuito (ma non consacrato) era uno strumento di contatto con il sacro e, una volta portato a casa (*eulogia*), poteva essere mangiato da chi non era stato in chiesa o dai malati in una sorta di ideale fraterna comunione.



Fig. 16. Brescia,
Pinacoteca Tosio Martinengo,
Girolamo Romanino,
Cena di Emmaus,
proveniente dall'abbazia
di Rodengo (Bs), 1533.

Fig. 16a. Antidoro preparato
per la Divina Liturgia patriarcale
nel monastero Sretenskij
di Mosca, 2013.

Un altro rito proviene dalla tradizione monastica della *Panaghia*: quando era prevista la celebrazione eucaristica, i monaci andavano processionalmente in refettorio e, recitato il Salmo 144, compivano il gesto dell'elevazione della Tuttasanta (*Panaghia*), ossia del pane offerto alla Madre di Dio (*Theotokos*), che veniva così associata al "mistero del pane", lei che lo aveva portato nel grembo e donato all'umanità. Quando, infine, si celebra un anniversario e si vuole porlo sotto gli auspici celesti, si porta in chiesa una focaccia di pane (*pitta*), affinché il sacerdote compia il rito dei "cinque pani" benedicendoli e recitando una preghiera di intercessione. Prima di restituire il pane ne taglia una porzione e la trattiene per sé, poi il pane benedetto viene portato a casa e consumato in famiglia in segno di festa, di supplica e ringraziamento per i doni ricevuti.

Il pane negli usi monastici

Un posto di riguardo è riservato al pane nelle regole e consuetudini monastiche, quale cibo semplice e comune, adatto a tutti in ogni tempo dell'anno, fonte di comunione, di carità e fraternità, i cui differenti usi si sublimano nei continui rimandi eucaristici. Fatto di frumento o con altri cereali, sia in Oriente che in Occidente, il pane è la base della dieta di eremiti e cenobiti³⁴; Girolamo ricorda che nelle comunità pacomiane alcuni asceti lasciano il pasto «dopo aver mangiato soltanto un po' di pane». Scelta penitenziale – come per Antonio abate († 356) che «si nutriva di pane e sale bevendo solo acqua», degli asceti del deserto egiziano, della Palestina o della Cappadocia che bagnavano il pane secco con olio e acqua –, è l'alimento dei monaci, di uomini e donne che vivevano alla stregua degli angeli. Non importa di quale forma, se lievitato o azzimo, morbido o duro, di cereali poveri o di farina di frumento, può essere preparato ovunque a seconda dei contesti ambien-

³⁴ Per questi aspetti cfr. G. ARCHETTI, "Noli pane satiare". *Il pane sulla mensa dei monaci*, in *La civiltà del pane*, pp. 1663-1704; IDEM, "Solum in pane et aqua abstinere". *L'alimentazione a Fonte Avellana al tempo di Pier Damiani*, in *Fonte Avellana nel secolo di Pier Damiani*, Atti del XXIX Convegno del Centro Studi Avellaniti (Fonte Avellana, 29-31 agosto 2007), a cura di N. D'Acunto, San Pietro in Cariano (Vr) 2008, pp. 179-211; ID., "Panis libra una". *La misura del pane dei monaci*, in *Banchetti e vivande nel Rinascimento a Roma*, a cura di I. Ait, Roma 2017, pp. 135-155; ID., *La misura del pane dei monaci*, in *Il cibo: salute, cultura, piacere e tormento*, Atti del Meeting «Le due culture», IX edizione (Ariano Irpino, 6-10 settembre 2017), Ariano Irpino (Av) 2018 (Le 2 culture, 6), pp. 57-70.

tali e geografici, ma diventa un pericolo se assunto con ingordigia. È metafora del cibo celeste se riferito all'eucaristia: nutrendo il corpo raffigura il vitto spirituale che procura la vita vera, apparecchiato sulla tavola simboleggia il banchetto divino che viene dal cielo, ricevuto in dono e santificato col segno della croce non reca nocimento, come nel fallito tentativo di velenificio di san Benedetto con un pane avvelenato.

La pluralità dei suoi usi è esemplificata dalle *Vitae* dei Padri del deserto: alimento quotidiano è preparato direttamente dai monaci, viene assunto nei momenti conviviali e dato come carità, privarsene esprime i gradi dell'ascesi e, sotto le specie sacramentali, è un'arma potentissima per combattere il maligno, oltre che prova di ortodossia contro i rischi ereticali. Cesario di Arles († 542) ricorda alle monache della Gallia che i doni di "pane benedetto" vanno autorizzati dalla superiora e ammonisce i fratelli che l'uomo «non vive di solo pane» (Lc 4, 4) per giustificare il significato del silenzio durante i pasti. Infatti, «mentre il cibo ristora il corpo, la lettura sazia l'anima», commenta Valdeberto di Luxeuil († 670) chiosando Agostino, ma poi autorizza le sorelle di Eboriac a rompere il silenzio a tavola nei giorni di festa. Prescrive loro di fare a turno, tre o quattro per volta, quando infornano il pane, principio di mutuo soccorso valido anche per i monaci; «nel cucinare e nel cuocere il pane dev'esserci la collaborazione di tutti – si legge negli *Statuta* dell'abbazia di Murbach del secolo IX –, sia di coloro che hanno l'incarico settimanale, sia degli altri, e ad essi offrano aiuto i novizi e quanti manovrano i mantici, fino a quando entro il suddetto intervallo di tempo saranno stati scelti per questo dei monaci, i quali compiano alternativamente questo lavoro anno per anno».

Un impegno oneroso anche per gli anacoreti orientali, presso i quali si panificava di rado. Il padre Amoe, nel IV secolo, dopo aver cotto cinquanta *artabe* di pane nel deserto egiziano, dovette abbandonare tutto e fuggire per mettersi in salvo di fronte al pericolo dei predoni. Aveva impastato una gran quantità di farina che bastava per tutto l'anno, l'aveva ridotta in forme e fatta seccare al sole per conservare il prodotto, mangiarlo nei mesi successivi e distribuirlo ai poveri, evitando così che si deteriorasse. Un pane biscotto non lievitato, durissimo e nero, mangiabile solo dopo essere messo a bagno a lungo in acqua e oliato. Teodoro di Ennaton, invece, da giovane aveva abitato nel deserto alessandrino, una volta si recò al forno per cuocere due pani e vi trovò un fratello che voleva fare del pane, ma non aveva nessuno che gli dava una mano. «Lasciai allora i miei pani per aiutarlo», disse. «Ma, appena fui libero, giunse un altro fratello, e ancora gli diedi una mano e feci i pani. Quindi ne giunse un terzo e feci lo stesso, così per tutti quelli

che venivano: feci così sei informate di pane. Infine, quando non venne più nessuno, feci i miei due pani».

Assai dettagliati gli ammonimenti di Pacomio ai monaci della Tebaide egiziana nel preparare il pane e prima di recarsi al forno, «ad furnum vel ad clibanum» (*Praecepta*, 116), dove il numero di capitoli ne conferma il peso alimentare (*Regolamenti*, IV, 39-54). Tutti, anziani e novizi, erano impegnati «con timore di Dio e grande discernimento» a panificare; lo facevano rispettando il silenzio, pregando in cuor loro o «recitando con gravità la Parola di Dio» e quando dovevano dire qualcosa battevano sulla tavola, sulle assi di legno o sulla madia. Nei locali del forno e dove si impastava non si doveva assaggiare nulla, né era permesso prepararsi del pane o delle focacce, ma ogni cibo si prendeva in comunità all'orario stabilito, anche quando il lavoro era faticoso e il caldo della giornata opprimente; nel caso dei malati le focacce passavano attraverso l'infermeria ed era l'infermiere a stabilire quanti e quali pani dare. L'impasto avveniva la sera prima in un locale attiguo al forno, il capo panettiere chiamava gli incaricati e distribuiva loro una madia ciascuno, dell'acqua e uguale quantità di farina in una cesta, macinata in precedenza; poi, battendo con la mano sulla madia, impartiva il comando: *Impastate!*, e si iniziava a panificare.

Farina e acqua erano poste con delicatezza nella madia «per non spargere polvere, né bagnare la cesta» e, non appena l'impasto era pronto, si aggiungeva il lievito. Terminato il lavoro, si lavavano le madie e l'acqua di risulta, mista agli avanzi di pasta e farina, serviva a nutrire i maiali. Al mattino, dopo la lievitazione, in preghiera si portavano i pani su delle assi in panetteria e gli addetti al forno procuravano la legna, accendevano il fuoco e lo attizzavano senza sprechi, facendo attenzione alla cottura dei piccoli pani ed evitando che bruciassero diventando immangiabili. Il pane era dato a pranzo e a cena³⁵; consumato il pasto di mezzogiorno, non ne veniva più assunto fin dopo la preghiera, al termine della quale l'incaricato di distribuire i piccoli pani ne metteva una certa quantità nel cesto comune, con ac-

³⁵ Il regime alimentare, come osserva Girolamo, per chi era in buona salute prevedeva il digiuno due volte alla settimana, il mercoledì e il venerdì, eccettuato il tempo di Pasqua e di Pentecoste, «gli altri giorni, quelli che vogliono mangiano dopo mezzogiorno e anche a cena si prepara il pasto per chi è affaticato, per i vecchi, i bambini e nei periodi di gran caldo. Alcuni, la seconda volta, mangiano poco, altri si accontentano di un pasto solo, del pranzo oppure della cena; alcuni se ne vanno dopo aver mangiato soltanto un po' di pane. Mangiano tutti insieme. Chi non vuole andare a tavola riceve nella sua cella un po' di pane, acqua e sale, per uno o due giorni come vuole» (nei *Praecepta* di Pacomio, si veda la *Prefazione* di Girolamo, 5).

canto del sale, in modo che «chi voleva mangiarne potesse prenderne» con le mani senza scegliere, assumendolo lì oppure a tavola una volta ammorbido. La panificazione, infatti, avveniva raramente e le dure gallette – «i tebanî fanno dei pani che si conservano anche per un intero anno», si legge nella *Vita di Antonio* (12, 4) – andavano immerse nell'acqua per renderle commestibili, mentre gli addetti alla cucina si premunivano di non lasciarle troppo in ammollo affinché non si guastassero (*Regolamenti*, II, 22).

Si trattava di pane secco e ben cotto, anche se vi erano pani dolci, focacce e preparati speciali per i malati; dal punto di vista dietetico precisa però che «il pane ben cotto e bianco è più saporito del pane dolce, perché questo appesantisce maggiormente il cuore». Circa i piccoli pani, infine, nei *Precetti* si ordina di darne «ai prepositi delle case perché li distribuiscano a quanti non vogliono mangiare insieme agli altri perché dediti a più rigorosa astinenza, si dovrà vigilare che non siano dati a nessuno per favoritismo, nemmeno a chi parte per un viaggio. E non li si metterà davanti a tutti, ma quando vogliono mangiare li si distribuirà nelle celle con ordine e con essi non si mangi nient'altro che del sale» (*Præcepta*, 79). Intinto o unto con l'olio era più appetibile e nutriente.

In Occidente i principali rimandi normativi sono contenuti nella regola del Maestro (RM) e in quella di Benedetto da Norcia (RB), entrambi relativi a comunità dell'Italia centrale del V-VI secolo. Il Maestro, dopo aver biasimato l'ingordigia del monaco girovago, affamato persino delle briciole (RM 1, 20), ricorda che gli incaricati della cucina sono puniti con la privazione del pane quotidiano se non svolgono con scrupolo il loro compito (RM 19, 15-16); che a loro spetta apparecchiare il refettorio e dare le razioni di pane a tutti, prendendole dal «cesto messo sulla tavola dell'abate», il quale le benedice prima di distribuirle (RM 21, 13; 23, 1-14); che al termine del pasto si raccolgono le molliche rimaste e si mettono in un recipiente per cucinarle a fine settimana, con farro e uova, in una pietanza data a tutti alla stregua del pane eucaristico (RM 23, 34-37). Il Maestro stabilisce, inoltre, che «una mezza pagnotta di una libbra bastava a ciascuno per la giornata» e quando i pasti erano due, a mezzogiorno e la sera, un terzo di quel pane lo si metteva da parte per la cena (RM 26, 2-3).

La regola benedettina parla del pane in tre contesti: per concedere agli inservienti della cucina un po' di pane e vino prima del pasto (RB 35, 12-13); per dare al lettore un po' di pane e vino (*mixtus*) quando legge in refettorio mentre i fratelli sono a tavola che mangiano (RB 38, 10) e circa la quantità di cibo per ciascuno a pranzo e a cena (RB 39, 4-5). I primi due passi sono complementari perché indicano la possibilità di un supplemento

energetico di pane e vino per quanti svolgono dei servizi quando la comunità è a tavola e alleviare il peso del loro digiuno, dal momento che mangiano solo quando gli altri hanno terminato. In quello del lettore si spiega che ciò accade «per rispetto della comunione», ossia «per non vomitare il sacramento» precisa il Maestro da parte sua (RM 24, 14), dal momento che i fratelli andavano a pranzo digiuni dal giorno precedente, dopo essersi comunicati durante la messa, quel pane e vino ripulivano la bocca da eventuali residui sacramentali, evitando che venissero espulsi leggendo o cantando.

Per la quantità del pane quotidiano, va precisato che le misure antiche e medievali differivano da un luogo all'altro; tuttavia, in base agli usi di Montecassino, fatti risalire tradizionalmente a san Benedetto, la «libbra di pane» abbondante in età carolingia corrispondeva a una pagnotta di circa 800 grammi a testa. Giovanni Cassiano († 435) ricorda che agli eremiti e cenobiti d'Egitto erano concessi due pani d'orzo al giorno del peso complessivo di una libbra scarsa (poco più di 300 grammi); la *Regula Magistri* stabiliva un'analogia quantità da dividere in tre *quadrae*, cioè in tre pezzi, e anche Colombano († 615) parla di «un piccolo pane di mezza libbra». Nel pieno medioevo Pietro il Venerabile († 1156) riferisce che a Cluny vi erano tre unità di misura: una piccola per gli ospiti, una maggiore per i monaci e una terza più grande per la Quaresima, ma a causa delle lamentele dei suoi monaci per il «pane insufficiente, piccolo, nero e di crusca», dispose che la libbra claustrale di ogni giorno fosse tutto l'anno quella quaresimale.

Il pane fresco prima di essere distribuito veniva benedetto con un breve rito dal sacerdote, che stava in piedi al centro del refettorio, pronunciando le parole: *Benedici, o Signore, questa creatura del pane*, a cui si rispondeva: *Rendiamo grazie a Dio*. Se il pane fior di frumento era simbolo eucaristico e compare sulle mense monastiche, nella solitudine del deserto pietanza degli eremiti era soprattutto d'orzo, di *mixtura*, di crusca, di segale, di farro o di spelta, dal caratteristico colore scuro; fresco, secco, di piccole o più grandi dimensioni, lievitato o azzimo, era mangiato tutto l'anno. A Cluny spettava al mugnaio e al fornaio assicurarsi che il pane fosse ottimo, procurare la legna nel bosco con gli asini, selezionare la quantità di farina, trasportarla dal granaio al mulino e al forno, mentre un fratello dirigeva le attività del granaio di cui teneva le chiavi. Prima di impastare si lavavano le mani, durante la lavorazione si asciugavano il sudore e si pregava mentalmente per evitare che la saliva finisse nell'impasto, mentre i *pueri oblati* – cioè, i ragazzi affidati alle cure dei monaci – non dovevano toccare la farina. Se il pane veniva male o i fornai commettevano degli sbagli, erano sottoposti a disciplina, privati della razione di pane e vino, denudati e bastonati.

Nelle consuetudini cluniacensi il linguaggio muto dei segni conferma la circolarità della forma del pane e informa su quello di farina cotto in acqua, di segale detto *turta*, su cui si tracciava un segno di croce per dividerlo, e sulla *tortula* fatta nelle feste con uova e farina. Altri prodotti della panificazione, dolci e salati, erano confezionati con farina di miglio e diversi cereali, come le sottili *oblatae* o *nebulae* (cialde), le paste ripiene (di carne, pesce, verdure, formaggio o miele), quali *fladones*, *artocreae*, *crispelle*, *rufaele* e *turtelli*, detti dai tedeschi *cratoni*; il pane era custodito *sub serracula* e portato in refettorio all'ora stabilita; quello avanzato messo nelle ceste dagli oblato e donato ai poveri. A Fonte Avellana si consumava il pane nero, di semola o di crusca, lievitato o azzimo, insieme a focacce e frittelle, salate e dolci; a Camaldoli si cucinavano pan biscotto, azzimo e lievitato, torte di miglio (*migliaccio*), pasta di frumento (*granelli*), di farro, frittelle e lasagne, mentre a Montecassino per San Nicola si faceva un pane speziato con lo zenzero (*zinziberatum*), a Natale e Pasqua delle ciambelle di grano (*crustulis*) e pan pizza (*panis piczias*) ogni volta che si voleva, oltre a pane bianco (*albus*) e farcito (*grassus*). Abelardo († 1142) consiglia di evitare «di pulire e detergere le mani e i coltelli con i pezzi di pane avanzati e destinati ai poveri, perché in questo modo si risparmiano le tovaglie ma si sporca il pane dei poveri»; il pane non si mangiava caldo, ma solo se cotto da almeno un giorno, secondo una prassi ascetica coerente con l'orario claustrale e le norme alimentari del tempo.

Nei cenobi medievali, pane e vino, oltre a essere una razione supplementare, costituivano la colazione per oblato, un supporto dietetico per i malati e quanti subivano un salasso, una costante nell'accoglienza degli ospiti, un segno di carità nei momenti conviviali e nel tempo della fatica fisica, ma anche oggetto di privazione per chi commetteva qualche colpa. L'assistenza a poveri e pellegrini, infine, si concretizzava attraverso l'elargizione di pane e vino; quanto avanzato a Cluny era raccolto dall'*elemosynarius* in capienti ceste e vasi vinari al centro del refettorio; negli usi dell'abbazia inglese di Eynsham si donava pane e *cervisia* (birra) e in quella fiamminga di Affligem il sacerdote nel XIII secolo poneva sulle ginocchia del povero il pane e la coppa di vino. Lo stesso significato assumeva la carità distribuita ogni giorno alla porta abbaziale, quella liturgica del giovedì santo – come avveniva nell'abbazia di Santa Giulia di Brescia secondo il rituale monastico³⁶ –, quella

³⁶ In proposito G. ARCHETTI, *De mensura potus. Il vino dei monaci nel medioevo*, in *La civiltà del vino. Fonti, temi e produzioni vitivinicole dal Medioevo al Novecento*, Atti della VII Biennale di Franciacorta (Monticelli Brusati - Antica Fratta, 5-6 ottobre 2001), a cura

legata alle celebrazioni festive o alla commemorazione dei defunti, mentre i monaci di San Massimino di Treviri davano alle puerpere, per il periodo del travaglio, un pane bianco e un quartino di vino in onore della vergine Maria. Un'origine devozionale, infine, come suggerisce la forma a braccia (*brachia*) intrecciate con richiamo trinitario, ha il pane *Brezel*, termine attestato nel XII secolo in area tedesca; un prodotto del tempo pasquale, dolce o salato, a base di farina, acqua, sale preparato in vario modo.

Il pane di frumento produce buona carne e buon sangue

La tesi secondo cui il predominio del frumento viene meno con la caduta dell'impero romano a vantaggio dei cereali minori, e in particolare della segale, va contestualizzata e ridimensionata (fig. 9). La crisi agricola altomedievale è solo un aspetto delle trasformazioni che segnarono la fine di un'epoca e l'inizio di un'età con schemi sociali e organizzativi frutto di una lenta e contrastata sperimentazione, dove pure i bisogni alimentari primari riflettevano la modificata realtà e le difficoltà culturali³⁷. Se nella tarda età imperiale il pane restava il cibo più diffuso al posto di farinate e polente, relegate nelle fasce più basse della popolazione, l'affermarsi di stili di vita più austeri, come quello monastico, alternativi all'*otium* nobiliare nelle grandi ville rustiche, comportò un rinnovato interesse per i cibi più umili. Nell'ascesi anacoretica, infatti, la scelta di alimenti semplici e non ricercati, fra cui i cereali poveri impastati con acqua, poco olio variamente preparati, era un segno di sobrietà evangelica e di rifiuto delle tradizioni pagane³⁸. Percorsi dietetici che, marcando un'appartenenza nuova, si incrociavano con gli usi differenti di genti forestiere venute da lontano.

Nella lettera che il medico greco Antimo († 534) manda al re merovingio Teodorico (*De observatione ciborum*) mette in guardia il sovrano dall'appa-

di G. Archetti, con la collaborazione di A. Baronio, R. Bellini, P. Villa, Brescia 2003, pp. 293-294; F. Dell'Oro, *Il vino nella liturgia del Medioevo*, ivi, pp. 453-456.

³⁷ Per il contributo proveniente dall'età medievale si vedano i saggi di G. Pasquali, F. Pucci Donati, J. Montoro i Maltas, A. Orlandi, B. Figliuolo, A. Giuliani, J. Clemente Ramos, G. Gandino, C. Azzara, A. Riera i Melis, P. Dalena, A. Di Muro, E. Martín Gutiérrez, R. Greci, P. Chiesa, S. Gavinelli e C. Urso, in *La civiltà del pane*, cit.

³⁸ G. ARCHETTI, *Mite iugum Domini. Paolino di Nola e l'esperienza monastica*, in *Paolino, Nola e il Mediterraneo*, Atti del Convegno internazionale (Napoli, 10-11, 17-18 maggio 2021), a cura di T. Piscitelli, C. Ebanista, Napoli 2024 (Strenae Nolanae, 13), c.s., pp. 323-344.

rente salute delle popolazioni che si nutrivano di carni crude e sanguinolente – offrendone uno spaccato sociale – rispetto a quelle che si cibavano di cereali e di pane bianco fermentato, ben cotto e fresco perché più digeribile, al contrario dell'impasto non lievitato che appesantiva lo stomaco. Al re ariano Genserico († 477), invece, un suo eroico comandante contrappone la fede cattolica paragonandola al pane bianchissimo della sua tavola: per dare a quel pane un tale grado di purezza si è setacciata la farina dalla crusca, impastata con acqua e messa in forno affinché prenda il colore candido e un gusto gradevole. Il modello di fondo restava il medesimo, ma il contesto cambiava profondamente. Si continuava a seminare la terra, a macinare i cereali e a panificare, benché in quantità inferiore, secondo i bisogni di una popolazione ridotta di numero, privata della forza lavoro servile e di città che non assorbivano le eccedenze delle campagne, di villaggi sparsi dalla vita spesso effimera, dove i campi coltivati erano framezzati da boschi, pascoli e incolti diventati improduttivi perché non servivano più.

L'idea che nell'alto medioevo il pane non solo non era bianco ma non connotava più la dieta, in particolare dei contadini, va riconsiderata e sfumata. La base alimentare restavano i cereali, assunti sotto forma di pane o zuppe, ma erano privilegiati quelli più rustici e adatti ad ambienti marginali – come orzo, spelta, farro, miglio, panico e sorgo – in un quadro di sussistenza attento alla quantità più che alla qualità; per garantire la sicurezza alimentare in città gli ostrogoti mantennero gli *horrea* romani dove immagazzinare i cereali da distribuire alla plebe. Nella scala alimentare superavano il grano che rimaneva in posizione apicale nelle diete dell'aristocrazia, mentre la famiglia contadina che lo produceva tendeva a cederlo o scambiarlo con altri beni in ragione del suo alto valore. Le fonti non permettono di stabilire quanta disponibilità vi fosse di farina di grano duro (*similago*) e di grano tenero (*siligo*); nel capitolare di Francoforte (794) si ricorda che il pane migliore è quello di frumento, seguito a distanza da quelli di orzo, segale e avena, ma quello *de mixtura* rappresentava un accettabile compromesso in caso di scarsità della materia prima; si limitava l'eccesso dei prezzi, si disciplinava la regolarità dei pesi nella vendita del grano e del pane e si interveniva a favore dei servi perché non perissero di fame (*Capitularia* 28, 4).

A Ravenna, alla corte del re ostrogoto Teodorico († 526), vi era un capo panettiere alla guida del collegio dei fornai regi, figura che torna anche in altri contesti come quelli franchi e visigoti; il suo compito era quello di seguire il sovrano negli spostamenti provvedendo allo stoccaggio della farina, delle madie per impastare, dei forni per la cottura e del personale qualificato per tali mansioni. Al tempo di Carlo il Calvo († 877), poi, un altro compito

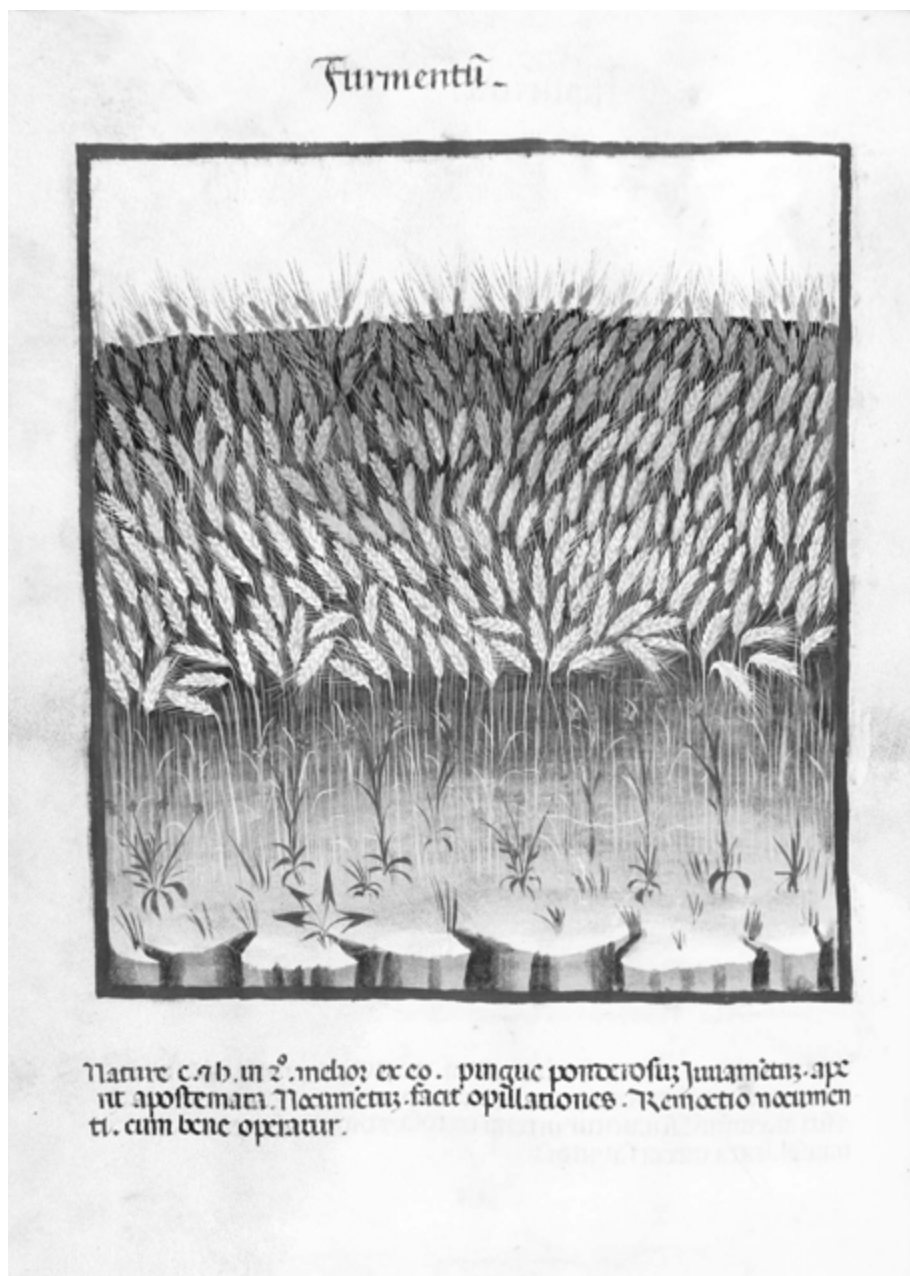


Fig. 9. Roma, Biblioteca Casanatense, ms. 4182, Tacuinum sanitatis,
Campo di frumento, f. LXXVIII, secolo XIV.

era la sorveglianza dei funzionari pubblici che vigilavano sulla vendita del pane in città, nei villaggi e presso i monasteri affinché si rispettassero le giuste misure e impedissero adulterazioni. Vi erano tre tipologie di prodotto: il pane di corte, il pane venduto al mercato e quello abituale fatto in casa dalle donne, anche se meno documentato. Lo riferisce Gregorio di Tours († 594) quando, per condannare il mancato rispetto del precetto festivo, segnala l'abitudine di alcune *mulieres* di fare il pane il sabato dopo il tramonto e la domenica: macinano, spostano fascine, appiccano il fuoco, impastano e infornano, opere per le quali sono punite a fare penitenza. A Norcia, il prete Santulo trovò miracolosamente una candida pagnotta nel forno dove avevano appena panificato le donne del luogo, mentre gli anacoreti facevano il pane sulla pietra, in contenitori di terracotta o sotto la cenere, impastando la farina d'orzo e cuocendola in piccoli pani, come santa Monegunde nella solitudine della sua piccola cella touronense dopo la metà del VI secolo.

Gli interventi legislativi altomedievali, a differenza di quelli statutari comunali e moderni, sono del tutto marginali e connessi a disposizioni generali. Ciò indica che la panificazione era soprattutto domestica e la maggior parte della popolazione ne mangiava senza disdegnare di assumere i cereali anche in altri modi (farinate, polente, minestre) e misture. Le norme riguardano la tutela delle infrastrutture per la macinazione, cioè i mulini tradizionali e ad acqua, colpiscono i danneggiamenti, i furti e gli abusi, tutelano le colture agricole dai danni da ruberie e devastazioni, fissano il giusto compenso per chi opera al forno e autorizzano le donne a panificare anche presso le corti regie. Il termine pane non compare quasi mai se non nelle leggi ecclesiastiche per sanzionare comportamenti sbagliati con periodi di digiuno a pane e acqua, dove la *buccella* d'orzo (non di frumento) aveva un carattere squisitamente penitenziale. Nel *Capitulaire de villis* si fissano le norme igieniche per i panettieri che producevano la semola per la corte, i quali avevano licenza di vendere il pane, precisando – qui come altrove – i regolamenti della loro professione, la vendita al giusto prezzo, quantità e senza contraffazioni. La diversità gerarchica è ben esplicitata dal compenso dei *missi dominici* in visita ad una parrocchia o ad un monastero: 40 pani ad un vescovo, 30 ad un abate (*Capitularia regum Francorum* 141, 170, 189).

Dopo il Mille, in seguito allo sviluppo socioeconomico, complice il miglioramento delle condizioni climatiche – che si manterrà sino ai primi anni del XIV secolo –, gli investimenti per ampliare i coltivi e le aree cerealicole diventano sempre più consistenti. La crescita delle città e dei loro abitanti sollecitava la provvista di cereali, la cui mancanza poteva causare rivolte politicamente pericolose. I provvedimenti annonari erano importanti e con-

tinuativi, poiché da loro dipendeva la tenuta dei conti pubblici e la prosperità urbana; ne sono un esempio i dispositivi statutari che si concentrano sulla fabbricazione ma soprattutto sul commercio e la vendita al dettaglio, cespiti di entrate fiscali continuative. Gli aspetti disciplinati sono sempre i medesimi e lo saranno anche in età moderna: la produzione e circolazione dei cereali, la loro vendita al giusto peso, la panificazione senza alterazioni, la calmierazione dei prezzi, il commercio al mercato e in taverna, la lotta alle speculazioni e all'indigenza. I collegi professionali che riunivano i fornai erano gruppi di pressione che operavano negli interessi della categoria e indirizzavano, quando possibile, l'azione del legislatore in materia fiscale e annonaria. Il pane bianco restava prerogativa dei ricchi, quello scuro di rustici e meno abbienti (fig. 10, 11, 12).

La presenza di mulini signorili o pubblici era garanzia di funzionamento collettivo e insieme una forma di dipendenza, come quella dei forni comuni. La miniatura trecentesca del *Tacuinum sanitatis* della Biblioteca Casanatense di Roma mostra una *fornaria* impegnata a infornare il pane con una lunga pala, accanto a due dame che recano al medesimo forno il loro pane da cuocere (fig. 13); le distingue l'abbigliamento, semplice nel primo caso e aristocratico nel secondo, che rivela la loro differente estrazione sociale. Per tutto il medioevo le donne partecipano alla semina, alla mietitura, alla raccolta dei covoni e alla battitura sull'aia, ma la molitura dei cereali e preparare il pane – che spesso vendono al dettaglio (fig. 14) – è una loro mansione, anzi per il mercante fiorentino Paolo da Certaldo († 1370) la prima competenza di ogni giovane donna è «fare il pane». Nel *Decretum* del vescovo Burcardo, poi, un penitenziale dei primi dell'XI secolo, si registrano alcune commendevoli pratiche: «Anche tu», chiedeva il confessore alla penitente, «ti sei comportata come alcune donne? Spogliatesi, si cospargono il corpo di miele e ripetutamente si rivoltano su un lenzuolo steso per terra e tappezzato di chicchi di grano: raccolgono poi con grande cura quelli che rimangono appiccicati al loro corpo e li pongono nella mola che fanno ruotare in senso antiorario per ricavarne farina, con questa poi impastano un pane che danno da mangiare ai loro mariti perché perdano vigore»; e viceversa: «anche tu ti sei comportata come quelle donne che si prostrano con la faccia a terra e, denudate le posteriori, vi fanno impastare un pane che, cotto, danno da mangiare ai loro mariti perché siano più focosi nell'amarle? Se lo hai fatto, farai due anni di penitenza a pane e acqua» (*Decretum* 5).

La tradizione scientifica, infine, sulla diversità delle cose e la bontà dei cibi, raggiunge una delle più alte sintesi cristiane nell'opera della monaca Hildegarda di Bingen († 1197), che nel *Liber creaturarum* riunisce le conoscenze

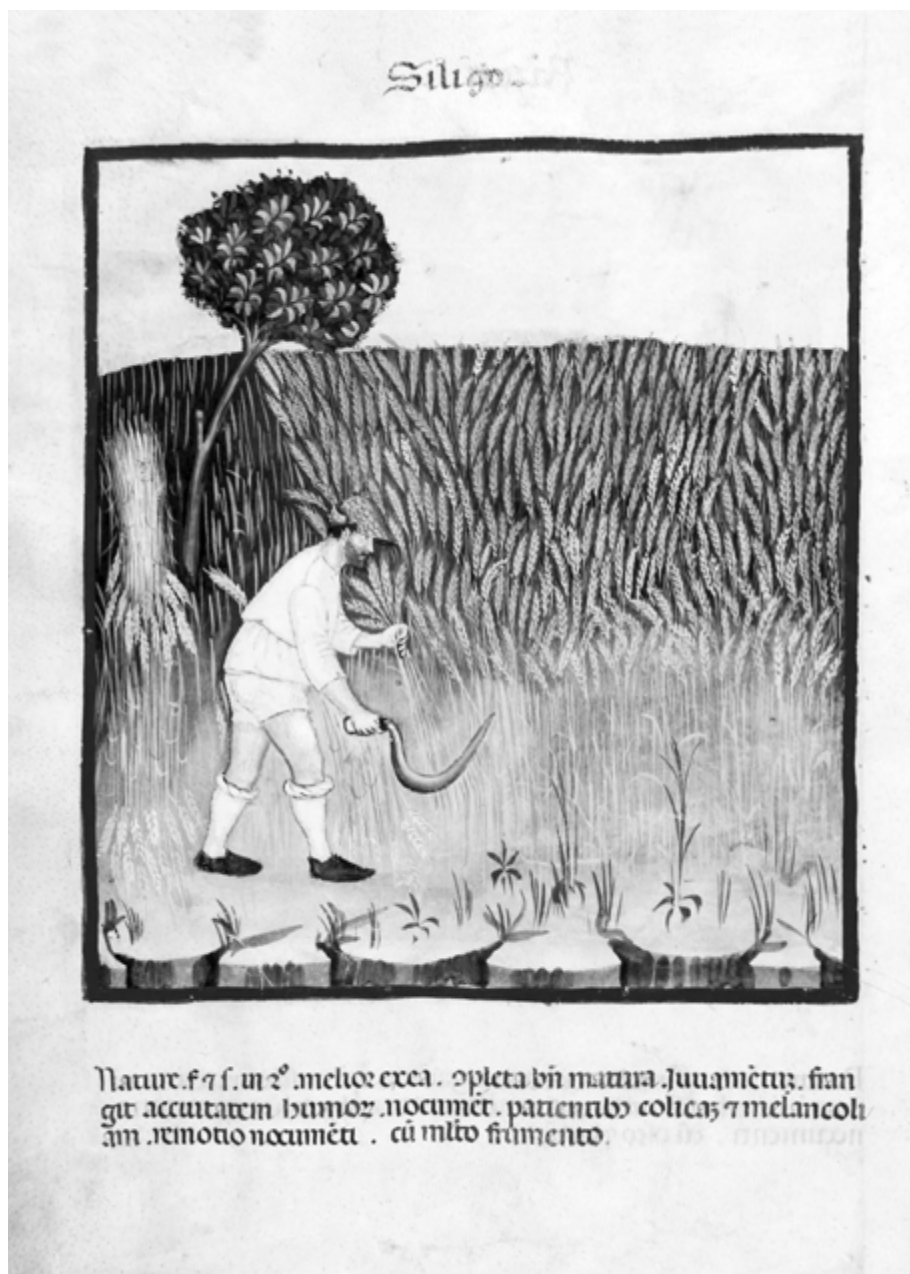


Fig. 10. Roma, Biblioteca Casanatense, ms. 4182, Tacuinum sanitatis,
Mietitura del grano (siligo), f. LXXXVI, secolo XIV.



Fig. 11. Roma, Biblioteca Casanatense, ms. 4182, Tacuinum sanitatis, *Battitura della spelta*, f. LXXXVII, secolo XIV.



Fig. 12. Roma, Biblioteca Casanatense, ms. 4182, Tacuinum sanitatis,
Cottura della farina di semola per il pane bianco (Panis de simila idest panis albus),
f. CXIX, secolo XIV.

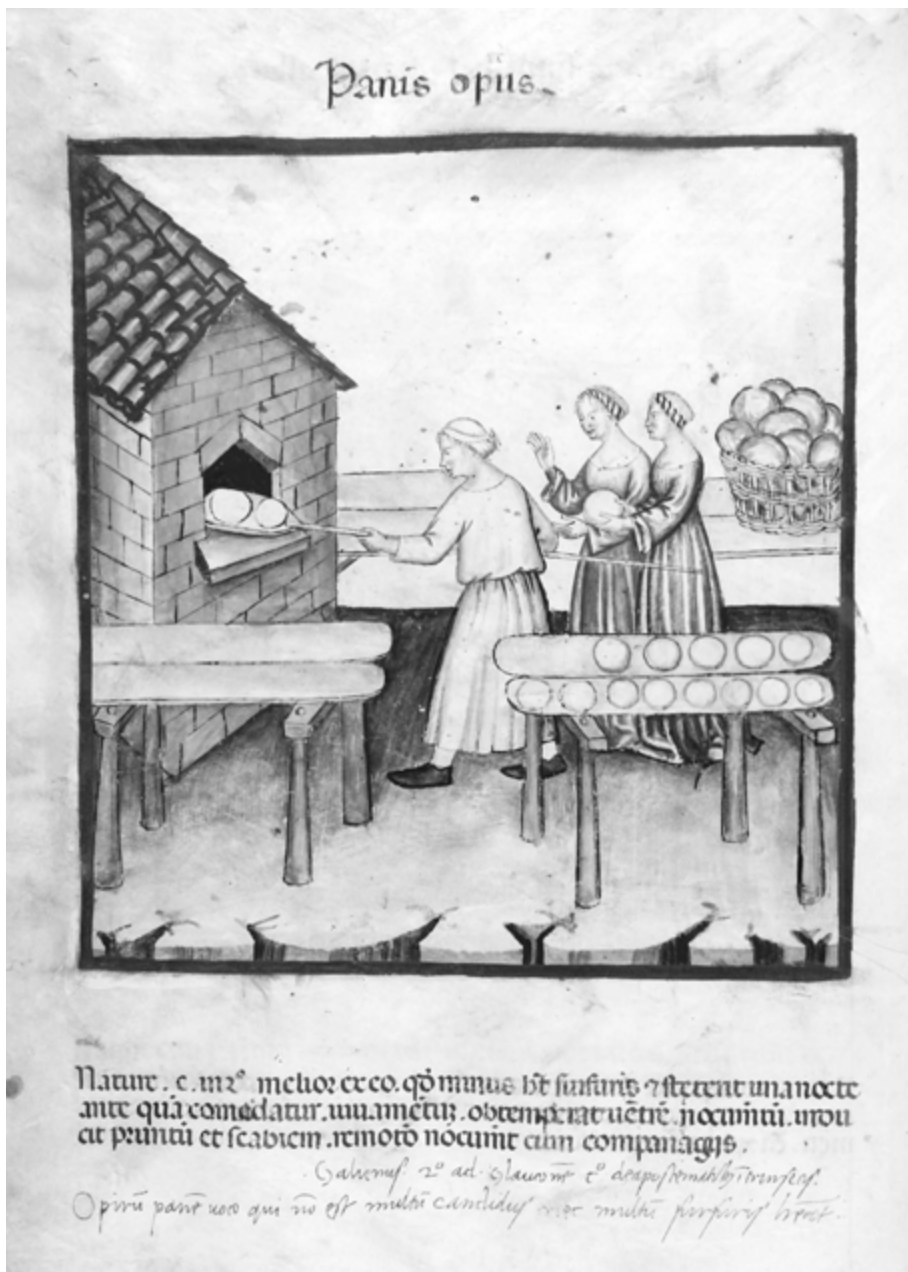


Fig. 13. Roma, Biblioteca Casanatense, ms. 4182, Tacuinum sanitatis, *Fornaia che cuoce il pane*, f. CXX, secolo XIV.



Fig. 14. Paris,
Bibliothèque Nationale
de France,
ms. Latin 920, f. 15r,
Libro d'Ore
di Louis de Laval,
*Forneria con impasto,
cottura e vendita
del pane*,
secolo XV
(particolare).

e i principi nutrizionali prima delle invenzioni chimico-biologiche moderne. «Il frumento è caldo e ricco di frutto – scrive, ponendolo al primo posto fra le piante utili –, al punto che non gli manca nulla: quando dal frumento si ricava la farina pura, il pane fatto con quella è buono per i sani e per i malati e fornisce buona carne e buon sangue. Tuttavia, se dalla farina si estrae la semola e con quella si fa il pane, quel pane è meno nutriente rispetto a quello con la farina pura, poiché la semola perde alquanto le sue proprietà e provoca nell'uomo più umore livido rispetto alla farina pura di frumento» (I, 1). E precisa: «chi cuoce il frumento lasciando i chicchi interi, senza tritarli alla mola, e lo mangia come qualsiasi altro cibo, non ne ricava buon sangue né buona carne ma umore liquido, al punto da digerire a stento».

Al secondo posto nella scala nutrizionale pone la segale, che è calda, ma meno del frumento, benché abbia numerose proprietà. «Il pane che se ne ricava è buono per le persone sane e le rende forti; è buono anche per le persone grasse, poiché fa dimagrire le loro carni, pur rendendole vigorose. Non è invece indicato per coloro che hanno lo stomaco freddo e ne soffrono molto, poiché la loro debolezza non permette di digerirlo: provoca in loro un'abbondante tempesta di umori per cui lo digeriscono a stento» (I, 2). Segue l'avena, anch'essa di natura calda, alimento adatto alle persone sane che produce in loro animo gioioso, intelligenza limpida e un colorito corporeo. «Per coloro che sono un po' deboli è buona da mangiare, sia come pane sia come farina, e non fa male. Invece per coloro che sono molto malati e freddi non è adatta, poiché richiede continuamente calore: se un ammalato mangia del pane o della farina d'avena, quelli si coagulano subito nel suo intestino e generano dell'umore livido senza dargli energie, poiché sono freddi» (I, 3).

Al contrario delle precedenti, l'orzo è ritenuto meno efficace perché freddo; «se lo si mangia nel pane o come farina, fa male sia ai sani che ai malati. Un rimedio salutare per chi è privo di forze può essere di cuocere l'orzo nell'acqua, versarla in una botte e farvi il bagno fino al completo ristabilimento, quando il corpo ternerà florido e in salute; inoltre, chi è tanto grave da non poter mangiare il pane «prenda dell'orzo e dell'avena in eguale quantità, aggiunga un po' di finocchio, e faccia cuocere il tutto nell'acqua. Dopo la cottura faccia filtrare quel succo attraverso una benda e lo beva sotto questa forma anziché mangiare il pane: lo faccia fino a che non troverà le forze» (I, 4). Anche la spelta (gran farro) è valida, «calda, grassa e piena di virtù, più dolce degli altri»; produce buona carne e buon sangue mettendo allegria e in qualunque modo si mangi, «nel pane o in altri cibi, è gradevole» (I, 5). Il miglio invece è freddo e solo leggermente caldo, non nutre, serve

soltanto a riempire lo stomaco e a calmare la fame, «è quasi un'erbaccia e non è buono per l'uomo» (I, 9). Lo stesso vale per il panico, freddo, di moderato calore e poco nutritivo, anche se preferibile al miglio perché non fa male, né provoca cattivi umori e malattie (I, 10).

Infine, ancora dal punto di vista dietetico, il medico padovano Michele Savonarola († 1468), nel suo *Libreto de tutte le cosse che se magnano*, stampato a Venezia nel 1515, rileva che vi sono tre tipi principali di pane, a seconda del loro apporto nutritivo, della digeribilità e del maggiore o minore contenuto di crusca. Innanzitutto, quello «de fior de fromento, poi de mezzano con molta remola (*crusca*) e il terzo cioè con poca remola. El primo è temperato, bono e avantazado: pan da principi e da gran maestri»; esso è «di bon fromento, ben cotto, ben levato, che purgato sia de li suoi mali vapori»; il secondo è «con molte remole», per questo «è molto grave da padire (*digerire*)» e più adatto a «stomachi caldi e forti e specialmente in quantità». Il terzo è quello della gente comune «con poche remole e questo tale è più greve da padire che il primo e men chel secundo».

Tipi di pane tra cultura islamica e Asia centrale

Se nel Vicino Oriente la cerealicoltura risale alle prime comunità umane, con la nascita e l'espansione dell'islam nella penisola araba prende avvio un cambiamento destinato a influenzare stabilmente l'intera area³⁹. Per il contesto geografico e culturale anche il mondo arabo conosce una varietà di concetti e tradizioni riguardanti il pane legati alle società preislamiche, ma è con Maometto († 632) che si amplifica, confermandone la centralità alimentare. Lo testimonia l'uso linguistico di designare il pane col medesimo termine dialettale '*esh*' (dall'arabo '*aysh*') con cui si indica la vita, a sottolinearne la pregnanza. Nel Corano il termine pane ricorre una sola volta, con il lemma *khubz*, a proposito della profezia di Giuseppe e del sogno del panettiere reale (Cor 12, 36), senza però che il termine riceva una significativa esegesi successiva, salvo nel caso in cui la parola *khubz* è sostituita con *tharid*, ossia un piatto molto popolare e preferito dal profeta – secondo Al-Bukhari († 870), autore della più ampia raccolta di *ḥadīth* del-

³⁹ Cfr. R. TOTTOLI, *Il pane nella civiltà araba*, e L. PUBBLICI, *Il pane nella storia dell'Asia centrale: secoli VIII-XIV*, in *La civiltà del pane*, pp. 1809-1818 e 1819-1830; inoltre, D. WAINES, *Cereals, Bread and Society*, «Journal of the Economic and Social History of the Orient», XXX, 3 (1987), pp. 255-285.

l'islam sunnita –, costituito da una zuppa di pane sbriciolato e vari ingredienti, fra cui carne, formaggio, verdure, erbe, ecc., che si mangia cominciando dai bordi. Ciò conferma la sua positività, la dimensione religiosa e la rilevanza alimentare.

Aspetti che trovano conferma nei detti e nei comportamenti di Maometto o *ḥadīth*, la seconda fonte religiosa accanto a quella coranica, dove pane (*khubz*) è usato sia in modo generico che come companatico, un prodotto spesso a base di farina d'orzo, funzionale a celebrare i gesti miracolosi del profeta nella sua moltiplicazione e la sobrietà della vita – raramente Maometto si nutrì di pane bianco, il più raffinato ed esclusivo delle classi agiate –, i tipi di pane con differenti cereali o di grande formato, piatto e sottile che il profeta non ebbe mai occasione di mangiare perché poco diffuso nella penisola araba. Inoltre, si aggiunge che il pane è un bene degno di onore e grande rispetto, una benedizione e un dono del cielo, non bisogna annusarlo alla stregua degli animali, né tagliarlo col coltello alla maniera degli stranieri, ma ci si può sfamare col pane di altre comunità religiose. Concetti che tornano nei trattati medico-dietetici, influenzati dalle teorie ippocratiche e che, come nel *Kitab al-Kulliyat* di Averroè († 1198), viene giudicato il nutrimento migliore per la salute umana.

Se il pane bianco è prezioso e raro, possederlo era indice di prestigio e l'epiteto «mangiatori di pane» motivo di ammirazione, oltre che riflesso delle ristrettezze delle vaste aree desertiche. Sono comunque numerosi i tipi di pane, fatti in modo frugale dai beduini, come la *tulma*, cotta sulla pietra rovente, la *malla* di forma schiacciata e cucinata sulle braci, oppure lievitati come quelli dei sedentari d'orzo e saltuariamente di frumento. Con la conquista islamica della Mesopotamia e dell'Egitto, in cui il pane era presente da epoche remotissime, il contesto di precarietà della società araba cambia e lascia il posto alla regolarità della panificazione quale fattore economico e nutritivo primario, non solo per i ceti più abbienti: molti sono i cereali, come le varietà di pani, pagnotte, focacce, grandi e meno grandi, adatti ai diversi tipi di piatti, compresi i dolci con miele, datteri, uva passa, sesamo e così via. Tra i formati del pieno medioevo di cultura abbasside vi era un grande pane rotondo, piatto e impastato con acqua e farina, detto *raqaq*, condito con differenti condimenti; il *khubz* resta però il pane più popolare, accanto alle varietà locali, preparato in Egitto con farina di frumento e con misture di cereali o di orzo in altri contesti regionali.

Con la conquista araba la cultura islamica influenza vaste aree dell'Asia centrale, dell'Africa settentrionale e dell'Europa meridionale. Il contesto asiatico è caratterizzato da migrazioni di popoli, più o meno forzate, e dalla

dialettica tra società sedentarie e nomadiche: le prime legate alla terra e alla cerealicoltura, le seconde all'allevamento e al consumo di carne e latte. I nomadi delle steppe apprezzavano i cereali come pietanza e, in altri casi – come presso i mongoli –, li coltivavano quando e dove si poteva, soprattutto miglio e orzo, adatti agli ambienti siccitosi. Il frumento e la sua macinazione sono remotissimi nella Mezzaluna fertile, dove grano invernale (*tramoi*) e primaverile (*bahar*) erano esportati insieme a miglio, orzo e sorgo; nell'Asia centrale, in cui prevale il riso, il pane trova il suo spazio e si diffonde con l'islam, mentre il grano viene coltivato anche nelle estreme pianure della Cina (dove è tutt'oggi seminato).

Con i cereali prendono piede i lavori di semina, mietitura, trebbiatura e molitura e si espande la cultura della panificazione documentata dopo il Mille insieme a mortai, pestelli, mole di legno e di pietra, quando il pane entra a far parte del vitto nomadico e, secondo il geografo arabo Al-Idrisi († 1164 circa), nella regione turca dei kimek si coltivavano orzo, riso e grano già nell'alto medioevo, pur trattandosi di una società seminomade. Le donne partecipavano ai processi di panificazione, ma l'alta cucina era riservata ai maschi, al contrario dei nomadi dove il cibo restava un compito femminile, secondo il proverbio che «il grano è il bestiame delle donne». I cereali di grani minori sono alla base dell'alimentazione degli strati bassi della popolazione: miglio, orzo e riso venivano bolliti e uniti a legumi sotto forma di zuppe. Tuttavia, dove le precipitazioni atmosferiche e l'irrigazione consentivano un'adeguata presenza idrica, lo stimolo all'agricoltura appare considerevole e il pane entra nella dieta di tutti gli strati sociali, sia pure con differenze qualitative, come si verifica nelle città di Bukara, Merv, Nishapur, Balkh, Samarcanda e così via.

Marco Polo († 1324) racconta nel *Milione* che in Persia abbondavano tutte le biade, in particolare orzo, miglio e panico e, a proposito della città iraniana di Karman, nota che il pane di grano era molto amaro, mentre in Cina prosperavano grano, miglio, panico, orzo e riso. Lo storico persiano Rashid al-Din († 1318) dedica spazio alla cerealicoltura e precisa che frumento e orzo erano seminati in varie parti dell'Asia; che il grano bagnato dalle acque piovane era più nutriente e aveva una resa superiore a quello irrigato; che nella grande città di Merv – un'oasi nel deserto di Karakum nell'odierno Turkmenistan –, dove giungevano mercanti da tutti gli stati vicini, la qualità del pane scuro era celebre; che il pane di miglio era noto in Asia centrale, specialmente nei periodi di carestia, e assumeva un bel colore se di mistura, era nutriente e gustoso e, tolta la crosta, eccellente da inzuppare; che l'orzo serviva sia nell'alimentazione umana che per quella animale, si

panificava anche con la spelta ma il sapore era poco gradevole al palato, mentre il sorgo cresceva nei terreni irrigui, in rotazione con frumento e orzo, ed era apprezzato per il rendimento e per la facile conservazione, essendo inattaccabile da topi e roditori; che con il sorgo si ottenevano fermentati apprezzabili e, nei periodi di carestia, sopperiva al nutrimento popolare; che il pane migliore, infine, raccomandato dai medici anche se costoso, era quello a base di frumento o con esso miscelato.

Il francescano Giovanni Pian del Carpine († 1252), che viaggiò in Mongolia a metà del XIII secolo, scrive che quella gente non usava pane, ma si nutriva di miglio misto a latte, mentre il sorgo era seminato in Turkestan e usato dai mongoli come foraggio per i cavalli. In India settentrionale il pane delle classi povere era di orzo, in un contesto culturale dove però prevaleva il riso; si trattava di pane di piccola e grande pezzatura che nelle famiglie ricche era fatto con farina bianca, poca crusca e preso appena sfornato. Da ultimo, se nell'Asia centrale islamica era diffusa la pagnotta schiacciata di farina di grano, poco lievitata, nella Persia governata dalla dinastia mongola Ilkhanide (1256-1353) – dove si panificava in casa e si poteva anche vendere quanto sfornato – si ricordano tre tipi di pane: quello schiacciato, cotto in un forno scavato nel terreno; quello sottile, cucinato in un piatto di rame; e quello grande, fatto nei forni di pietra, talvolta con l'aggiunta di semi di sesamo per esaltarne il sapore.

Novità alimentari tra pane del ricco e del povero

Il pane resta il riferimento della nutrizione anche per i secoli moderni: un alimento permeato di simbolismo e religiosità, celebrato nell'arte tra i temi più ricorrenti e pregnanti, come l'*Ultima cena* o i miracoli del pane (si pensi alla trasformazione del cesto di pane in rose della beata Paola Gambara nella parrocchiale di Verolanuova). Esso appare nel contempo un elemento unificante e divisivo, di comunione e di rottura: è il cibo di tutti ma non il medesimo per tutti i ceti sociali; simbolo eucaristico della presenza viva di Cristo per i cattolici – la cui conservazione nel tabernacolo è una delle novità delle chiese post tridentine e di verifica nelle visita del Borromeo a tutte le parrocchie diocesane – e di insanabile separazione con le osservanze protestanti che non la riconoscono; bianco e di cereali nobili nei paesi mediterranei e scuro di grani inferiori nelle regioni d'oltralpe, quando non addirittura senza lievito e in focacce cotte sulla brace, di cereali cucinati con acqua o latte sotto forma di pappe e polente, che in inglese si riflette nei

termini *frumenty, gruel, porridge, hasty pudding*. Col peggioramento delle condizioni economiche il divario sociale si allarga e con esso i problemi di salute, quali l'ergotismo – in realtà non nuovo –, causato dal consumo di segale avariata per la cattiva conservazione⁴⁰.

Nella dietetica si riprendono i concetti medievali stabilendo una gerarchia del pane, come propone il bolognese Baldassarre Pisanelli nel *Trattato della natura de' cibi e del bere* (1586), differenziandola in base ai cereali, ai gruppi a cui è destinato e alla loro appartenenza, sancendo il primato del frumento «saporito e lodato perché genera il sangue più temperato», fatto con grani maturi, mondato dalla polvere e dagli insetti, impastato energicamente con tanta acqua, cotto in pagnottelle e lasciato raffreddare perché quello caldo per la teoria umorale è «meno conforme alla natura» umana. La panificazione con cereali minori (segale, avena, miglio, spelta) non gode dello stesso favore, compreso l'orzo, buono ma poco nutriente, mentre sono da escludere crusca e miglio di poca sostanza, tranne che per scacciare la fame in tempi di penuria. In realtà, ciascuno deve mangiare seguendo le proprie caratteristiche fisiologiche o la propria "qualità", secondo i principi della medicina antica, e una miriade di provvedimenti e di opere mediche, dietetiche o agronomiche vanno in questa direzione: alla nobiltà spettano i prodotti raffinati, al popolo quelli semplici e rustici.

Un altro aspetto distintivo tra pane delle élites e pane del popolo è la sua freschezza. Mentre le classi abbienti usano pane fresco ogni giorno, i contadini infornano una volta alla settimana o ogni quindici giorni per risparmiare sulla legna, sul lavoro e sulle tasse del forno signorile o pubblico. In alcune valli alpine, la panificazione avviene ancora più raramente, la crosta del pane diventa molto dura, difficile da masticare e per mangiarla bisogna per forza inzupparla, come gli asceti del deserto egiziano o il pan biscotto di marinai e soldati, le cui gallette però erano confezionate secondo rigide norme per garantirne salubrità e longevità. Nell'Europa moderna, anche a causa del deterioramento climatico, legato all'avvento della Piccola era glaciale, in molte zone la qualità e la quantità del pane diminuiscono, generando cicliche situazioni di penuria che si traducono in carestie con il luttuoso seguito di malattie, fame e miseria. La diffusione sin dal XV secolo di confraternite caritative, di monti frumentari o granari

⁴⁰ Per l'età moderna, cfr. B. Laurioux, M. Nicoud, W. Panciera, F. Faugeton, E.C. Colombo, I. Catarella, D. Gentilcore, S. Negruzzo, D. Domenici e G. Gamba, in *La civiltà del pane*, cit.; in particolare, per le conoscenze agronomiche e la ricaduta alimentare, S. GAVINELLI, *Tecniche e prodotti nella trattatistica agronomica*, ivi, pp. 959-978.

e di opere pie assistenziali va nella direzione di contrastare la povertà sociale⁴¹. I consumi di pane variano a seconda delle regioni, delle annate e delle stagioni; si è stimato che tra Tre e Cinquecento quello medio pro-capite fosse di circa 500-600 grammi al giorno nei periodi meno fortunati, misura salita intorno a 800 grammi nel Settecento e a valori ancora più alti nel secolo successivo.

Resta la preponderanza di pane e cereali nella dieta contadina europea, pari a circa l'80% delle calorie, da cui si evince la ricaduta sociale sulla salute nelle annate sfavorevoli; diversa la situazione delle classi agiate, la cui alimentazione più varia e ricca riduceva il peso del pane, benché importante. Questa dipendenza aveva effetti catastrofici in tempi di carestia, come tra Sei e Settecento, quando tutto diventava edibile e le pagine manzoniane de *I promessi sposi* ne sono una mirabile descrizione letteraria. Le autorità facevano il possibile per garantirsi le forniture di grano e prevenire i disordini dovuti alla fame; l'istituzione di opere caritative si rafforza quale risposta della Chiesa all'indigenza e un sostegno alle fasce più esposte, in città come nelle campagne, dove il possesso della terra e la diversificazione colturale erano una parziale assicurazione contro la ristrettezza. Alla domanda impellente di cereali si rispose col rinnovo delle tecniche agricole (irrigazione, nuovi aratri, rotazione, stufe da grano, zolfatura, ecc.), con l'ampliamento dei coltivi (ad esempio nei Paesi Bassi) e l'integrazione delle colture di base, quali il riso, il grano saraceno e l'avena (presto anche sotto forma di fiocchi), ma la novità principale, destinata ad avere effetti duraturi nel tempo, sia per gli uomini che per gli animali, è l'arrivo del mais dal Nuovo Mondo.

Nelle Indie gli spagnoli trovarono di tutto, ma non i cereali, né il pane con cui erano abituati a vivere in Castiglia. Nel continente americano, tuttavia, prima del loro arrivo esistevano preparati paragonabili per caratteristiche nutrizionali ai beni della panificazione. Nel Nordamerica precoloniale vi era il cosiddetto *Eastern Agricultural Complex*, un insieme di piante i cui

⁴¹ Basta confrontare la loro diffusione nelle singole parrocchie, registrate per esempio dalla visita del Borromeo al Bresciano nel 1580, per averne una percezione immediata, cfr. *Visita apostolica e decreti di Carlo Borromeo alla diocesi di Brescia*, I. *La città*, a cura di A. Turchini, G. Archetti, Brescia 2003; II. *Bassa centrale e orientale*, a cura di A. Turchini, G. Archetti, G. Donni, Brescia 2006; III. *Sebino, Franciacorta e Bassa occidentale*, a cura di A. Turchini, G. Archetti, G. Donni, Brescia 2004; IV. *La Valle Camonica*, a cura di A. Turchini, G. Archetti, con la collaborazione di E. Mazzetti, Brescia 2004; V. *Valle Trompia, Pedemonte e Territorio*, a cura di A. Turchini, G. Archetti, Brescia 2005; VI. *Riviera del Garda, Valle Sabbia e decreti aggiunti*, a cura di A. Turchini, G. Archetti, G. Donni, Brescia 2007.

semi servivano a produrre farine assunte sotto forma di bevanda o cucinati alla stregua di focacce; vi erano pure altre specie, come la quinoa e la manioca, largamente diffuse ma del tutto secondarie rispetto al mais, conosciuto in tutto il continente. Domesticato nel V millennio a.C. nelle aree tropicali del Messico, il mais poté proliferare dal Canada al Cile e crescere fino a quasi 4000 mila metri di altitudine; per il suo uso amplissimo e le sue valenze si può ritenere, analogamente al pane, un valido indicatore di civiltà per il continente americano.

Per essere consumato il mais essiccato veniva immerso in una soluzione di acqua calda e calce (nixtalizzazione) per separare il pericarpo dalla cariosside e favorire il suo assorbimento da parte dell'organismo, senza il pericolo della pellagra, anche nei casi di una dieta prevalentemente maidica. Il mais bagnato, privato della pellicola protettiva, era triturato, macinato e impastato diventando la base per diversi impieghi, anche sotto forma di bevanda, diluito con acqua e l'aggiunta di miele, cacao, peperoncino, ecc. La preparazione più comune consisteva nel formare piccoli pani, a volte ripieni di altri ingredienti (fagioli, carne, erbe, frutta), avvolti con le foglie delle pannocchie e cotti al vapore in un recipiente con poca acqua. Accanto a questa modalità di cottura, che per millenni fu il piatto dell'antica Mesoamerica, detto dai maya *tamal*, dal I millennio a.C. se ne impose un altro sotto forma di focacce rotonde cotte su piastre di terracotta, che in spagnolo presero il nome di *tortillas*, mangiate fresche o secche e variamente condite, abbastanza simili al pane europeo.

Il francescano Bernardino de Sahagún elenca, a metà del XVI secolo, una decina di *tamales* e altrettante *tortillas*, vendute insieme al pane di Castiglia, che avevano «un buon sapore» e appagavano il palato se ben confezionate; il milanese Girolamo Benzoni spiega «il modo di fare il pane» nella sua *Historia del mondo nuovo* (1565), dicendo di conoscere la fatica di macinare il mais perché costretto a farlo «per non lo divorar crudo o arrostito», mentre una xilografia illustra le donne indigene intente a bagnare il mais in acqua calda, a macinarlo a mano e cuocerlo sul fuoco sotto forma di piccole sottili focacce (*tortillas*) (fig. 15). La ricezione del mais nel Vecchio Mondo avvenne con sospetto e richiese tempi lunghi. Il medico francese Jean Bruyérin-Champier notava, a metà del XVI secolo, che gli indigeni dell'isola di Hispaniola preferiscono il mais al pane di frumento, benché quelli «delle nostre terre» andati tra di loro lo giudichino «a malapena coltivabile e di scarso valore nutritivo»; il toscano Pietro Andrea Mattioli († 1578), che ne conosceva l'origine, nei *Commentarii* a Dioscoride lo giudica più idoneo alle bestie che alle persone essendo di

DELL'HISTORIE DEL

foro, tre ò quattro grani ui pongono, & ricuopro-
no, tanto basta : ogni gamba produce tre ò quattro
panocchie di cento e piu grani l'vna : sono alte piu
d'un'huomo le gambe di tal maiz, e tal Prouin-
cia due uolte l'anno lo raccoglie .

Modo di fare il pane .



*Le donne Molandaie che lo macinano pigliano vna
quantità di questo grano , & la sera inanzi lo ba-
gnano con acqua fredda ; la mattina con due pie-
tre*

Fig. 15. G. Benzoni, *La historia del mondo nuovo*, Venezia 1565,
donne al lavoro per preparare tortillas di mais.

difficile digestione, ma il processo di ricezione era ormai divenuto irreversibile anche se con gradualità.

Nel 1620 mais e polenta erano ormai assunti d'inverno in Piemonte e Lombardia «da gente povera» e si ammetteva comunemente che «mangiato cotto con brodo di carne» non era affatto un «cibo ingrato». All'indomani della carestia del 1764 il medico toscano Saverio Manetti suggerisce di usare cereali diversi per contrastare le ristrettezze alimentari e, oltre al pane di frumento italiano e a quello di segale francese, di fare pani misti, come quello di saggina e soprattutto di mais, «che produce un pane assai bello e buono, quando specialmente vi sia aggiunta una porzione di farina di grano». La convinzione di fondo restava però difficile da superare e il francese Louis Lémery, all'inizio del secolo, conferma che il pane di mais è «duro da digerire, pesante nello stomaco» e adatto solo per coloro che sono robusti e sani. Si comprese invece che, più che cotto in forno alla maniera del pane che lo rendeva poco assimilabile, il mais poteva essere cucinato sotto forma di polenta, in sostituzione del miglio, diventando digeribile e adatto anche ai malati.

Nell'edizione del 1775 de *Le venti giornate dell'agricoltura* di Agostino Gallo († 1578), si provvedeva ad una "Aggiunta sopra il formentone" rilevando la necessità di trattare di questo «genere di grano, che malgrado le contrarietà degli oppositori, solite nelle cose nuove, era ormai divenuto l'alimento più comune e universale» in Italia e in Europa, chiamato nel Bresciano semplicemente con nome di *Formentone*. Se ne spiegano le origini, le varietà, le tecniche di coltivazione e il consumo alimentare importantissimo sotto forma di polenta e, se la farina era macinata finemente, anche per panificare. Il massiccio utilizzo di granturco, però, dalla fine del secolo sino al primo Novecento specie nelle campagne dell'Italia centro-settentrionale, provocò il cosiddetto «male della miseria», cioè la pellagra, causata dalla carenza di triptofano, cui a volte andava ad aggiungersi l'inquinamento da funghi produttori di tossine. Problemi assenti nelle Americhe grazie al trattamento preventivo a cui lo sottoponevano gli indios e alla loro variata alimentazione.

Gli sviluppi dell'industrializzazione fecero sentire i loro positivi effetti anche in campo alimentare e le tecniche di panificazione subirono un'accelerazione verso la produzione di pane su più larga scala, grazie all'introduzione di macchine, di farine meglio raffinate e di lieviti. La sostituzione nei mulini delle macine di pietra con rulli di acciaio permise di produrre farina in modo più economico e in maggiore quantità, a cui seguirono le prime impastatrici meccaniche, processi che con la nascita della chimica portarono

alla scoperta di nuovi lieviti e all'avvio di tecniche sperimentali nella cottura. Progressi destinati a dare risposte in termini quantitativi ma non sempre qualitativi, soggetti ai rischi di truffe e sofisticazioni. Se in Italia persisteva un'economia agraria e un mercato del pane artigianale, in altre parti d'Europa la meccanizzazione si rifletteva sulla catena alimentare, ragione per la quale il medico scozzese William Bucham († 1805) denunciava i rischi sociali di tale possibile degenerazione, specie in Inghilterra. Mettendo a confronto quanto stava accadendo oltre Manica, notava che i francesi, pur consumando «vaste quantità di pane», non risentivano degli effetti nocivi di quella dieta compensata «dall'uso di zuppe e frutta», alimenti assunti solo in minima parte o inesistenti nella nutrizione inglese.

In altre parole, la soluzione era di mangiare un po' di tutto in rapporto alle "qualità" di ciascuno, secondo la precettistica galenica, che trovava sostegno nelle teorie iatromeccaniche, fisiocratiche e di medicina ambientale di utilità sociale del socialismo utopico allora in via di affermazione.

Il lento addio al consumo del pane

Se il periodo preindustriale è caratterizzato dal prevalere dei cereali e del pane, nel XIX secolo questa situazione, pur persistendo, si modifica gradualmente segnando un'inversione di tendenza. Ciò venne facilitato dal progresso in agricoltura, dall'incremento della chimica, dall'innovazione tecnologica, dalla crescita del settore delle farine e della pasta prima e della panificazione poi, e dalle abitudini alimentari che portarono all'integrazione proteica di latte, carne e uova rispetto alla dieta incentrata sui carboidrati (fig. 17, 18, 19). Un percorso di quasi due secoli che ha trasformato il modello alimentare e, per esempio in Francia e Gran Bretagna, ha permesso all'apporto calorico giornaliero di passare da 2300 calorie a metà dell'Ottocento alle 3500 del 1989. In Italia, sia pure un po' più tardi, è avvenuta la stessa cosa, per cui si è passati da poco più di 1700 calorie nel 1945 alle 2650 nel 1957 e alle 3330 del 1973, mentre la speranza di vita di 43 anni a inizio Novecento è salita a 69 anni nel 1969 fino a giungere agli oltre 80 odierni, tra i primi paesi al mondo. Ciò significa che, pur continuando il pane a restare l'alimento di base, la sua importanza si è ridotta a vantaggio di una dieta più variata⁴².

⁴² Per i molti aspetti produttivi, tecnologici e culturali, cfr. G. Boggini, A. Marocco, P. Cafaro, A. Cova, F. Perfetti, L. Mocarelli, M. Vaquero Piñeiro, G. Guidetti, E. Paccagnini, C. Bino, R. Capello, G. Ferrandi, in *La civiltà del pane*, cit.



Fig. 17. Nantes, Musée des Beaux-Arts, Gustave Courbet, *Le vagliatrici di grano*, 1854.



Fig. 18. Paris, Musée d'Orsay, Jean-Francois Millet, *Le spigolatrici*, 1857.



Fig. 19. Collezione privata, Anders Zorn, *Impasto e cottura del pane*, 1889.

Il cammino è stato lungo e non sempre lineare. I cereali e il prezzo del pane sono stati un cruccio costante per gli stati moderni, acuito nell'Ottocento da questioni commerciali e fiscali, come la tassa sul macinato, dall'impatto notevole. Dopo l'Unità nazionale il quadro non era più lusinghiero. Poche annate con rese basse bastarono a richiamare in Europa il grano americano (frumento e mais) per stravolgere gli equilibri del Vecchio Continente e accrescere la povertà periodica dei secoli precedenti. L'abate milanese Rinaldo Anelli, parroco di un paese ai confini col Piemonte, nel 1882 descrive la pessima qualità del pane «di frumentone o di miglio» dei suoi contadini: grandi pagnotte mal cotte, senza mistura di segale e poco sale, impastate con «lievito agro e insalubre»; si infornava di rado conservando il pane in camere umide e chiuse, per cui ammuffiva ed era sgradevole; inoltre, il deposito del «formentone» appena colto, senza farlo seccare a sufficienza, in locali poco arieggiati, favoriva l'insorgere della pellagra «in persone sì male nutrite». Non senza ragione, a parere dello sfortunato prelado inventore dei forni sociali, erano stati la pressione fiscale, il bisogno di risparmiare su tutto, i grani grossolanamente macinati e la panificazione con farine di bassa qualità, ad aver contribuito a peggiorare le condizioni complessive alla fine del secolo. Rilievi facilmente verificabili anche nel resto delle campagne lombarde⁴³.

La conseguenza fu la contrazione dei consumi di pane che, se a metà del XIX secolo si aggiravano ancora intorno a 1 kg a testa, si ridussero del 30% nel primo terzo del Novecento; un calo che interessò pure il frumento nel secondo Ottocento, giustificato in questo caso dal fatto che in molte regioni si usavano farine di granoturco, di castagne e persino di ghiande per panificare. Ai primi del XX secolo la crescita della disponibilità di frumento si accompagnò alla meccanizzazione industriale del settore delle farine con un significativo incremento produttivo e vantaggi dal punto di vista igienico, senza tuttavia riuscire a coprire il fabbisogno nazionale. In Italia, questi cambiamenti interessarono soprattutto i mulini industriali e i pastifici, mentre la panificazione continuò a restare ancorata ai forni familiari e artigianali. Con lo scoppio della Prima guerra mondiale, per garantire il vettovagliamento delle truppe, si adottarono una serie di provvedimenti di centralizzazione della filiera cerealicola, dalla preparazione al lavoro di forni e panetterie sino alla creazione dei consorzi provinciali granari.

⁴³ Si veda P. SITTA, *La diffusione della pellagra in Italia (note di statistica tecnica e descrittiva)*, «Giornale degli economisti», XIX, 10 (1899), pp. 562-586.

Al termine del conflitto, mentre l'impiego di pane continuava a scendere, aumentava la disponibilità e la produzione cerealicola, specie per la fabbricazione di pasta. Ciò proseguì anche negli anni Venti e Trenta quando la "battaglia del grano" divenne uno dei cardini della propaganda fascista per l'autarchia produttiva insieme all'ideologia del pane⁴⁴ (fig. 20, 20a, 20b), sostenuta, tra l'altro, da iniziative popolari come le "feste del pane"⁴⁵ e dai brillanti esiti delle ricerche sperimentali dell'agronomo e genetista Nazzeno Strampelli († 1942) (fig. 20c)⁴⁶. La spinta a sostegno del pane portò alla meccanizzazione dei panifici con l'introduzione dei forni a riscaldamento indiretto e delle formatrici. Il consumo di pane si intrecciava con quello della pasta e delle farine, permettendo alle famiglie con un reddito migliore di variare la scelta dietetica e rifornirsi sul mercato, così come alla classe operaia di acquistare in panetteria, mentre contadini e mezzadri restavano fedeli alla tradizione di panificare in casa. Più fattori concorrevano al calo dei consumi: l'aumento dei salari, la crescita della domanda urbana, i mutamenti conseguenti all'economia di guerra, la crescita di masse lavoratrici e il risparmio negli usi culinari.

Ciò che avvenne dopo il secondo conflitto mondiale non fece che confermare la tendenza alla riduzione, per quanto il pane continuasse a rappresentare le radici contadine del paese e rimanesse essenziale per le fasce meno abbienti, come si evince dall'inchiesta parlamentare sulla povertà del 1952. Nel dopoguerra la popolazione delle campagne si nutriva ancora di

⁴⁴ Si pensi alla *Pregiera del pane* di Benito Mussolini del 1928 per la Giornata del pane: «Amate il pane: / cuore della casa / profumo della mensa / gioia del focolare. / Rispettate il pane: sudore della fronte / orgoglio del lavoro / poema del sacrificio. / Onorate il pane: gloria dei campi / fragranza della terra / festa della vita. / Non sciupate il pane: ricchezza della patria / il più soave dono di Dio, il più santo premio / della fatica umana»; inoltre, F. PERFETTI, *La festa del pane nell'ideologia fascista* e G. BOGGINI, *Le varietà di Nazzeno Strampelli*, in *La civiltà del pane*, pp. 853-858 e 579-588.

⁴⁵ Si veda "La festa del pane e delle messi" (1937) dell'Archivio Luce, <https://patrimonio.archivioluce.com/luce-web/detail/IL5000026116/2/la-festa-del-pane-e-messi-3.html&jsonVal=>; per un esempio della sua declinazione in ambito diplomatico, si veda l'attività svolta da mons. Francesco Galloni attraverso l'Opera italiana pro Oriente, cfr. G. DONNI, *A servizio del papa a Castelgandolfo. Note storico-documentarie su Bonomelli e Rovato nel Novecento*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XVII, 1-2 (2012), pp. 270-276.

⁴⁶ Un interessante osservatorio, anche in chiave didattica, è offerto dal catalogo *Museo del pane e del grano*, della Fondazione Morando Bolognini - Castello di Sant'Angelo Lodigiano, a cura della Commissione di Interesse pubblico del Rotary Club, Belgioioso - Sant'Angelo. Distretto 2050, Sant'Angelo Lodigiano 20022.

pane ed era occupata per il 40% in agricoltura; con il boom economico, però, la panificazione domestica lasciò il posto a quella artigianale e i consumi si sono ulteriormente contratti fino agli odierni 31 kg annui pro-capite, tra i più bassi d'Europa. Una quantità che è meno della decima parte di quanto si aveva a fine Ottocento, a fronte di una crescita costante del frumento. Con l'imporsi della grande distribuzione, la tappa produttiva e commerciale ulteriore è stata la panificazione industriale in parallelo a quella artigianale – costretta a rinnovarsi e trovare spazi nei preparati di alta qualità – e l'affermarsi delle multinazionali produttrici di biscotti, torte, merendine a lunga conservazione idonei ai mercati globali.

Le ragioni di questi mutamenti e le conseguenze sono profonde: il miglioramento economico e la sostituzione dei cereali poveri, in parallelo al crollo del mais; l'uso del grano, oltre che per pane e pasta, anche per molte altre cose, la cui crescita è diventata esponenziale (biscotti, dolci, cracker, fette biscottate, grissini, snack, ecc.), basti dire che nel 2013 ai 37 kg di pane e ai 27 kg di pasta annui a persona vanno aggiunti 16 kg di prodotti da forno; il benessere economico ha modificato il carrello della spesa e la differenziazione produttiva delle fornerie tradizionali; il comportamento più consapevole e resiliente dei fruitori davanti all'alta disponibilità di offerte. Ciò è accaduto anche in momenti di recessione economica, come nel 2008, quando di fronte ai maggiori costi del pane, divenuto un bene di lusso, le famiglie italiane hanno fatto scelte conseguenti: il 4% ha continuato come prima, il 42% ha ridotto le quantità abituali, il 36% ha privilegiato pani meno costosi e il 18% ha preso a produrlo in casa. Una scelta quest'ultima per risparmiare, facilitata da elettrodomestici più tecnologici, ma anche per il bisogno di migliore qualità, maggior controllo igienico e un rinnovato piacere di panificare con le proprie mani.

Venendo meno il consumo è mutata anche la percezione: il pane candido segno di distinzione lascia il passo al pane nero, un tempo sinonimo di austerità; farine meno raffinate prendono il posto di quella bianca, perché considerate più salutari e in grado di trattenere le proprietà del chicco. Il rapporto tra pane e companatico si è invertito: sulla tavola si trova di tutto, compreso il pane, per cui si può vivere anche senza, come prescrivono alcune diete. L'idea, inoltre, che il pane è sacro e non va sprecato, appartiene a un sentimento nostalgico che sparisce davanti alle tonnellate di prodotto gettate ogni giorno, mentre l'aumentata disponibilità lo rende un alimento di consumo come gli altri; i legami con i costumi, i rituali e le cerimonie del passato risultano meno evidenti, pregnanti e profondi. Resta l'immagine che evolve delineando un nuovo status sociale: si va a comprare il

ITALIANI!

Amate il pane, cuore della casa,
profumo della mensa, gioia del
focolare.

Rispettate il pane, sudore della
fronte, orgoglio del lavoro, poe-
ma di sacrificio.

Onorate il pane, gloria dei campi,
fragranza della terra, festa del-
la vita.

Non sciupate il pane, ricchezza
della Patria, il più soave dono
di Dio, il più santo premio
della fatica umana.

MUSSOLINI



Fig. 20. Cartolina pubblicitaria con la *Preghiera del pane*, attribuita a Benito Mussolini, particolare degli eventi espositivi e congressuali su pane e pasta di Bologna e Roma, 1932.

Fig. 20a. Treviso, Museo Nazionale Collezione Salce, Luigi Martinati, Manifesto propagandistico sul consumo di pane, 1941.



Fig. 20b. Treviso, Museo Nazionale Collezione Salce, Luigi Martinati, Manifesto propagandistico del Ministero dell'agricoltura e delle foreste, 1941.



Fig. 20c. Pagina iniziale de *La Domenica del Corriere* del 20 agosto 1933, celebrativa del Duce e del primo grano di Littoria, disegno di Achille Beltrame.

pane con farine biologiche – che costano il doppio perché ritenute erroneamente più “naturalisti” – e molte delle sue qualità sono un tratto caratterizzante della personalità di chi lo compra, come lo è il luogo dell’acquisto e il tipo di sfornato.

Ciò descrive il mutare dei tempi, degli usi e dei riferimenti culturali. Non è la fine del pane che, modificandosi, resta un indicatore di civiltà al di là delle mode, delle appartenenze e dei gusti. Si parla di “pane diversità” per descrivere le produzioni regionali e territoriali, si istituiscono musei che, raccontandone la storia, tessono i legami tra passato e presente⁴⁷, si panifica con grani antichi e si riproducono i pani di una volta in risposta a domande memoriali radicate.

La graduale riduzione dei consumi nel Novecento non è stata solo quantitativa, ha intaccato il modello alimentare riducendone la centralità, senza però cancellarla e il desiderio di pane – come hanno evidenziato le restrizioni pandemiche più recenti – non è venuto meno, insieme alla consapevolezza di mangiarne nella giusta misura e di guardare a preparati da forno più sani e genuini. La perdita della stratificazione storica, tuttavia, legata al scemare del consumo e di abitudini comuni, ne inficia la millenaria pregnanza simbolica e allegorica anche in ambito religioso dove, la stessa immagine eucaristica, viene privata dell’immediata pluralità di simboli e figure legate al cibo fondamentale per le società del passato.

Il riconoscimento, infine, della dieta mediterranea quale patrimonio culturale immateriale sancito dall’Unesco – come la cultura del pane tedesco, la baguette francese, la pizza napoletana, il cuscus originario del Maghreb

⁴⁷ Sono numerosi gli spazi espositivi dedicati alla storia del pane in Italia e nel mondo, a cominciare dalla mostra permanente allestita nell’atrio del Palazzo della Fao a Roma. Per qualche esempio regionale si possono segnalare, in Lombardia, il Museo del pane del Castello Bolognini a Sant’Angelo Lodigiano; in Emilia, il Museo diffuso del pane a Maiolo, il Museo del pane “Mulino sul Po” a Ro e il Piccolo museo “I mulini della valle” a Savigno; in Puglia, il Museo del pane di Vito Forte ad Altamura; in Calabria, il Museo del pane di Cerchiara, il Museo del pane di Panettieri e il Museo del pane di Cuti; in Sicilia, il Museo del pane rituale di Salemi; in Sardegna, il Museo del pane e panificazione del Civraxu di Sanluri, il Museo del pane di Orgosolo, il Museo casa del pane di Pompu, il Museo casa del pane di Villaurbana e il Museo del pane rituale di Borore; per l’ambito europeo e mediterraneo: il Musée du pain di Parigi e il Musée de la Boulangerie di Bannieux in Francia; il Museum der Brotkultur di Ulm e il Bäckerei Museum del birrificio di Kulmbach in Germania; il Paneum. Wunderkammer des Brotes di Asten in Austria; il Muzeul Pâinii, fostă brutărie din Cetatea Oradea in Romania; il Muzeum Chleba, Szkoły i Ciekawostek di Radzionków in Polonia; il Museo del Pan di Mayorga in Spagna; il Moseu do Pão di Seia in Portogallo o il Decorated Bread Museum di Limassol a Cipro, e così via.



Fig. 21. Wolf Vostell,
installazione *Energia*,
Cadillac con baguette
di pane, 1973.



Fig. 22. Matteo Lucca,
Volti di pane, 2016.

e, si auspica presto, il pane pugliese di Altamura –, i presidi Slow Food, il recupero dei grani arcaici e di stili di vita più consapevoli dei valori nutrizionali sono un tentativo per recuperare le radici identitarie di comunità che intendono riconoscersi anche nei vorticosi cambiamenti in atto. Mangiare pane, perciò, non è solo un modo di nutrirsi e assumere cibo, ma anche di condividere la storia umana, facendone uno spazio di incontro, di dialogo e di vita. Spezzarlo resta, perciò, un rito di comunione antichissimo da ripetere e mantenere quale traccia di universale umanità.



Sant'Angelo Lodigiano, Castello Morando Bolognini, Museo del pane.
Si tratta della prima esposizione nazionale del genere allestita nel 1983 in cinque sale,
con a tema i cereali, le fasi della panificazione (grano-farina-pane),
la raccolta di 500 forme di pani regionali italiani e di molti altri di provenienza europea,
le attrezzature per la panificazione e, da ultimo,
le norme e regolamenti relativi al pane in vigore tra XVIII e XIX secolo,
con il corredo di pani artistici realizzati da abili fornai.

Il pragmaticum e i diplomi longobardi del monastero di San Salvatore - Santa Giulia di Brescia

Ormai consolidato patrimonio dell'UNESCO dal 2011 il monastero di San Salvatore, Michele e Pietro di Brescia, poi semplicemente Santa Giulia, da secoli costituisce un fondamentale riferimento politico-economico per la città sotto diverse prospettive e angolazioni¹. Nella sua strategia familiare

Abbreviazioni: *CDL* I-II = L. SCHIAPARELLI, *Codice diplomatico longobardo*, I-II, Roma 1929-1933 (Fonti per la storia d'Italia, 63-63); *CDL* III/1 = *Codice diplomatico longobardo*, a cura di C. Brühl, III, 1, Roma 1973 (Fonti per la storia d'Italia, 64); *Carte San Salvatore* = *Le carte del monastero di San Salvatore e Santa Giulia di Brescia, I. (759-1170)*, a cura di G. Cossandi, Spoleto 2020 (Fonti storico-giuridiche. Documenti, 4); *MGH* = *Monumenta Germaniae Historica*.

¹ La data del 753 è riportata ancora da *Carte San Salvatore*, p. XII; tuttavia difficilmente la fondazione potrebbe essere ascrivita alla data tradizionale quando, quale *comes stabuli* di Tuscia, avrebbe dovuto più che altro essere implicato nelle campagne militari di Astolfo verso il territorio pontificio; in effetti, per quanto confuso, il *Chronicon* del monaco Benedetto, di stanza nel secolo X-XI presso il cenobio laziale di Sant'Andrea sul Monte Soratte, evidenzia appunto per quel lasso di tempo gli attacchi di Astolfo nell'area laziale: BENEDICTI SANCTI ANDRAE MONACHI *Chronicon*, ed. G.H. Pertz, in *MGH, Scriptores*, III, Hannoverae 1839, pp. 695-719: 703 (cap. 17). Sul monastero, con vasta bibliografia precedente: 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», terza serie, V, 1-2 (2000), pp. 5-44; ID., *Il monachesimo italiano nella storiografia di fine secolo*, in *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*, Atti del convegno internazionale (Brescia-Rodengo, 23-25 marzo 2000), a cura di G. Andenna, Milano 2001, pp. 457-471; *San Salvatore-Santa Giulia a Brescia: il monastero nella storia*, a cura di R. Stradiotti, Milano 2001; G. ANDENNA, *Le monache nella cultura e nella storia europea del primo medioevo*, e ID., *Santa Giulia, la classe dirigente bresciana e la riforma del monastero nel Quattrocento*, in *Arte, cultura e religione in Santa Giulia*, a cura di Id., Brescia 2004, pp. 17-34 e 103-122; I. GIANFRANCESCHI, *Il monastero di Santa Giulia dalla fondazione al XIV secolo*, in *San Salvatore e Santa Giulia*, a cura di G. Belotti, Brescia 2004, pp. 11-36; G. ARCHETTI, *Secundum monasticam disciplinam. San Salvatore di Brescia e le trasformazioni istituzionali di un monastero regio*, in *Desiderio. Il progetto politico Desiderio. Il progetto politico dell'ultimo re longobardo*, Atti del Primo convegno internazionale di studio (Brescia, 21-24 marzo 2013), a cura di G. Archetti, Spoleto 2015 (Centro studi longobardi. Convegni, 1), pp. 631-680.

l'ultimo re longobardo Desiderio (757-774), fin dall'esordio del suo mandato regio, aveva infatti collocato il cenobio femminile, guidato dalla figlia Anselperga, all'interno della cerchia muraria per avviare una oculata compagine monastica, che rappresentasse anche un valido sostegno spirituale, e insieme politico, del proprio governo². Nel 758 San Salvatore veniva in effetti affiancato dall'abbazia maschile di Leno, posta invece nel ganglio viario della pianura bresciana a ridosso del percorso fluviale dell'Oglio, con l'intitolazione al Salvatore, alla Vergine Maria e a Michele arcangelo, diventata poco dopo San Benedetto per l'approdo concertato di undici monaci, guidati dall'abate Ermoaldo, provenienti da Montecassino³.

Desiderio, impegnato nel proprio radicamento territoriale, cementando fronti di alleanze interni ed esterni, tra il 759 e il 760 aveva deciso di associare al regno il figlio Adelchi inaugurando una prospettiva di 'dinastizzazione' della successione regia inconsueta per la procedura longobarda; allo scopo di controllare i confini e le aspirazioni centrifughe dei ducati più periferici

² Per Desiderio si vedano: P. DELOGU, s.v., *Desiderio, re dei Longobardi*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 39, Roma 1991, pp. 373-381; i vari contributi di *Desiderio. Il progetto politico*; quindi, con tagli diversi, le monografie di: A. BARONIO, *Il sogno di Desiderio re dei longobardi*, Prefazione di C. Azzara, Premessa di G. Archetti, Spoleto 2018 (Centro studi longobardi. Ricerche, 2); e con taglio più divulgativo S. GASPARRI, *Desiderio*, Roma 2019. Sembra che Astolfo intendesse fiaccare le tendenze filo-franche del duca Lupo di Spoleto, prodromo dell'avvicinamento ai franchi di papa Stefano II (752-757), cfr. P. DELOGU, *Stefano II*, in *Enciclopedia dei papi*, I, Roma 2000, pp. 660-665.

³ Il monastero, soppresso nel 1783, fu presto demolito: *L'abbazia di San Benedetto di Leno. Mille anni nel cuore della pianura Padana*, Atti della giornata di studio (Leno, Villa Seccamani, 26 maggio 2001), a cura di A. Baronio, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, VII (2002), dove, per l'epoca longobarda in particolare: C. AZZARA, *Il re e il monastero. Desiderio e la fondazione di Leno*, pp. 21-32; BARONIO, *Il sogno di Desiderio*, pp. 3-20, 47-49, in cui sono riassunte anche i miti fondativi; inoltre, G. Archetti, *Tra regno e impero: la memoria benedettina nel monastero di Leno*, in *Dalle steppe al Mediterraneo: popoli, culture, integrazione*, Atti del convegno internazionale di studi *Fondazioni e rituali funerari delle aristocrazie germaniche nel contesto mediterraneo* (Cimitile-Santa Maria Capua a Vetere, 18-19 giugno 2015), a cura di C. Ebanista, M. Rotili, Napoli 2017 (Giornate sulla tarda antichità e il medioevo, 8), pp. 143-180. Tra le prime azioni di Arechi II, elevato nel 758 alla dignità di duca di Benevento per volere di Desiderio (quindi *princeps* dal 774 al 787, con l'ambizione di ricostituire un *regnum Langobardorum* unitario, centrato su Benevento come nuova *Ticinum*), vi fu la fondazione della chiesa e del monastero cittadino di Santa Sofia, affidato alla sorella Garimperga: T. INDELLI, *Arechi II: un principe longobardo tra due città*, Milano 2011; *Tra i Longobardi del Sud. Arechi II e il Ducato di Benevento*, a cura di M. Rotili, Padova 2017 (Humanitas, 25), qui in particolare M. ROTILI, *Arechi II e Benevento*, pp. 181-226. Per il patrimonio documentario del cenobio: *Le pergamene del monastero di Santa Sofia di Benevento, 767-1067*, a cura di J.-M. Martin, L. Esposito, E. Cuozzo, Rome 2021.

mediante una altrettanto mirata politica matrimoniale; era inoltre riuscito a legare due figlie, pur per un breve segmento cronologico, agli eredi della monarchia franca, cioè Carlo Magno († 814) e Carlomanno (751-771), ponendo invece Liutperga presso il duca Tassilone III di Baviera, e infine Adelperga presso il duca Arechi II di Benevento, determinando forse l'occasione del trasferimento al monastero di Montecassino di Paolo Diacono († 799?), già precettore della colta principessa, scelta come dedicataria della sua *Historia romana* (completata verso il 773). Un progetto dunque di ampia portata, presumibilmente appoggiato dalla consorte Ansa, almeno stando alla celebrazione poetica del suo epitaffio, compilato dal medesimo Paolo Diacono, in cui sono accennati pure i numerosi ricoveri per i pellegrini diretti verso il santuario micalico del Gargano patrocinati dalla sovrana in quella che doveva costituire una straordinaria rete monastica di controllo regio⁴.

⁴ Al 760 risalirebbero le nozze di Adelperga con Arechi II di Benevento, al 763 quelle di Liutperga con Tassilone III, quindi verso il 770, soprattutto per intervento della regina madre Berta († 783), il duplice matrimonio sul versante franco di Carlomanno con Gerberga e di Carlo con un'altra figlia il cui nome resta in ombra: M. RINALDI, *Per "Adelperga Pia": i «Versus de annis a principio saeculorum» di Paolo Diacono*, in *Tra i Longobardi del Sud*, p. 134, nella cui appendice figurano anche la dedica di Paolo Diacono all'*Historia Romana* e l'epitaffio di Ansa (pp. 154-157). Sul nome della figlia di Desiderio ripudiata da Carlo Magno: S. GAVINELLI, *Una prospettiva su Desiderio nelle fonti monastiche*, in *Desiderio. Il progetto politico*, pp. 554-560. Per la compilazione dell'*Historia Romana*, nella cui dedica Adelperga è presentata come amante della filosofia, della poesia e della storia antica: R. MCKITTERICK, *Paolo Diacono e i Franchi: il contesto storico e culturale*, in *Paolo Diacono. Uno scrittore fra tradizione longobarda e rinnovamento carolingio*, Atti del convegno internazionale di studi (Cividale del Friuli-Udine, 6-9 maggio 1999), Udine 2000 (Libri e biblioteche, 9), p. 21; sul ricovero garganico, G. ARCHETTI, *Pellegrini e ospitalità nel medioevo. Dalla storiografia locale all'ospedale di Santa Giulia di Brescia*, in *Lungo le strade della fede. Pellegrini e pellegrinaggio nel Bresciano*, Atti della giornata di studio (Brescia, 16 dicembre 2000), a cura di Id., Brescia 2001 (Brixia sacra, VI, 3-4), pp. 69-73. Sulle figlie di Desiderio e sul ruolo delle regine longobarde nella legittimazione dei sovrani: J. NELSON, *Making a Difference in Eight-Century Politics: the Daughters of Desiderius*, in *After Rome's Fall. Narrators and Sources of Early Medieval History. Essays presented to Walter Goffart*, Toronto 1998, pp. 171-190, in cui a p. 173 sottolinea invece il ruolo di Anselperga come badessa di San Salvatore proprio per assicurare la preghiera costante sulla schiatta; N. FRANCOVICH ONESTI, *Le regine dei Longobardi: archetipi narrativi e legittimazioni dinastiche*, in EAD., *Le regine dei Longobardi e altri saggi*, Roma 2013, pp. 7-29. Il noto epitaffio di Ansa epitaffio di Paolo Diacono (MGH, PLAC, I, p. 46) – in cui si esaltano soprattutto le aspettative politiche riposte nel figlio Adelchi/Adalgiso, mentre per Ansa è sottolineata la *pietas* religiosa, ma senza accenni alle circostanze della morte o al luogo di sepoltura –, è trasmesso solo nella raccolta retorica Leipzig, Universitätsbibl., Rep. I 74 4°, f. 36v («Super sepulcrum domnae Ansae reginae»,

Nel quadro delle sopravvivenze di epoca longobarda il pur ricco appannaggio documentario di San Salvatore si riduce a sole ventidue unità, per la maggioranza attualmente conservate all'Archivio di Stato di Brescia, Fondo Codice diplomatico bresciano, busta 1⁵: gli originali sono soltanto due, e rientrano nel manipolo delle carte private⁶; i *praecepta* – di tenore differente e sempre in copie semplici comprese tra il secolo X e il tardo secolo XII – sono ben nove, rispetto ai quindici attestati (non sempre 'genuini'), e sono variamente riconducibili alla coppia di Desiderio e Adelchi in anni ravvicinati (759, 760, 765, 766, 767, 771, 772)⁷.

La riflessione sulla consistenza numerica delle sopravvivenze documentarie longobarde, più abbondanti in area lucchese e toscana, è suggerita dal noto «breve de monimina» pisano, redatto sintomaticamente durante il regno desideriano tra il 768 e il 774⁸: il testo prevedeva la consegna da parte di un

copiata nella Francia occidentale nel secondo quarto del secolo IX: B. BISCHOFF, *Katalog der festländischen Handschriften des neunten Jahrhunderts (mit Ausnahme der wisigotischen)*, II, Stuttgart 2004, n. 2272; M. MARROCCHI, *Ansa regina*, in *Desiderio. Il progetto politico*, pp. 338-341; F. DE RUBEIS, *La tomba della regina Ansa e la sua epigrafe: ipotesi per una ricostruzione*, in *Alla ricerca di un passato complesso. Contributi in onore di Gian Pietro Brogiolo per il suo settantesimo compleanno*, a cura di A. Chavarría Arnau, M. Jurkovic, Zagreb-Motovun 2016 (*Dissertationes et monographiae*, 8), pp. 137-142.

⁵ La consistenza archivistica, con le sue vicissitudini di soppressioni e scorporo, è sintetizzata in *Carte San Salvatore*, pp. XI-XXIX, specialmente le pp. XX-XXI per la serie longobarda.

⁶ Per le carte private: *Cartula manifestationis*, 17 settembre 759, Pavia, in originale; *Cartula promissionis*, Brescia 25 marzo 761; *Pagina promissionis*, Brescia, 25 marzo 761; *Pagina promissionis*, Brescia, 17 aprile 761; *Cartula commutationis*, Pavia, 10 settembre 761; *Cartula securitatis et promissionis*, [Brescia, 761], *Cartula donationis pro anima*, 13 giugno 765; *Cartula venditionis*, Pavia, 29 marzo 769, in originale; *Cartula venditionis*, Leno, 15 maggio 769; *Carta commutationis*, Brescia, 25 settembre 771: *Carte San Salvatore*, pp. 8-15 n. 2; 22-25 n. 4; 25-28 n. 5; 28-31 n. 6; 31-37 n. 7; 38-41 n. 8; 49-52 n. 10; 71-76 n. 15; 77-80 n. 16; 84-89 n. 18.

⁷ Sui *praecepta*, in cui Pavia risulta la *datatio chronica* indicata in prevalenza, cioè [Pavia], gennaio 759; Pavia, 4 ottobre 760; dopo 13 giugno 765; Pavia, 20 gennaio 766; Pavia, 3 marzo 766; Cremona, 12 novembre 767, molto interpolato; Brescia, luglio 771; Pavia, 14 giugno 772; Pavia, 24 agosto 772; Brescia, 11 novembre 772: E. BARBIERI, *Diplomi e tradizione documentaria scritta*, in *Desiderio. Il progetto politico*, I, p. 508; *Carte San Salvatore*, pp. 3-7 n. 1; 16-22 n. 3; 53-56 n. 11; 56-59 n. 12; 59-64 n. 13; 64-71 n. 14; 80-85 n. 17; 90-93 n. 19, 94-97 n. 20; 102-111 n. 22. Risulterebbero invece falsificazioni il *Privilegium* di papa Paolo I, datato al 26 ottobre 766 e il *Privilegium* di Sigualdo, patriarca di Aquileia, datato Pavia, 13 ottobre 772: *Carte San Salvatore*, pp. 41-49 n. 9; 98-102 n. 21.

⁸ *CDL II*, p. 440 n. 295, in chiusura del secondo volume delle carte longobarde, cfr. A. GHIGNOLI, *Su due famosi documenti pisani dell'VIII secolo*, «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medioevo», CVI, 2 (2004), pp. 38-69. Si rileva inoltre come la documentazione

certo Teutpert alla vedova Ghittia, rifugiata in monastero con le due figlie, di alcuni oggetti preziosi (talora di valore simbolico, come nel caso degli speroni) insieme a un esorbitante ammontare documentario derivato da due archivi con un centinaio tra *cartulae*, brevi, giudicati e *praecepta*, di cui la metà direttamente collegati al defunto marito, il gastaldo Alahis († 768), e il rimanente spettante alla chiesa di San Pietro ai Sette Pini di Pisa; si trattava della garanzia patrimoniale accumulata dal consorte attraverso i riconoscimenti del circuito regio che, in quel momento, le sue eredi immobilizzavano come propria tutela nell'istituzione monastica in cui erano state accolte⁹.

In maniera convincente è stato poi assodato come la documentazione longobarda sia stata prodotta da notai – laici o ecclesiastici, ma comunque funzionali anche alla redazione dei *praecepta* regi –, che avevano ricevuto la loro formazione presso le *scholae* capitolari, presumibilmente senza la codifica di formulari precostituiti, ma predisposti ad adattare, semplificandoli, alcuni modelli preesistenti¹⁰. Come è noto, le fonti documentarie, senza mai rappresentare un giacimento immobile, aumentano con lo sviluppo delle istituzioni come storia e memoria e ne testimoniano, come gli interventi artistici o strutturali sulle fabbriche, gli orientamenti culturali e le oscillazioni del prestigio rappresentato lungo i secoli, spesso incrementato attraverso iniziative di carattere propagandistico¹¹. Per il monastero bresciano l'originaria intitolazione al Salvatore pare essere stata appaiata a quella percepita

originale longobarda di carattere privato (in copia o in originale) risulti attestata solo dai primi decenni del secolo VIII, cioè dalla cosiddetta rinascenza di Liutprando, segnata dalla piena assimilazione del latino come lingua colta di matrice giuridica e religiosa, come indica la carta redatta a Pisa (720 gennaio 29): *Carte dell'Archivio arcivescovile di Pisa. Fondo arcivescovile*, I. (720-1100), a cura di A. Ghignoli, Pisa 2006, n. 1.

⁹ Il documento è diventato funzionale anche per l'impiego del *breve* nella documentazione longobarda, cfr. A. BARTOLI LANGELI, *Sui "brevi" altomedievali*, «Buletto del Istituto storico italiano per il medioevo», CV (2003), pp. 1-23.

¹⁰ L. SCHIAPARELLI, *Note diplomatiche sulle carte longobarde*, I. *I notai nell'età longobarda*, «Archivio storico italiano», settima serie, XIX, 1, 91 (1933), pp. 3-66, ora in Id., *Note di diplomatica*, raccolte a cura di A. Pratesi, Torino 1972, p. 24.

¹¹ Sugli aspetti architettonici, comprese le trasformazioni posteriori alle soppressioni con i progetti di musealizzazione: A. ROVETTA, *L'evoluzione architettonica di Santa Giulia in età rinascimentale*, in *Arte, cultura e religione*, a cura di pp. 123-144; F. STROPPIA, *Collezioni longobarde e identità religiosa. Percorsi museali, oggetti liturgici e restauri a Brescia tra Otto e Novecento*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XXI, 3-4 (2016), pp. 23-90; EAD., *Desiderio. La basilica di San Salvatore di Brescia: dal monastero al museo*, Prefazione di M. Rotili, Premessa di G. Archetti, Spoleto 2018 (Centro studi longobardi. Convegni 1.2), pp. 115-211.

come più significativa della martire cartaginese Giulia probabilmente dagli inizi del secolo X – in coincidenza con una politica di rilancio dell'ente impostata da Berengario I (888-924) attraverso la figlia Berta († 942), che fu la prima ad assommare il ruolo di badessa e di *rectrix* regia del cenobio – per diventare una denominazione esclusiva a partire dal secolo XII-XIII¹².

Con l'epoca napoleonica si concludeva però la secolare vitalità di una comunità passata da un sistema regio-imperiale a respiro europeo (soprattutto nella fase carolingia e ottoniana) al progressivo localismo dell'epoca comunale, se pure marcato dalla dialettica con i vertici ecclesiastici e dalle ingerenze parentali delle religiose che, provenendo spesso dall'aristocrazia cittadina, agevolarono l'ente sul piano economico come gestione fondiaria, contribuendo alla espansione urbanistica della città fino alle difficoltà economico-finanziarie del secolo XIV-XV, comuni peraltro all'intero ordine benedettino, con la conseguente rarefazione della popolazione monastica agli inizi del secolo XV¹³. Quasi come intervento inevitabile il *breve* pontificio di Sisto IV della Rovere (1471-1484) nel 1481 sancì la definitiva im-

¹² S. GAVINELLI, *L'Omeliario del monastero di S. Salvatore-S. Giulia di Brescia*, «Aevum», LXXIX (2004), pp. 346-347, con un breve riepilogo storico e la ricostruzione delle sopravvivenze manoscritte alle pp. 345-352; Archetti, *Per la storia di S. Giulia nel Medioevo*, pp. 5 sgg. Sul ruolo della *rectrix*, distinto in precedenza dalla badessa, come era stato ad esempio per l'imperatrice Angelberga († 890) moglie di Ludovico II († 875): C. LA ROCCA, *Monachesimo femminile e poteri delle regine tra VIII e IX secolo*, in *Il monachesimo italiano dall'età longobarda all'età ottoniana (secc. VIII-X)*, Atti del VII convegno di studi storici sull'Italia benedettina, Nonantola (Modena), 10-13 settembre 2003, a cura di G. Spinelli, Cesena 2006 (Italia benedettina, 27), p. 129.

¹³ Nella seconda metà del secolo XII i possedimenti nelle adiacenze urbane avevano infatti consentito una lottizzazione nell'area orientale, comprensiva della zona del mercato nuovo, mentre la crisi successiva, determinata soprattutto dal mancato aggiornamento dei contratti agrari rispetto alle regole del mercato (modificate a causa della maggiore circolazione pecuniaria), e aggravata dai danni bellici, aveva fatto precipitare l'ente nelle difficoltà economiche con un inarrestabile indebitamento: G. ANDENNA, *Il monastero e l'evoluzione urbanistica di Brescia tra XI e XII secolo*, in *Santa Giulia di Brescia. Archeologia, arte e storia di un monastero regio dai Longobardi al Barbarossa*, Atti del convegno internazionale (Brescia, 4-5 maggio 1990), Brescia 1992, pp. 93-118; ID., *Foris muros civitatis. Lo spazio urbano fuori porta Bruciata dai Longobardi alla conquista veneta*, in *La loggia di Brescia e la sua piazza. Evoluzione di un fulcro urbano nella storia di mezzo millennio*, I, a cura di V. Frati, I. Gianfranceschi, F. Robecchi, Brescia 1993, pp. 237-250; ID., *La città, Santa Giulia nella crisi economica dei monasteri tradizionali nel Duecento*, «Civiltà bresciana», III, 3 (1994), pp. 19-30. L'ampia documentazione monastica evidenzia le fasi dello sviluppo economico del monastero, soprattutto per lo sfruttamento agricolo: S. GAVINELLI, *Il medioevo*, in *Storia dell'agricoltura bresciana*, I: *Dall'antichità al secondo Ottocento*, a cura di C.M. Belfanti, M. Taccolini, Brescia 2008, pp. 35-90.

missione del cenobio all'interno della Congregazione cassinese di Santa Giustina di Padova¹⁴.

L'atto finale della gloriosa istituzione monastica fu segnato però il 30 agosto 1798 con la sua incorporazione tra le proprietà demaniali della Repubblica Cisalpina, mentre il successivo 24 settembre il Direttorio esecutivo ne decretò la soppressione davanti alla riunione di ben novantacinque monache (accorpate a quelle del cenobio dei Santi Cosma e Damiano): in sequenza il 29 settembre i beni furono messi all'asta, dirottando libri e documenti presso gli organismi culturali di competenza, in modo che gli ampi spazi monastici nel 1812 potessero essere utilmente riconvertiti nell'uso militare di caserma¹⁵.

Lungo i secoli l'identità religiosa del monastero, declinata in senso liturgico-culturale e artistico-letterario, era stata costruita intorno alle reliquie santorali (soprattutto femminili) custodite all'interno del cenobio – non soltanto di santa Giulia ma anche di Sofia con le figlie Fede, Speranza e Carità (Elpis, Pistis e Agape) – promuovendo la circolazione dei libri liturgici con le loro *passiones* e gli *officia propria* al punto che, in prevalenza nel corso della cosiddetta riforma ecclesiastica gregoriana dei secoli XI-XII – ma i cui prodromi sono precedenti –, il risalto conferito alla dimensione cristomimetica di Giulia, crocifissa in Corsica, aveva originato una tradizione agiografica locale che attribuiva alla stessa Ansa il trasferimento delle sue reliquie dalla Toscana a Brescia¹⁶. L'esaltazione accentuata del ruolo

¹⁴ Il *breve* del 17 maggio 1481 figura nella ricognizione erudita di Cornelio Margarini, archivista della Congregazione cassinese, che inserì il documento nel suo *Bullarium*: C. MARGARINI, *Bullarium Casinense seu Constitutiones summorum pontificum, imperatorum, regum, principum, et decreta Sacrarum Congregationum pro Congregatione Casinensi caeterisque regularibus cum eadem directe, vel indirecte participationibus*, I, Tuderti 1668, p. 381 n. 361. Su Margarini, sicuramente a Brescia verso la metà del Seicento: *Il codice epigrafico di Cornelio Margarini e le iscrizioni della Basilica di San Paolo fuori le mura nel XVII secolo. Concordanze e inediti*, a cura di G. Filippi, R. Barbera, Città del Vaticano 2011 (*Inscriptiones Sanctae Sedis*, 3, 2).

¹⁵ S. BRAGA, *Le vicende del complesso monastico nel XIX secolo fino all'apertura del Museo Cristiano*, in *San Salvatore-Santa Giulia: il monastero nella storia*, pp. 319-327.

¹⁶ Sulla *passio* della martire: G. BERGAMASCHI, *Una redazione 'bresciana' della "Passio sanctae Iuliae" in Toscana*, «Nuova rivista storica», LXXXVII, 3 (2003), pp. 625-668; S. GAVINELLI, *Santa Sofia e le figlie: Fede, Speranza e Carità, dipinte in S. Salvatore-S. Giulia di Brescia*, in *Inquire Veritatem. Studi in memoria di mons. Antonio Masetti Zannini*, a cura di G. Archetti, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XII, 1-2 (2007), pp. 83-88; M. BETTELLI, G. BERGAMASCHI, *"Felix Gorgona... felicius tamen Brixia": la traslazione a Santa Giulia*, in *Profili istituzionali della santità medioevali: culti importati*,

culti esportati e culti autoctoni nella Toscana occidentale e nella circolazione mediterranea ed europea, a cura di C. Alzati, G. Rossetti, Pisa 2008, pp. 143-204; ID., *Da Cartagine alla Toscana a Brescia: i percorsi del culto di santa Giulia*, in *La via Francigena in Valdelsa: storia, percorsi e cultura di una strada medievale*, Atti del convegno svoltosi nei giorni 23, 24 e 25 ottobre 2009 a Colle Valdelsa, Sant'Appiano (Barberino Valdelsa) e Certaldo, a cura di R. Stoppani, F. Vanni, Firenze 2009, pp. 211-252; S. GAVINELLI, *Testimonianze grafiche e culti santorali a Brescia*, R. RIBALDI, *L'ufficio liturgico di santa Giulia (Graduale-Breviario, cod. Oxford, Bodl. Libr., Canon. Lit. 366, sec. XI)*, e G. BERGAMASCHI, *Il carne "Ergo, pii fratres" e gli inni per santa Giulia*, in *Musica e liturgia nel medioevo bresciano (secoli XI-XV)*, Atti del convegno (Brescia, 3-4 aprile 2008), a cura di M.T. Rosa Barezzani, R. Tibaldi, Brescia 2009 (Storia, cultura e società, 2), pp. 30-42, 133-189 e 191-247 e; infine G. BERGAMASCHI, *Contaminazioni agiografiche e iconografiche nel racconto del martirio di santa Giulia*, in *Libri, lettori, immagini. Libri e lettori a Brescia tra Medioevo ed Età moderna*, a cura di L. Rivali, Udine 2015, pp. 105-130: 105, in cui propende decisamente per l'iniziativa della traslazione tra 762-763 per volontà della sola Ansa, con bibliografia precedente. Per il trasferimento delle reliquie di santa Giulia (come per quelle di Sofia, Pistis, Elpis, Agape, Ippolito e Pimeno, variamente attestate nelle fonti liturgiche interne al cenobio), e forse avvenuto in epoca desideriana come iniziativa di Ansa, secondo le indicazioni della cosiddetta *clausula de translatione* inserita in alcuni testimoni della *passio*, e ripresa dunque nel primo Quattrocento dalla storiografia urbana di in Giacomo Malvezzi, *Chronicon Brixianum*, parte IV, cap. XI (J. MALVEZZI, *Chronicon Brixianum ab origine urbis ad annum usque MCCCXXXII*, in L.A. MURATORI, *Rerum Italicarum Scriptores*, XIV, Mediolani 1729, col. 815): P. TOMEA, *Intorno a S. Giulia. Le traslazioni e le "rapine" dei corpi santi nel regno longobardo (Neustria e Austria)*, e in *Culto e storia in Santa Giulia*, a cura di G. Andenna, Brescia 2001, pp. 46-56. Sull'uso delle reliquie in età longobarda: A. DI MURO, *Uso politico delle reliquie e modelli di regalità longobarda da Liutprando a Sicone di Benevento*, «Mélanges de l'École française de Rome-Moyen Âge», CXXXII, 2 (2020), <http://journals.openedition.org/mefrm/8193>, consultato il 29 giugno 2023. Per gli aspetti artistici legati al santorale monastico, e gli aspetti artistici, e per la sistemazione della cripta: F. STROPPA, *Santa Giulia di Brescia. Un percorso sull'iconografia claustrale della martire cartaginese*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XVI, 1-2 (2011), pp. 61-172; EAD., *Santa Giulia. Percorsi artistici nell'agiografia monastica: l'esempio di San Salvatore di Brescia*, Roma 2012; EAD., *L'immagine della martire Giulia nel complesso monastico di San Salvatore di Brescia: mobilità di maestranze, di materiali e di idee*, in *Mobility of artists, transfer of forms, functions, works of art and ideas in medieval mediterranean Europe: the role of the ports*, ed. by M. Jurkovic, X. Barral i Altet, «Hortus artium medievalium», XXII (2016), pp. 265-281; EAD., *La basilica di San Salvatore: i cicli pittorici altomedievali. Per una rilettura del complesso monastico di Santa Giulia di Brescia*, in EAD., *Desiderio. La basilica di San Salvatore*, con bibliografia precedente; EAD., *Il senso della croce. Forme liturgiche ed espressioni artistiche in Santa Giulia di Brescia*, e M. DE PAOLI, *Strutture architettoniche e restauri in Santa Giulia di Brescia: la cripta di San Salvatore*, in *Living and dying in the cloister. Monastic life from the 5th to the 11th Century*, ed. by G. Archetti, M. Jurkovič, «Hortus artium medievalium», XXIII, 1 (2017), pp. 123-139, e 140-184; F. STROPPA, *L'oreficeria longobarda tra tradizioni medievali e identità postunitaria*, in *Insedimenti montani e rurali nell'Italia longobarda alla luce degli ultimi studi*, Convegno nazionale di studi (Monte Sant'Angelo [Fg], 9-12 ottobre 2014), a cura di C. Lambert, F. Pastore, Salerno 2019, pp. 63-90. Su conclusioni critiche differenti nella lettura architettonica e artistica: G.P. BROGIOLO, M. IBSEN, V. GHEROLDI, *Nuovi dati sulla cripta del San Salvatore di Brescia*, in *Monasteri in Europa occidentale (secoli VIII-XI)*:

della consorte di Desiderio (dopo il 774 deferita probabilmente a finire i suoi giorni in un monastero di controllo franco) determinò quindi all'interno della comunità l'alimentazione progressiva di una specie di mito, fino a ipotizzarne in epoca più recente una infondata sepoltura negli anditi della chiesa monastica¹⁷.

L'attenzione al riordino e alla funzionalità dell'archivio monastico si accentuò piuttosto in epoca moderna, soprattutto come strumento di gestione dell'autonomia claustrale rispetto alle ingerenze esterne o di controllo episcopale: fu infatti la badessa Maria Prati a commissionare la prima inventariazione delle reliquie e dei privilegi monastici allo storico locale Giovanni Battista Nazari, che riuscì a completarla in forma manoscritta tra il 1566 e il 1567 mentre la stampa, realizzata a Brescia presso i tipografi Sabbio, uscì postuma solo nel 1657¹⁸. Nello stesso anno apparvero postumi

topografia e strutture, Atti del convegno internazionale (Castel San Vincenzo, 23-26 settembre 2004), a cura di F. De Rubeis, F. Marazzi, Roma 2008, pp. 211-238; G.P. BROGIOLO, V. GHEROLDI, M. IBSEN, J. MITCHELL, *Ulteriori ricerche sul San Salvatore II di Brescia*, «Hortus artium medievalium», XVI (2010), pp. 219-242; V. GHEROLDI, *Evidenze tecniche e rapporti stratigrafici per la cronologia del sistema decorativo della basilica di San Salvatore II*, M. IBSEN, *Sistemi decorativi per la basilica di Ansa e Desiderio*, e J. MITCHELL, *The painted decoration of San Salvatore di Brescia in context*, in *Dalla corte regia al monastero di San Salvatore - Santa Giulia di Brescia*, a cura di G.P. Brogiolo con F. Morandini, Mantova 2014, pp. 97-120, 141-168 e 169-202.

¹⁷ F. STROPPIA, *La tomba di Ansa tra mito, storiografia e rilancio novecentesco*, in «*Domus sapienter staurata*». Scritti di storia dell'arte per Marina Righetti, a cura di A. Iacobini, A.M. D'Achille, F.P. Pistilli, Milano 2021, pp. 765-774. Sul ruolo memoriale di Ansa sono utili le osservazioni di ARCHETTI, *Secundum monasticam disciplinam*, pp. 662-663.

¹⁸ G.B. NAZARI, *Discorso nel quale brevemente si tratta delle concessioni, privilegi, essentioni, et de' corpi, e reliquie de santi del monastero di Santa Giulia di Brescia, con il catalogo di tutte le abbatesse che sono state di tempo in tempo*, Brescia 1657, su cui la descrizione di O. VALETTI, *Giovanni Battista Nazari, Discorso nel quale brevemente si tratta delle concessioni, privilegi...*, in *San Salvatore di Brescia. Materiali per un museo*, I. Contributi per la storia del monastero e proposte per un uso culturale dell'area storica di Santa Giulia, Brescia 1978, pp. 188-189 (scheda IX.03); l'opera manoscritta, eseguita tra il 1566 e 1567, viene identificata con il codice *Privilegia et collationes monialium Sanctae Iuliae Brixiae* Brescia, Bibl. Queriniana, ms. H.VI.19 da: P.F. KEHR, *Italia Pontificia*, VI, *Liguria sive Provincia Mediolanensis*, I. *Lombardia*, Berolini 1913 (Regesta Romanorum Pontificum), pp. 320-321. Su Nazari, notaio e storico bresciano che coltivava interessi eterodossi sull'alchimia e sulla tramutazione dei metalli, ma anche agiografici per sant'Angela Merici († 1540) in vista del processo di canonizzazione: S. SIGNAROLI, *Giovan Battista Nazari: storico e alchimista*, in *Dalla pergamena al monitor. I tesori della Biblioteca Queriniana. La stampa, il libro elettronico*, coord. di G. Petrella, Brescia 2004, p. 108; S. PERIFANO, *Sogno, alchimia e mnemotecnica nel Della tramutazione metallica sogni tre di Giovan Battista Nazari*, in *Storia per parole e per immagini*, a cura di U. Rozzo, M. Gabriele, Udine 2006 (Libri e biblioteche, 16), pp. 131-146.

anche gli *Annali storici del monastero di Santa Giulia* (insieme alla *Vita* di santa Giulia), un'opera storiografica che l'aristocratica Angelica Baitelli († 1650 o 1657), al secolo Giulia, aveva ultimato verso il 1646¹⁹. Strutturata come memoria delle origini e rassegna patrimoniale costruita attraverso gli antichi privilegi, la cronaca della Baitelli è uno dei rarissimi esempi di produzione femminile che raggiunse la dignità di stampa, e si poneva idealmente nel solco della storiografia ecclesiastica post-tridentina di Carlo Sigonio († 1584) e dell'annalistica di Cesare Baronio († 1607)²⁰. Preordinato era invece il didascalico ricorso al volgare, scelto con la preoccupazione di sensibilizzare le consorelle *illitteratae* verso il senso del loro passato prestigioso da tramandare, al punto da volgere in traduzione perfino i *praecepta* regi, come appunto spiegava nella premessa degli *Annali storici* ricorrendo a una retorica formula di indegnità: «Ho stimato esser bene pur anco di tradurre come meglio ho potuto, essendo donna, et poco intelligente del Latino in volgare li Preveleggi acciò le Madri, alle quali tocca di governare, che rare volte intendono l'idioma latino, possano da se stesse vedere, capire, et intendere le ragioni del Monasterio»²¹.

¹⁹ A. BAITELLI, *Annali storici dell'edificazione erettione et dotatione del serenissimo monasterio di S. Salvatore e S. Giulia di Brescia alla S. Sede Apostolica, et alla Regia Podestà immediatamente sottoposto...*, Brescia 1657, riprodotti insieme alla *Vita* di santa Giulia della stessa Baitelli in EAD., *Annali di S. Giulia*, con rilievi, fotografie e note storiche di V. Volta, Brescia 1984, pp. 2-106. Sulla monaca e sulla sua collocazione culturale: S. EVANGELISTI, *Angelica Baitelli la storica*, in *Barocco al femminile*, a cura di G. Calvi, Roma-Bari 1992, pp. 71-95; G. SPINELLI, *La storiografia sul monastero nell'età moderna e contemporanea*, in *Santa Giulia di Brescia. Archeologia, arte e storia di un monastero regio dai Longobardi al Barbarossa*, Atti del convegno internazionale (Brescia, 4-5 maggio 1990), a cura di C. Stella, G. Brentegani, Brescia 1992, pp. 21-26; S. EVANGELISTI, "Farne quello che pare e piace": l'uso e la trasmissione delle celle nel monastero di Santa Giulia di Brescia (1597-1688), «Quaderni storici», X (1995), pp. 85-110; G. ZARRI, *La cultura monastica femminile nel Seicento: Angelica Baitelli*, in *Arte, cultura e religione*, pp. 145-162. Una ulteriore *Vita* della martire in età moderna fu redatta successivamente in volgare da un altro erudito e storiografo bresciano Ottavio Rossi († 1630), ossia *La vita di santa Giulia cartaginese vergine, e martire. Scritta alla Sereniss. Altezza di Madama Chistierna di Lorena, Gran Duchessa di Toscana*, in Brescia MDCV: G. BERGAMASCHI, "La Vita di santa Giulia" di Ottavio Rossi (1605), «Annali queriniani», X (2009), pp. 7-60, redatta come celebrazione del trasferimento delle reliquie della santa dalla cripta all'altare maggiore della chiesa monastica, rinnovata in coincidenza con l'anno giubilare 1600.

²⁰ E. BRAMBILLA, *Scrivere in monastero*, in *Le cronache di Santa Cecilia. Un monastero femminile a Roma in età moderna*, a cura di A. Lirosi, Roma 2009 (La memoria restituita. Fonti per la storia delle donne), pp. 9-29: 10 in cui viene sottolineata la sua posizione eccezionale nel clima oratoriano e riformistico del rinvenimento delle reliquie catacombali.

²¹ BAITELLI, *Annali di S. Giulia*, p. 6.

Nello sviluppare l'origine longobarda della fondazione la Baitelli mostra di ricorrere ampiamente all'*Historia Langobardorum* di Paolo Diacono non tanto direttamente quanto nella mediazione municipale del *Chronicon Brixianum* redatto dal medico e umanista bresciano Giacomo Malvezzi († post 1454), di cui il cenobio aveva sicuramente a disposizione copie manoscritte²². Allo stesso modo, nonostante la dispersione della biblioteca medievale, la monaca ebbe agio di consultare l'ordinario quattrocentesco del monastero, l'attuale Brescia, Bibl. Queriniana, H.VI.11 che, negli *Annali storici*, viene menzionato ricordando la sua pregiata legatura in cuoio rosso con borchie²³. Negli stessi anni di Malvezzi il repertorio liturgico era stato, in effetti, commissionato nel 1438 dalla monaca *Aloysa de Bragis* (che ne dichiara la committenza sull'ultimo f. 70v) allo scopo di conservare i rituali delle cerimonie quotidiane e delle solennità sviluppate anche attorno alle reliquie martiriali (elencate ai ff. 34v-35r), ma era introdotto da un lungo *incipit* rubricato (f. 1r) in cui veniva commemorata l'origine del cenobio per merito della coppia regia di Ansa e Desiderio, comprovando insieme la data di fondazione nel 753 sull'autorità di imprecisate fonti cronachistiche (e non documentarie), conservate all'interno del monastero: «prout in cronicis satis auctenticis in dicto nostro monasterio». L'allusione sembrerebbe quindi convergere tacitamente sul *Chronicon Brixianum* di Malvezzi, in cui effettivamente compare la medesima data, fino a ipotizzare la diretta

²² S. GAVINELLI, *Il Chronicon Brixianum di Giacomo Malvezzi tra Paolo Diacono e Jean Mabillon*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XXVI (2021), pp. 83-119. Sul cronista bresciano impegnato ad accreditarsi la dirigenza cittadina attraverso l'esaltazione dei loro casati come protagonisti del passato comunale, ed edito solo agli inizi del Settecento nell'edizione muratoriana: G. ARCHETTI, *Per l'onore e la libertà della patria*, in *Le cronache medievali di Giacomo Malvezzi*, a cura di Id., traduzione e note di I. Bonini Valetti, Roma-Brescia 2016 (Quaderni di Brixia sacra, 7), pp. 35-49 per l'epoca longobarda; Id., *Memorie longobarde nel "Chronicon brixianum" di Giacomo Malvezzi*, in «*Erat hoc sane mirabile in regno Langobardorum...*», pp. 91-118.

²³ BAITELLI, *Annali storici*, p. 12; cfr. S. GAVINELLI, *La liturgia del cenobio di Santa Giulia in età comunale attraverso il Liber ordinarius*, in *Culto e storia*, p. 123, dove il codice è descritto nel contesto della biblioteca dispersa. Sull'Ordinario come fonte descrittiva: M. IBSEN, *Magno et optimo tesoro: intorno a reliquie e altari di San Salvatore di Brescia*, in *Inquire Veritatem*, I, pp. 219-242. Come tipologia liturgica l'ordinario apparve nel secolo XIII ma poiché questi repertori di prima generazione erano molto sobri e non superiori ai 60-80 fogli, la conformazione modesta di quello giuliano lascia supporre che ci sia stato un semplice svecchiamento dell'antico codice in uso, cfr. sul tema E. PALAZZO, *Les ordinaires liturgiques comme sources pour l'histoire du Moyen Âge. A propos d'ouvrages récents*, «Revue Mabillon», nouvelle série, III (64) (1992), p. 236.

responsabilità della vocazione antiquaria dello storiografo dietro la designazione di una data evocativa della fondazione di Roma come nobilitazione per la nascita di una istituzione, forse ai suoi tempi in disarmo, ma a cui si sentiva particolarmente legato²⁴.

In linea con i presupposti classici comuni alla formazione scolastica di un *grammaticus* come Paolo Diacono, anche Malvezzi concepiva la compilazione storiografica aderente ai principi retorici ciceroniani di un «opus oratorium maxime» (*Leg.* I 2, 5), secondo un processo continuativo (da Aristotele ai giorni nostri) per cui nella narrazione diventava fondamentale caricare retoricamente alcune valenze di richiamo allusivo volte a suscitare la “mozione degli affetti”²⁵. Ho inoltre già dimostrato in altra sede come nelle sue frequentazioni librerie Malvezzi avesse adottato quale fonte storiografica di prima mano il Vat. Reg. lat. 710, un esemplare copiato presumibilmente a Brescia nella prima metà del secolo XII, in cui si trovano saldate insieme sia l'*Historia romana* di Paolo Diacono quale continuazione del *Breviarium* di Eutropio, sia l'*Historia Langobardorum* nella tipica redazione *aucta* della cosiddetta Glossa monzese, che circolava all'interno del dominio visconteo proprio per il risalto conferito alla regina Teodolinda come fondatrice della basilica di San Giovanni di Monza (*Historia Langobardorum*, IV 21) nel quadro della promozione dinastica del casato attraverso la discendenza longobarda confortata dalla cronachistica coeva²⁶. Il codice per di più risulta ampiamente annotato da una mano tardo-trecentesca che, apponendo molti riferimenti all'ambito bresciano, con puntualizzazioni sugli effetti medici delle pestilenze (compresa quella celebre del

²⁴ GAVINELLI, *La liturgia*, pp. 124-126, con riferimento a MALVEZZI *Chronicon Brixianum*, col. 847.

²⁵ Su Cicerone: R. NICOLAI MASTROFRANCESCO, *Opus oratorium maxime: Cicerone tra storia e oratoria*, in *Cicerone prospettiva 2000*, Atti del I Symposium Ciceronianum Arpinas, Firenze 2001, pp. 105-125. Per la formazione classica di Paolo Diacono, già evidenziata nell'*Historia romana*, e sulla matrice biblico-agiografica sottesa alle fonti dell'*Historia Langobardorum*, raramente esplicitate (come Gregorio Magno, Secondo di Non): D. BIANCHI, *Riflessi romani nella «Historia Langobardorum»*, «Memorie storiche forogiuliesi», XV (1929), pp. 23-58; O. LIMONE, *Santi ed eroi nella «Storia dei Longobardi» di Paolo Diacono*, e B. MORTENSEN, *Impero romano, «Historia romana» e «Historia Langobardorum»*, in *Paolo Diacono. Uno scrittore*, pp. 279-292 e 355-366; F. MORES, *Come lavorava Paolo Diacono*, in *I Longobardi e la storia: un percorso attraverso le fonti*, a cura di F. Lo Monaco, F. Mores, Roma 2012, pp. 132-133; A. BISANTI, *Il viaggio di Lopichis (Paolo Diacono, hl IV 37): discesa agli inferi e ascesa alla salvezza*, «Itineraria», XII (2013), pp. 1-15.

²⁶ S. GAVINELLI, *Il Chronicon Brixianum*, pp. 83-119, con descrizione del Vat. Reg. lat. 710 e delle glosse alle pp. 96-109.

1348), potrebbe postulare come fruitore anteriore a Malvezzi proprio il padre Bartolomeo, inserito come «fisichus» tra i testimoni di un atto economico del monastero di San Salvatore-Santa Giulia del 1382, e quindi ricordato quale «magister Bartolameus de Malvezio» tra le tarde aggiunte del Brescia, Bibl. Queriniana, G. VI. 7, f. 15v (11v della doppia numerazione), il *Liber vitae* carolingio, poi assunto quale codice necrologico liturgico almeno fino al secolo XIV, ma che, come *Liber capituli* della fondazione, era stato intrapreso in sede locale a metà del secolo IX per sottolineare la presenza in città dell'imperatore Ludovico II con la consorte Angelberga, enfatizzando in particolare la *Traditio Monialium* (ff. 42r-44v/38r-40v), cioè il solenne ingresso monastico della figlia Gisla seguita da un corteccio di altre *puellae* di rango accompagnate da illustri padrini come concreta rappresentazione del ceto vassallatico italico²⁷.

Proprio con una ripresa della spuria Glossa monzese di *Historia Langobardorum* IV 21 (presente nel Vat. Reg. lat. 710), Malvezzi aveva immesso nel *Chronicon Brixianum* un passo significativo in cui la coscienza dell'identità longobarda/lombarda veniva assunta come accezione di italianità, e l'aveva tratta dal dettato della supposta *cartula donationis* con cui la regina Teodolinda intendeva dotare la basilica monzese in modo adeguato per garantire la protezione di san Giovanni, patrono dei longobardi, non soltanto sulla propria famiglia ma su tutto il suo popolo: «pro cunctis Langobardis Italiensibus»²⁸. Lo stesso passaggio che, recepito come autentico nell'*editio princeps* parigina dell'*Historia Langobardorum* del 1514 – stampata attra-

²⁷ GAVINELLI, *La liturgia*, pp. 126-128; EAD., *Il Chronicon Brixianum*, pp. 116-117. Sul Brescia, Bibl. Queriniana, G. VI. 7, oltre agli studi della riproduzione *Der Memorial- und Liturgiecodex von San Salvatore/Santa Giulia in Brescia*, hrsg. von D. Geuenich, U. Ludwig, unter Mitwirkung von A. Angenendt, G. Muschiol, K. Schmid (†), J. Vezin, Hannover 2000 (MGH. Libri memoriales et necrologia. Nova series, 4), p. 129; U. LUDWIG, *Il Codice memoriale e liturgico di San Salvatore/Santa Giulia. Brescia e Reichenau*, in *Culto e storia*, pp. 103-119.

²⁸ GAVINELLI, *Il Chronicon Brixianum*, pp. 112-113; anche ARCHETTI, *Per l'onore*, p. 27. Sulla figura di Teodolinda, e soprattutto sul suo impiego propagandistico in chiave viscontea, si vedano i vari contributi di *Teodolinda. I Longobardi all'alba dell'Europa*, Atti del Secondo convegno internazionale di studio (Monza, Gazzada, Castelseprio-Torba, Cairate, 2-7 dicembre 2015), a cura di G. Archetti, I-II, Spoleto-Milano 2018 (Centro studi longobardi. Convegni, 2), nello specifico nella sezione Monza: memoria e immagini di una regina, pp. 815-1156, in cui M. ROSSI, *Teodolinda e il mito dei longobardi al tempo dei Visconti*, e R. CASSANELLI, *La cappella di Teodolinda e la memoria della regina*, pp. 101-1066; F. STROPPA, *Il recupero della tradizione longobarda tra Otto e Novecento*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XXVI, 1-4 (2021), pp. 244-249.

verso gli esemplari requisiti nel 1499 dalla biblioteca visconteo-sforzesca del castello di Pavia dopo la conquista francese da parte di Luigi XII, e depositati presso il castello di Blois –, avrebbe fornito a Jean Mabillon (1632-1707) un utile *exemplum* di *sanctio* (per quanto letterario) estratto da un documento regio a fronte di un esiguo panorama di *praecepta* nella documentazione longobarda²⁹.

Sembra comunque plausibile che, nell'impegno di traduzione dal latino degli antichi *praecepta* per la pubblicazione degli *Annali storici*, Angelica Baitelli si sia avvalsa della competente collaborazione di Cornelio Margarini (1605-1681), archivista generale della Congregazione Cassinese – percepito tra gli esponenti più rappresentativi della cultura benedettina del periodo – che, in quel medesimo frangente, si trovava a Brescia dove, nel 1649, aveva accettato la proposta di sistemazione dell'archivio monastico di Sant'Eufemia³⁰. A maggior ragione il Settecento erudito puntava sul riordino degli archivi anche come fonte di storiografia locale ma la pragmatica funzionalità di un *tabularium* aggiornato aveva sollecitato le monache Flaminia Crotti degli Acerbi e Giulia Zoni (badesse di Santa Giulia fra il 1721 e 1723) a richiedere l'intervento dell'accreditato Gian Andrea Astezati (1675-1747) – monaco bresciano e corrispondente muratoriano collocato in Sant'Eufemia (da cui dipendeva la cura del monastero giuliano dal 1497) – il quale, aspirando alla redazione di una monumentale storia dell'ente, talmente analitica da non essere mai stata ultimata, condensò in quattro voluminosi tomi l'in-

²⁹ J. MABILLON, *De re diplomatica libri VI...*, Lutetiae Parisiorum 1681, p. 99, cfr. GAVINELLI, *Il Chronicon Brixianum*, pp. 88-90 in cui si aggiunge che la medesima esemplificazione, senza indicare la fonte, fu ripresa dall'abate cistercense milanese Angelo Fumagalli (1728-1804), impegnato nel rilancio del monastero di Sant'Ambrogio con opere di pubblica utilità, tra cui una scuola di diplomazia santambrosiana, per evitare le soppressioni governative: A. FUMAGALLI, *Delle istituzioni diplomatiche*, Milano 1802, pp. 418-419. Per Fumagalli: A.R. NATALE, *Il Museo Diplomatico dell'Archivio di Stato di Milano*, Milano s.d. [ma 1968], pp. VII-IX; S. CASIRAGHI, s.v., *Fumagalli Angelo (1728-1804)*, in *Dizionario della Chiesa ambrosiana*, II, Milano 1988, pp. 1295-1297; G. DE ANGELIS, «Un patrio dovere». *Conservazione e pubblicazione delle fonti documentarie medievali a Milano e in Lombardia nell'Ottocento preunitario*, in *Erudizione cittadina e fonti documentarie: archivi e ricerca storica nell'Ottocento italiano (1840-1880)*, I, a cura di A. Giorgi e altri, Firenze 2019 (Reti Medievali. E-Book, 33), pp. 324, 327-329.

³⁰ BAITELLI, *Annali*, pp. 7-22. Sull'organico riordino condotto nel 1649 da Margarini nell'Archivio Sant'Eufemia: G. COSSANDI, *L'archivio antico del monastero di Sant'Eufemia*, «Commentari dell'Ateneo di Brescia per l'anno 2008», [2013], pp. 300-304; sullo stesso archivio si veda anche M. ANNIBALE MARCHINA, *L'archivio del monastero di S. Eufemia di Brescia tra memorie, diari e fabbriche*, in *Inquire Veritatem*, II, pp. 617-630.

ventario generale denominato *Indice alfabetico-istorico-cronologico-perpetuo dell'archivio dell'insigne e real monistero novo di S. Salvatore e S. Giulia di Brescia della Congregazione Cassinese*, Brescia, Bibl. Queriniana, G. I. 4, 1-4, in modo da ricollocare organicamente negli appositi armadi le pergamene o i documenti contabili³¹.

In corso d'opera fu presumibilmente Astezati a fornire a Muratori le trascrizioni di alcuni documenti, poi pubblicati nelle sue *Antiquitates Italicae*. L'immensa fatica archivistica, completata solo qualche decennio prima delle soppressioni napoleoniche, aveva indotto il religioso a verificare tristemente come già al suo tempo gli ampliamenti e le modifiche delle nuove fabbriche avessero alterato in forma irreversibile il suo assetto originario tanto che si potevano appena intuire i fasti delle *vestigia* rinascimentali³².

Terminando il suo ciclo istituzionale il monastero assumeva tuttavia un'altra dimensione di carattere pubblicistico, rientrando a pieno titolo nella propagandistica risorgimentale, risolvendo in chiave di approvazione muratoriana la *vexata quaestio* di una prolungata ostilità storiografica verso i longobardi³³. Ne fu interprete principale lo stesso Alessandro Manzoni che, te-

³¹ Per Astezati come cultore di 'storia patria' e riordinatore di archivi monastici: E. GENCARELLI, s.v., *Astezati, Giovan Andrea*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 4, Roma 1962, pp. 466-467; SPINELLI, *La storiografia*, pp. 22-24; G. MONTECCHI, *Itinerari bibliografici. Storie di libri, di tipografi e di editori*, Milano 2001, p. 50; *Carteggio muratoriano. Corrispondenti e bibliografia*, a cura di F. Missere Fontana, R. Turricchia, coord. e intr. di F. Marri, Bologna 2008, p. 44, scrisse tredici lettere a Muratori nel biennio 1728-1729. In seguito l'archivio fu inventariato dal sacerdote Calimero Cristoni (1737-1813), già ordinatore dell'archivio della Mensa vescovile, cfr. A. MASETTI ZANNINI, *La numerazione dell'archivio della Mensa compiuta dall'archivista don Calimero Cristoni*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», n.s., VIII, 5 (1973), pp. 158-160) come evidenzia l'indice del registro *Indice dei privilegi, documenti che principia dalla filza prima segn. K dal 1° n° al n° 21 del monastero di S. Salvatore ossia S. Giulia di Brescia*, Brescia, Biblioteca Queriniana, H. III. 11 m. 2, quindi stampato come *Indice dell'Elenco dei Privilegi e Documenti più antichi del Vener. Monastero di S. Salvatore, ossia detto di S. Giulia della città di Brescia, eretto e dotato dalla Regina Ansa per moglie di Desiderio Re de Longobardi per la Venerabile Anselperga figlia, prima Abbadesa del detto Monastero*. Si dà principio et giusto il tenore della stampa 1794 del Bendiscioli stampatori.

³² Non a caso è la prospettiva critica, in qualche modo multidirezionale, esposta da G. ARCHETTI, *Premessa*. «Appena se ne scorgon le vestigia», in STROPPA, *Desiderio. La basilica di San Salvatore*, pp. 13-20.

³³ Sul problema storiografico longobardo, viziato originariamente dall'annalistica franca e dal *Liber pontificalis*: M. IBSEN, «Era già quasi re di tutta Italia»: uso politico e memoria dei Longobardi dai Visconti al Settecento, e «Unus populus effecti sunt?». *La questione longobarda dall'Illuminismo al Romanticismo*, in *I Longobardi. Dalla caduta dell'Impero all'alba del-*

matizzando nell'*Adelchi* (1822) la tragedia del figlio dell'ultimo re longobardo, aveva centralizzato l'interesse urbano su Santa Giulia, ambientando appunto nel chiostro/*viridarium* di Santa Giulia (visto che gli spazi abbaziali erano occupati dalle truppe austriache) la morte della sorella Ermengarda, moglie ripudiata di Carlo ma pietosamente vegliata dalle monache depositarie del messaggio salvifico della "provvida sventura"³⁴. Nel complementare il *Discorso sopra alcuni punti della storia longobardica in Italia*, pubblicato per la prima volta nel 1822 insieme alla tragedia, tra le fonti, Manzoni aveva impiegato come autentica anche la curiosa *Historiola del notaio Rodolfo*, un'abile falsificazione ambientata negli stessi decenni del passaggio tra la dominazione longobarda e carolingia e realizzata, come rivalsa intellettuale, dal sacerdote bresciano Gianmaria Biemmi (1708-1784), sfruttando l'espediente di un finto ritrovamento archivistico (come sarebbe stato per il romanzo manzoniano dei *Promessi sposi*) fra gli appunti agiografici dell'erudito abate di Santa Afra di Brescia Teodosio Borgondio († 1726)³⁵.

La promozione ideologica risorgimentale delle 'glorie patrie', spendibili per creare una coscienza nazionale unitaria a sostegno dei movimenti patriottici e dei progetti della monarchia sabauda, puntava alla idealizzazione

l'Italia, a cura di G.P. Brogiolo, A. Chavarría Arnau, Milano 2007, pp. 279-281 e 291-293; S. GASPARRI, «Nefandissimi Longobardi». *Le origini di un linguaggio politico*, in Puer Apuliae. *Mélanges offerts à Jean Marie Martin*, a cura di E. Cuozzo e altri, I, Paris 2008, pp. 325-332; ID., *La storiografia italiana e i secoli bui: l'esempio dei Longobardi*, «Dimensões», XXXII (2014), pp. 182-205. Per il *Codex carolinus*, B. BISCHOFF, *Katalog der festländischen Handschriften des neunten Jahrhunderts (mit Ausnahme der wisigotischen)*, III. Padua-Zwickau, cur. B. Ebersperger, Wiesbaden 2014, pp. 478-479 n. 7121, in cui è datato alla fine del secolo IX; C. HARDER, *Pseudoisidor und das Papsttum. Funktion und Bedeutung des apostolischen Stuhls in den pseudoisidorischen Fälschungen*, Köln-Weimar-Wien 2014, pp. 35-36.

³⁴ STROPPA, *Il recupero della tradizione*, pp. 217-244, 254, in cui, oltre alla dimensione letteraria, documenta la serie preordinata degli interventi di restauro 'ricostruttivo' e museale in senso longobardo degli ambienti, orientati alla celebrazione del passato glorioso nella fase risorgimentale e poi post-bellica, quando i pesanti interventi di 'risistemazione' sugli edifici degradati furono coordinati da Gaetano Panazza, direttore museale a Brescia dal 1947 al 1956, dietro la consulenza del giurista e storico Piero Bognetti.

³⁵ Manzoni non solo la considerò autentica ma ne fece un'ampia rivalutazione: A. MANZONI, *Discorso sopra alcuni punti della storia longobardica in Italia*, in *Tutte le opere di Alessandro Manzoni, saggi storici e politici*, a cura di A. Chiari, F. Ghisalberti, Milano 1963, pp. 15-17. Sulla falsificazione di Biemmi, relativa sintomaticamente agli anni del passaggio tra la dominazione longobarda e poi carolingia: P. ZANGARO, *La fortuna di due false cronache medievali bresciane*, «Archivio storico italiano», CLXIII, 604, 2 (2005), pp. 283-311, in particolare le pp. 289-290 su Manzoni. Sull'interesse letterario verso i longobardi, si veda anche P. GIBELLINI, *Non solo Adelchi. Tracce dei Longobardi nella letteratura italiana*, in *Arte, cultura e religione*, pp. 163-173.

romantica del medioevo, ricostruito attraverso la musealizzazione ‘pilotata’ degli ambienti cittadini più rappresentativi e l’individuazione di ‘vati’ o ‘bardi’ nazionali, come per Dante, assunto a prototipo dell’esule politico perseguitato³⁶. Il recupero del passato longobardo passava pertanto anche attraverso le edizioni documentarie, orchestrate sapientemente a Torino sotto l’egida regia con la creazione fin dal 1833 della Deputazione sopra gli studi di Storia Patria attraverso un’iniziativa inedita per il panorama culturale italiano ma proiettata, secondo Carlo Alberto di Savoia († 1849) sul recupero storiografico in funzione celebrativa del casato, legittimando implicitamente le aspirazioni espansive come progetto unitario, ed unendo anche nel 1836 il varo editoriale degli *Historiae Patriae Monumenta* per emulare i *Monumenta Germaniae Historica*, indirizzati alla sistematica raccolta delle fonti medievali su cui ricomporre la pregressa territorialità del sacro romano impero³⁷. A livello europeo il medioevo diventava perciò medievalismo, rifratto in vari ambiti per rafforzare la coscienza nazionale, e orientando al tempo stesso anche il collezionismo diversificato dei «connaisseurs» con materiali poi approdati nelle sedi museali o bibliotecarie³⁸.

³⁶ La fortuna di Dante, opacizzata dal petrarchismo imperante, riemerse nel primo Ottocento anche grazie al favore dei patrioti, veicolato già dalla fase di insegnamento torinese del critico letterario Francesco de Sanctis (1817-1883): S. GAVINELLI, *Renato Piattoli: il metodo storico di un paleografo per il Codice diplomatico dantesco*, in *Grandi maestri di fronte a Dante*, Atti del Seminario dantesco permanente 3 marzo-2 dicembre 2021, a cura di S. Brambilla e altri, con la collaborazione di E. Bertin, Milano 2022, pp. 43-56; qualche utile indicazione territoriale anche in G. Archetti, *Suso in Italia bella giace un laco. Il territorio bresciano al tempo di Dante*, in *Le città di Dante. Trasformazioni urbane e territoriali tra XIII e XIV secolo*, a cura di D. Iacobone, Prefazione di F. Bucci, Postfazione di O. Niglio, Roma 2021 (Studi sul Medioevo, 1), pp. 239-254.

³⁷ Sulla propaganda sabauda e gli *Historiae Patriae Monumenta*: G.P. ROMAGNANI, *Storiografia e politica culturale nel Piemonte di Carlo Alberto*, Torino 1985, pp. 84-108, 273-300; S. GAVINELLI, *Alle origini della Biblioteca capitolare*, in *Storia della Chiesa di Ivrea dalle origini al XV secolo*, a cura di G. Cracco, Roma 1998 (Chiese d’Italia, 1), pp. 561-565, con bibliografia. Per un inquadramento più generale: A. BISTARELLI, *La storia della storia patria: società, deputazioni e istituti storici nazionali nella costruzione dell’Italia*, Roma 2012.

³⁸ Sul medievalismo, o neo-medievalismo risorgimentale, ereditato in Italia nel periodo post-unitario: U. ECO, *Dieci modi di sognare il Medioevo ne Il sogno del Medioevo. Il revival del Medioevo nelle culture contemporanee*, «Quaderni medievali», XXI (1986), pp. 187-200; *Manufacturing a past for the present: forgery and authenticity in medievalist texts and objects in nineteenth-century Europe*, ed. by J.M. Bak, P.J. Geary, G. Klaniczay, Leiden 2014; D. BALESTRACCI, *Medioevo e Risorgimento: l’invenzione dell’identità italiana nell’Ottocento*, Bologna 2015; *Medievalismi italiani, secoli XIX-XXI*, a cura di T. di Carpegna Falconieri, R. Facchini, Roma 2018. In particolare, per l’Ottocento sabauda si segnalano gli interventi del pittore e

Il versante ecdotico longobardo (che dunque includeva i documenti di San Salvatore-Santa Giulia di Brescia, presso la Stamperia reale torinese) fu così inaugurato dal *Codice diplomatico longobardo*, curato dal giurista e

architetto portoghese Alfredo d'Andrade (1839-1915), ideatore a Torino del Borgo Medievale (1882-1884) che, con il suo circolo (comprensivo, ad esempio, del pittore Vittorio Avondo o del librettista Giuseppe Giacosa), fu l'ispiratore delle trasformazioni urbane piemontesi o dei castelli valdostani (area della villeggiatura reale): *Il Borgo medievale. Nuovi studi*, Fondazione Torino Musei, a cura di E. Pagella, Torino 2011. Un esempio sintomatico è offerto da Federico Emanuele Bollati di Saint-Pierre (1825-1903), editore di documenti e diffusore della nuova visione comparativa del diritto attraverso la traduzione (1872) della *Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter* (1815-1831) di Friedrich Carl von Savigny (1779-1861): A. MATTONE, E. MURA, s.v., *Bollati di Saint Pierre Emanuele*, in *Dizionario biografico dei giuristi italiani (XII-XX secolo)*, I, Bologna 2013, pp. 276-277; F. FURFARO, *Recezione e traduzione della Pandettistica in Italia tra Ottocento e Novecento. Le note italiane al Lehrbuch des Pandektenrechts di B. Windscheid*, Torino 2016 (Futuro anteriore), pp. 27-28, con bibliografia di riferimento. Sempre su ispirazione di D'Andrade (il quale a sua volta aveva acquistato e restaurato il castello di Pavone Canavese) Bollati di Saint-Pierre fu anche responsabile artistico e committente della modifica medievale del castello di St.-Pierre in Val d'Aosta, come Vittorio Avondo era intervenuto su quello di Issogne: *Tra verismo e storicismo: Vittorio Avondo (1836-1910) dalla pittura al collezionismo, dal museo al restauro*, a cura di R. Maggio Serra, B. Signorelli, Torino 1997; S. BARBERI, *Il restauro e il riallestimento del castello di Saint-Pierre nell'Ottocento*, «Bulletin de l'Académie Saint-Anselme d'Aoste», n.s., XIX (2020), pp. 265-312. Per l'area piemontese-sabauda un valido approccio metodologico tra fonti architettoniche e documentarie è proposto da: *Archivi e cantieri per interpretare il patrimonio. Fonti, metodi, prospettive*, a cura di C. Devoti, M. Naretto, Firenze 2021 (Heredium, 2). Per le ricadute storico-artistiche ed architettoniche, anche nel Bresciano, F. STROPPA, *Natura e figura nella rappresentazione dei mesi*, in *Medioevo: Natura e figura*, Atti del XIV convegno internazionale di studi (Parma, 20-25 settembre 2011), a cura di A.C. Quintavalle, Milano 2015, pp. 447-461; EAD., *Immagine e buon governo nell'ideologia politica e nella memoria visiva del vescovo Berardo Maggi (Brescia, 1275-1308)*, in *Performing power through visual narrativity in late medieval Europe. An interdisciplinary approach*, ed. by M. Jurković, V. Lucherini, «Hortus artium medievalium», 21 (2015), pp. 168-188; EAD., *Collezioni longobarde e identità religiosa*, pp. 23-90; EAD., *A proposito della propaganda episcopale di Berardo Maggi*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XXII, 1-4 (2017), pp. 123-210; EAD., *Tradizioni architettoniche e trasformazioni otto-novecentesche nella pieve di Maderno*, in *Colligere fragmenta. Studi in onore di Marcello Rotili per il suo 70° genetliaco*, a cura di G. Archetti, C. Ebanista, N. Busino, P. de Vingo, II, Milano-Spoleto 2019 (Centro studi longobardi. Ricerche 3), pp. 803-868; EAD., *Arte e architettura nell'abbazia di Rodengo dal medioevo al Novecento*, in *L'abbazia dei Santi Nicola e Paolo VI di Rodengo, dalla soppressione al ritorno dei monaci*, a cura di G. Archetti, Roma 2020 (Brixia sacra, XXV, 1-4), pp. 483-524; EAD., *La tomba di Ansa tra mito*, pp. 765-774; EAD., *Il recupero della tradizione longobarda*, pp. 217-254; EAD., *Brescia, l'asse storico monumentale di via dei Musei: San Salvatore-Santa Giulia, archetipo della rinascita culturale tra Otto e Novecento*, «Arte medievale», serie IV, XII (2022), pp. 47-64.

dantista napoletano Carlo Troya (1784-1858)³⁹. L'apice fu conseguito nel tardo Ottocento dal *Codex diplomaticus Langobardiae* diretto e coordinato dal conte e storiografo milanese Giulio Porro Lambertenghi (1811-1885): come tredicesimo volume della serie degli *Historiae Patriae Monumenta* fu ultimato dopo una gestazione di tredici anni, manifestando tuttavia il limite conferito dalla risultanza di molte collaborazioni periferiche, spesso di orientamento troppo municipale e caratterizzate da differente spessore scientifico⁴⁰. Per Brescia, come attesta il fitto carteggio con lo stesso Porro Lambertenghi, il principale collaboratore fu il poligrafo Federico Odorici (1807-1884), autore delle *Storie bresciane* compilate nella convinzione del proprio "dovere patrio" di rifarsi all'ausilio delle fonti epigrafiche e archivistiche per cui, in appendice, aveva allegato l'edizione di molte carte anche longobarde (non senza difficoltà di lettura) tratte dalla raccolta documentaria in otto volumi che costituiva il *Codice diplomatico bresciano dall'VIII secolo al cadere del XIII*, allestita dallo stesso fin dal 1852 attraverso il rioridino dell'Archivio storico civico (di cui fu responsabile dal 1853), setacciando i depositi privati, attingendo all'allora fruttuoso mercato antiquario e soprattutto alla Biblioteca Queriniana, dove erano approdate le pergamene e i libri derivati dalle soppressioni napoleoniche prima del trasferimento del blocco documentario all'Archivio di Stato di Brescia⁴¹.

I documenti longobardi vennero quindi riediti sotto l'egida storicistica e positivista di Luigi Schiaparelli, che si interessò delle carte private⁴². I

³⁹ *Codice diplomatico longobardo da DLXVII al CCCLXXV*, a cura di C. Troya, I-III, Torino 1853-1855; I. WOOD, *The modern origins of the Early Middle Ages*, Oxford 2013, pp. 125-129.

⁴⁰ Sull'impresa di Porro Lambertenghi: G. DE ANGELIS, "Raccogliere, pubblicare, illustrare carte". Editori ed edizioni di documenti medievali in Lombardia tra Otto e Novecento, Firenze 2017 (Reti Medievali. E-Book, 28), pp. 33-54 (http://www.rm.unina.it/rmebook/index.php?mod=none_De_Angelis); ID., «Un patrio dovere», pp. 322, 331; ID., *Fonti regionali e tema nazionale. La genesi del Codex diplomaticus Langobardiae*, in *Agli inizi della storiografia medievistica in Italia*, Napoli 2020 (Scuola di Scienze umane e sociali. Quaderni, 5), pp. 521-546.

⁴¹ E. BARBIERI, *Per l'edizione del fondo documentario: la ricomposizione dell'archivio antico*, in *Santa Giulia di Brescia. Archeologia*, pp. 49-92; D. VECCHIO, *Documenti dei monasteri bresciani alla Biblioteca Queriniana: il codice Diplomatico Bresciano di Federico Odorici*, «Annali queriniani», V (2004), pp. 247-248, e DE ANGELIS, "Raccogliere, pubblicare, illustrare carte", pp. 15-24, 36, 42, 48-50, con la pubblicazione delle lettere di Odorici a Porro Lambertenghi in *Appendice I*, alle pp. 130-147, 152-157, 161-163, 165-169, 171-179; *Carte San Salvatore*, pp. XVIII-XX.

⁴² *CDL I-II*. Sullo studioso, allievo a Torino di Carlo Cipolla (1854-1916), di formazione paleografica: S.P.P. SCALFATI, *Carlo Cipolla, Luigi Schiaparelli e la scienza del documento*, in

praecepta furono invece pubblicati più tardi da Carlsruh Richard Brühl (1925-1997), preceduti da uno specifico affondo preparatorio, *traditio* documentaria in cui dichiara una larga dipendenza dagli studi di Federico Odorici, condizionando di conseguenza anche la successiva ultima presentazione⁴³.

I praecepta longobardi per San Salvatore tra storia e documentazione

Come si è anticipato la mancanza di fonti impedisce di conoscere i processi della documentazione longobarda, soprattutto quella di carattere pubblico, di cui si conservano solo copie, prodotte in epoche e da istituzioni differenti: secondo l'edizione di Brühl dei quarantasei *praecepta* reperiti solo ventotto possono essere dichiarati 'genuini', ma unicamente sulla base della congruità del formulario (peraltro difficilmente configurabile se non per raffronti interni, suscettibili di interpolazioni)⁴⁴. In aggiunta le copie non

Carlo Cipolla e la storiografia italiana fra Otto e Novecento, Atti del convegno di studio (Verona, novembre 1991), Verona 1994, pp. 145-167; *Il carteggio tra Luigi Schiaparelli e Carlo Cipolla (1894-1916)*, a cura di A. Olivieri, Firenze 2020 (Reti Medievali. E-Book, 35); si veda anche: P. BUFFO, *Carlo Cipolla e il metodo per l'edizione delle fonti medievali: le note di lettura per la Deputazione subalpina di storia patria*, «Bollettino storico-bibliografico subalpino», CXIV, 2 (2016), pp. 467-521.

⁴³ C. BRÜHL, *Studien zu den langobardischen Königurkunden*, Tübingen-Rom 1970 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 32); *CDL III/1*. La dipendenza di Brühl da Odorici è indicata anche in BARBIERI, *Diplomi e tradizione*, p. 505. La panoramica sui *praecepta* longobardi A. PRATESI, *Il documento sovrano*, in *Libri e documenti d'Italia: dai Longobardi alla rinascita delle città*, Atti del convegno nazionale dell'AIPD (Civiale del Friuli, 5-7 ottobre 1994), Udine 1996, pp. 119-121, in cui dimostra di basarsi sugli studi di P. CLASSEN, *Kaiserreskript und Königsurkunde. Diplomatische Studien zum römisch-germanischen Kontinuitätsproblem*, «Archiv für Diplomatik», I-II (1956), pp. 1-87 e 1-115; quelli di BRÜHL, *Studien* e *CDL III/1*.

⁴⁴ *CDL III/1*, p. VIII. Sulle copie dei *praecepta* viene ricostruita la cancelleria di Desiderio, con *dictatores* e *scriptores*, attivi eventualmente dietro la *iussio* regia, cioè «Ex dicto domini regis... scripsi ego», quindi al vertice i referendari (laici o ecclesiastici), già previsti dal diritto romano-bizantino nella funzione di *intercessores* nelle suppliche al re (come nella cancelleria franca, dove erano depositari dei sigilli per convalidare i diplomi); con carriere che si prolungavano nei regni di più sovrani, il referendario Sisinnio, ad esempio, rimase nella cancelleria di Desiderio fino al 762, era partito come semplice notaio con Astolfo; Andrea, referendario nel 771, era in effetti solo *scriptor* nel 744 al tempo di Ildeprando: H. BRESSLAU, *Manuale di diplomazia per la Germania e l'Italia*, traduzione di A.M. Voci Roth, Roma 1998 (Titolo originale: *Handbuch der Urkundenlehre für Deutschland und Italien*), pp. 315-321.

consentono di ricostruire le caratteristiche estrinseche degli stessi, come la tipologia della pergamena, le scelte grafico-ortografiche della prassi cancelleresca, oppure l'eventuale ricorso ai segni speciali monogrammatici, alle *litterae elongatae* della prima riga o nell'escatocollo⁴⁵. Altrettanto problematico e molto dibattuto si profila pure il ricorso corroborativo del sigillo (comune invece nella coeva prassi merovingia) per cui i residui formulari che preludono ad esso, anticipati dalla *iussio* regia, potrebbero invece essere reconsiderati alla luce dei ritrovamenti archeologici di anelli sigillari longobardi in aree geografiche diverse, per quando di tradizione non regia, proponendo il problema almeno in via teorica⁴⁶.

Limitandomi ad alcune minime osservazioni di carattere metodologico – come era stato proposto, in senso più generale, da Ezio Barbieri proprio in merito alla documentazione pubblica longobarda maggiormente esposta a fenomeni interpolatori –, ritengo che la questione interpretativa si debba

⁴⁵ Si è conservato, a lungo dubitativamente originale, un *praeceptum firmitatis* rilasciato da Astolfo ad Almenno (Bergamo) il 20 luglio 755 (CDL III/1 n. 27), fino alla definitiva confutazione di BRÜHL, *Studien*, pp. 150-152, che ne dimostrò la tradizione di semplice copia coeva, eseguita su pergamena di taglio irregolare, vergata in fluida corsiva (senza gerarchie scritte di *litterae elongatae*), menzionato da F. SANTONI, *Palazzi vecchi e nuovi: il fenomeno grafico tra Ravenna, Pavia e Milano (secoli VIII-IX)*, «Ravenna studi e ricerche», IX (2002), pp. 180-181; G. DE ANGELIS, *Scrivere documenti a Pavia in età longobarda*, in *I Longobardi e Pavia. Miti, realtà, prospettive di ricerca*, Atti della giornata di studio (Pavia, 10 aprile 2013), Milano 2014, pp. 147-148 fig. 2. Forse una sorta di *praeceptum* in abbozzo, traspunta come *probatio pennae* di un notaio regio in fase di apprendimento professionale, pare riscontrabile sul *verso* di un documento di Chiusi: L. SCHIAPARELLI, *Note paleografiche (1910-1932)*, a cura di G. Cencetti, Torino 1969, pp. 163-165.

⁴⁶ La sigillazione longobarda come *recognitio* documentaria, non prevista dalla normativa dell'Editto di Rotari, viene negata da C. LA ROCCA, *L'archeologia e i Longobardi in Italia. Orientamenti, metodi, linee di ricerca*, in *Il regno dei Longobardi in Italia. Archeologia, società e istituzioni*, a cura di S. Gasparri, Spoleto 2004, pp. 217-233, nonostante il reperimento dei due anelli sigillari a Trezzo d'Adda, ora al Museo Archeologico di Milano, ritrovati tra il 1976-1978 presso la necropoli longobarda di Trezzo d'Adda (Milano) in sepolture di rilievo databili alla prima metà del secolo VII, oppure a Benevento e sulla base di altre attestazioni fornite, purtroppo solo in copia del secolo XII nel *Chronicon* del monastero beneventano di Santa Sofia come *exempla* di documentazione della *Langobardia minor* (719, 748, 781, quest'ultimo costituito effettivamente da una *charta absolutionis* siglata dal vescovo Alfano con un anello su cui è impressa una croce con la formula «et anulo nostram effigiem sanctae crucis affiximus roborandam»): *I signori degli anelli. Un aggiornamento sugli anelli-sigillo longobardi*, Atti della giornata di studio (Milano, 17 maggio 2001), a cura di S. Lusuardi Siena, Milano 2004, pp. 3-6 e, della stessa curatrice, EAD., *Osservazioni non conclusive sugli anelli sigillari longobardi "vecchi e nuovi"*, pp. 105-129; possibilista sull'uso del sigillo anche: N. EVERETT, *Literacy in Lombard Italy, a. 568-774*, Cambridge 2003, pp. 170-171.

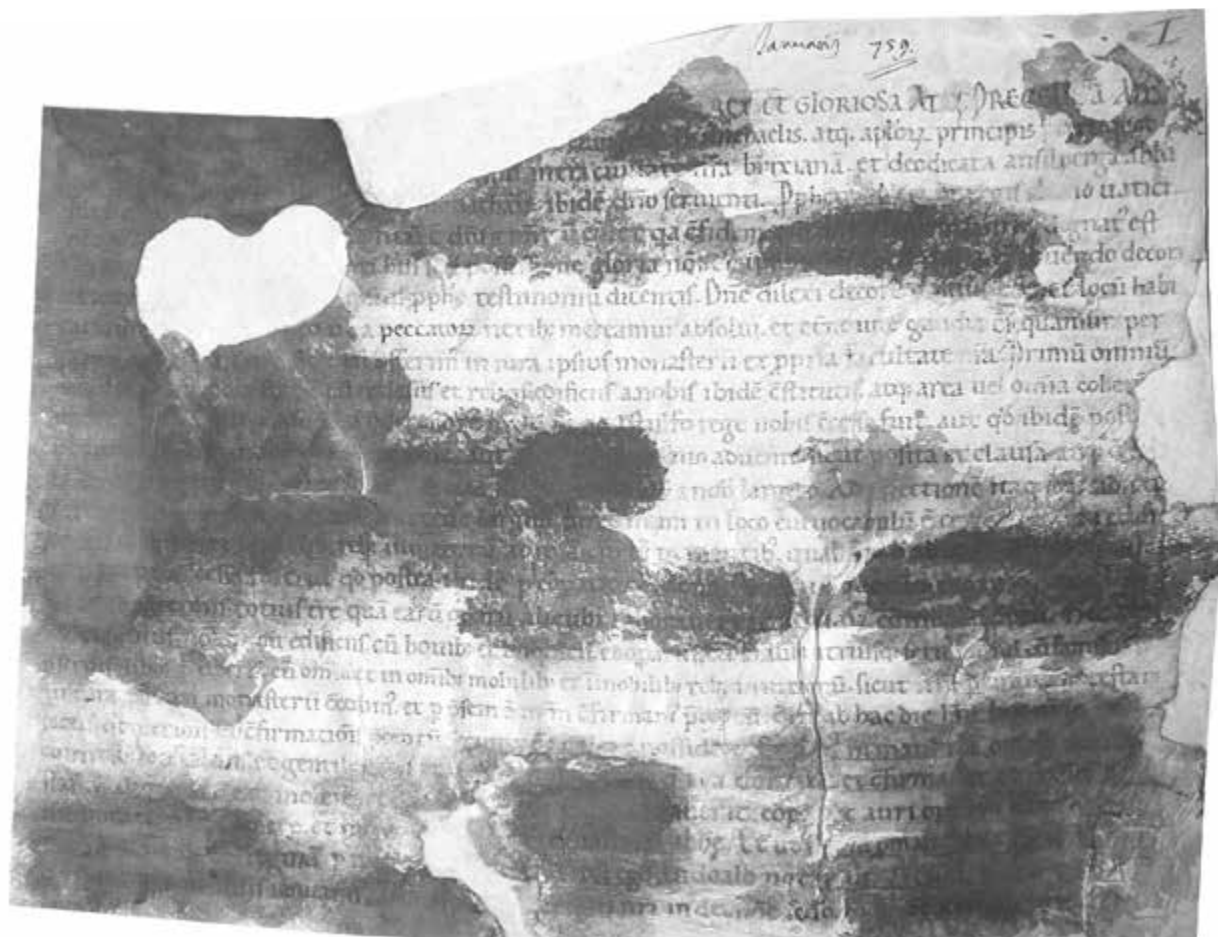
concentrare più che altro sull'indagine della *traditio* documentaria, ancora più complessa per le copie semplici, prive di autenticazioni notarili⁴⁷. Uno dei *praecepta* più problematici, pur nella sua brevità, risulta il documento iniziale del gennaio 759 (doc. n. 1)⁴⁸: redatto come notaio *scriptor* dal longobardo Audoald, talmente macchiato e rovinato da essere ricostruibile nel formulario soltanto attraverso un *praeceptum* simile più tardo, il doc. n. 13, emanato dal solo Adelchi il 3 marzo 766, come conferma appunto di questa donazione (oltre ad aggiunte successive), ma steso da un notaio diverso, lo *scriptor* Pietro, estensore anche del *praeceptum* n. 12, sempre concesso da Adelchi il 20 gennaio 766⁴⁹. L'aspetto più significativo è che le tre unità archivistiche, un tempo saldate insieme, costituivano un blocco unitario ricopiato da un unico elegante trascrittore dell'ultimo quarto del secolo XII [tav. I, II e III].

Attraverso il documento n. 1 risulta comprensibile come Desiderio, forse accompagnato dalla consorte Ansa, a ridosso della fondazione, intitolata ormai come le istituzioni religiose di dignità regia al Salvatore (oltre che ai santi Michele e Pietro), e affidata alla figlia alla Anselperga come badessa (garante per la famiglia del controllo patrimoniale e protezione spirituale), si fosse impegnato a completare il monastero in espansione donando i *claustra* insieme a chiese e ad altri edifici, con inclusione anche delle proprietà fiscali ottenute a suo tempo dal predecessore Astolfo, oppure acquisite autonomamente, tra cui figura in evidenza la *curtis* di *Cerropicto*. Accanto alle anomalie già segnalate (come la formula di divieto di intromissione di qualsiasi altro funzionario regio, completato da una *sanctio* posteriore più coerente con l'*habitus* del copista), si ritrova, interrotta per guasto meccanico una *iussio* con una formula che appare più esplicita e integrabile nel menzionato documento n. 13, in cui si riconosce l'espressione «ex dicto

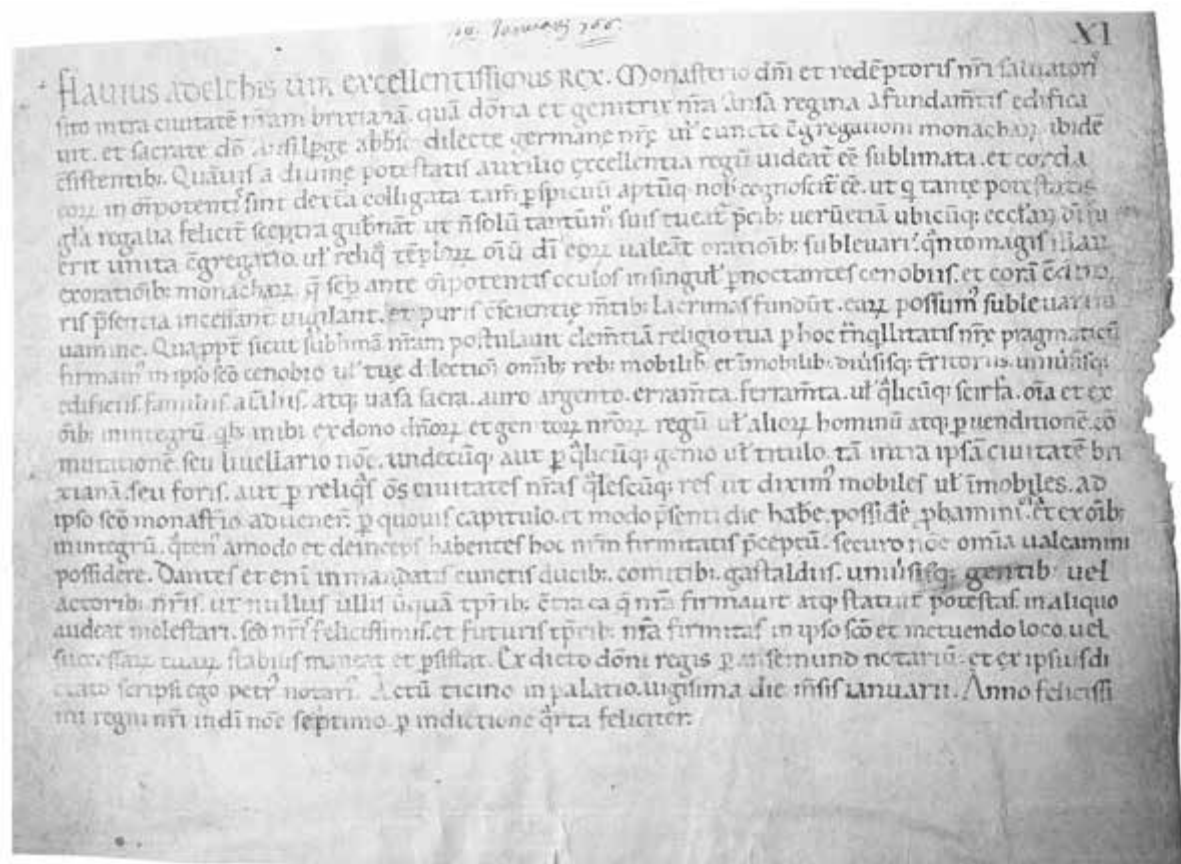
⁴⁷ I *praecepta* longobardi che, comprese le falsificazioni, partono da quelli bobbiesi forse dal 613, andrebbero quindi discussi o contestualizzati caso per caso: BARBIERI, *Diplomi e tradizione*, pp. 505-514, in particolare le pp. 506-507 sui problemi della documentazione non in originale. Sui rischi delle copie semplici si esprime Antonella Ghignoli: «le copie semplici e le copie semplici imitative dei diplomi, di produzione ecclesiastica, obbedivano evidentemente a altre esigenze, parallele ma diverse da quelle coperte dalle copie autentiche dei documenti fatte fare ai notai», cfr. A. GHIGNOLI, *Istituzioni ecclesiastiche e documentazione nei secoli VIII-XI. Appunti per una prospettiva*, «Archivio storico italiano», CLXII (2004), pp. 650-651; utili indicazioni di carattere generale sui falsi documentari: F. BOUGARD, L. MORELLE, *Prévention, appréciation et sanction du faux documentaire (VIe-XIIe siècle)*, in *Juger le faux (Moyen Âge - Temps modernes)*, Paris 2011 (Études et rencontres, 35), pp. 19-57.

⁴⁸ *Carte San Salvatore*, pp. 3-7 n. 1.

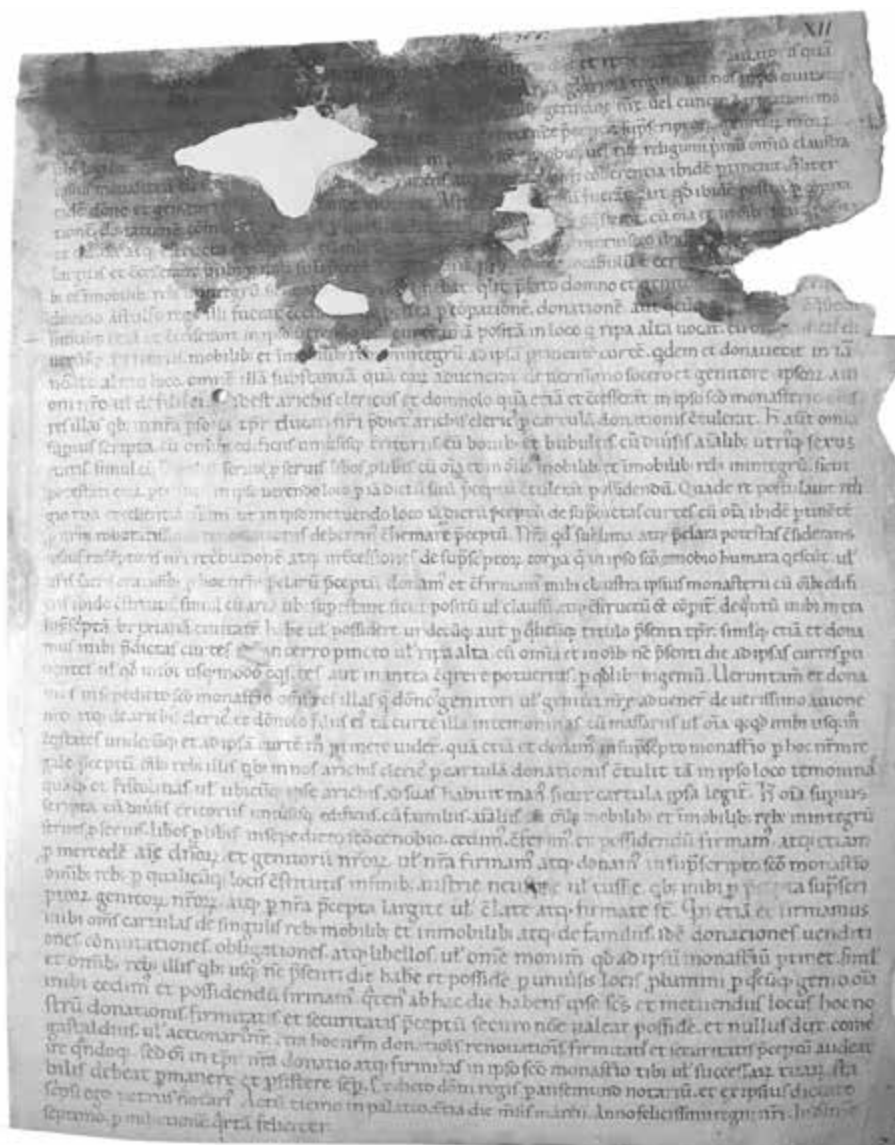
⁴⁹ *Carte San Salvatore*, pp. 3-7, 56-64 nn. 1, 12-13.



Tav. I. *Praeceptum* regio di Desiderio
per il monastero di San Salvatore di Brescia (gennaio 759),
in copia semplice dell'ultimo quarto del secolo XII,
Archivio di Stato di Brescia, Codice diplomatico bresciano, busta 1, n. I.



Tav. II. *Pragmaticum* regio di Adelchi
per il monastero di San Salvatore di Brescia (20 gennaio 766),
in copia semplice dell'ultimo quarto del secolo XII, Archivio di Stato di Brescia,
Codice diplomatico bresciano, busta 1, n. XI.



Tav III. *Praeceptum* regio di Adelchi
per il monastero di San Salvatore di Brescia (3 marzo 766),
in copia semplice dell'ultimo quarto del secolo XII,
Archivio di Stato di Brescia, Codice diplomatico bresciano, busta 1, n. XII.

do(m)ni regis»⁵⁰. Nello stesso *praeceptum* iniziale (doc. n. 1) trovo incongrua l'allusione a una possibile esazione di decime «[cum omnibus] decimis» sulla stessa *curtis* di *Cerropicto*, in quanto forse si tratta di una prassi troppo anticipata nel *regnum Langobardorum* rispetto alla riorganizzazione carolingia del sistema pievano⁵¹.

Qui la presenza di Ansa accanto a Desiderio è considerata singolare al punto da farla ritenere la vera fondatrice del monastero di San Salvatore, ma l'elemento più significativo è fornito dal primo dei due documenti privati in originale che, datato Pavia 17 settembre 759, costituisce un indubitabile *terminus ante quem* per l'esistenza del monastero bresciano⁵². Tale *cartula manifestationis* rappresenta inoltre l'apertura di una serie di operazioni economiche che ruotano intorno al centro di Alfiano, nel Cremonese, in cui Radoara «religiosa femina», vedova di un alto funzionario regio, lo *strator* Gisulfo, in quanto usufruttuaria, e dopo avere ottenuto il consenso del re Desiderio e del vescovo Ippolito di Lodi, procedeva alla vendita di una *curtis in loco* per poterne distribuire il ricavato ai poveri secondo la volontà del marito, notificando di avere completato l'operazione attraverso Gaideris, il rettore responsabile del monastero di Santa Maria di Brescia; la confusione di intitolazione (che comprende la Vergine anche per San Salvatore), non inficia il coinvolgimento del monastero bresciano poiché, nei tre documenti successivi (in origine anche cuciti insieme), figura sempre la badessa Anselperga come protagonista di una serie di permutazioni perfezionate sulla stessa area (ma anche per beni nel Lodigiano e in Valtellina) che, in seguito, avrebbero coinvolto l'intero nucleo familiare rappresentato dalle figlie di Radoara e Gisulfo, cioè Natalia, moglie del gasindio Alchis nel 761 (ma dell'*antepon* Adelberto nel 769, il quale, come membro della corte regia è in grado di apporre la propria sottoscrizione autografa in calce al documento n. 15, redatto dal notaio ecclesiastico Martino, dopo la *crux* della

⁵⁰ La formula di *iussio* «ex dicto domni nostri / dominorum nostrorum» seguita dalla menzione del notaio referendario, e poi dal notaio *scriptor*, è rilevabile dunque nei *praecepta* nn. 1, 3, 12-14, 17, 19-20, 22 pp. 7, 21, 59, 64, 70, 83, 91, 97, 110.

⁵¹ *Carte San Salvatore*, p. 6. Sui prelievi decimali: A. CASTAGNETTI, *Le decime e i laici*, in *Storia d'Italia, La Chiesa e il potere politico*, IX, Torino 1986, pp. 509-517; M. LAUWERS, *Decima, appartenenza alla comunità e territorialità tra IX e XIII secolo*, in *Cittadinanze medievali. Dinamiche di appartenenza a un corpo comunitario*, a cura di S. Menzinger, Roma 2017, pp. 45-63, cfr. anche la versione fihal-02054126f, consultata in novembre 2023.

⁵² *Carte San Salvatore*, pp. 8-15 n. 2, in cui la propria sottoscrizione finale è affidata, come quella del fratello Concesso allo *scriptor* Audo, qualificato come «notarius regiae potestatis».

moglie) e Pelagia badessa di San Giovanni di Lodi⁵³. Per ragioni cronologiche sarei piuttosto portata a respingere l'identificazione di una ormai matura Radoara, e comunque sposata ed analfabeta, con l'omonima badessa destinataria del primo *praeceptum* della fase carolingia, databile tra il giugno o l'ottobre 781 – privo di escatocollo per la *corroboratio*, in copia imitativa della seconda metà del secolo IX –, sulla cui istanza Carlo Magno avrebbe concesso la propria protezione e l'immunità a tutti i possedimenti, con il divieto per qualsiasi ufficiale pubblico di amministrarvi la giustizia⁵⁴.

Come si è assertedo il *praeceptum* del 759 (doc. n. 1), che riporta come attergato di mano coeva l'indicazione «Exempla praeceptorum de terris de Temolinis et Festolinis», anticipa come il documento n. 13 la conferma al cenobio in particolare delle *curtes* di Timoline e Fistoline; l'aspetto tuttavia più significativo è che un unico estensore ha trascritto questi tre *praecepta*, in origine appunto cuciti anche insieme, cioè il documento n. 1, il cosiddetto *pragmaticum*, con cui il 20 gennaio 766 Adelchi confermava al monastero fondato dai genitori per la sorella il possesso non solo dei beni immobili, ma anche di tutte le suppellettili indicate in forma generica (doc. n. 12); infine, la ricordata nuova conferma di Adelchi del 3 marzo 766 (doc. n. 13) per il possesso dei *claustra*, della *curtis* di *Cerropicto* e di tutte le proprietà collocate nei territori di Austria, Neustria e Tuscia (senza specificazione), mentre si insiste sul riconoscimento delle nuove donazioni della *curtis* in località Ripa Alta, sempre con edifici e terre, quindi, analogamente le *curtes* di Timoline e Fistoline, pervenute attraverso una perduta carta di donazione riconducibile a Verissimo, al chierico Arechi e a Domnolo, rispettivamente

⁵³ *Carte San Salvatore*, pp. 31-37 n. 7; 71-80 nn. 15-16 (Pavia, 10 settembre 761; 29 marzo 769, quest'ultima in originale; Leno, 15 maggio 769), cfr. anche MARROCCHI, *Ansa regina*, p. 337. Nel doc. n. 16, ultimo della serie, in cui Stavile abitante di *Sablonaria* nel territorio bresciano dichiara di avere avuto trecento soldi da un messo della badessa Anselperga di San Salvatore per la vendita di una *curticella* in Alfiano, presso il fiume Oglio è stata notata la manifestazione della sua professione di legge gotica «legem vivens Gothorum»; non escludo che si tratti comunque della sopravvivenza del diritto consuetudinario etnico, secondo una peculiare alterità e rilevo infatti che, solo dopo la conquista franca in Italia settentrionale si sentì la necessità di dichiarare la professione di legge longobarda, prima forse percepita come scontata: A. CASTAGNETTI, *Una carta inedita di 'morgengabe' dell'828*, in *Medioevo. Studi e documenti*, II, a cura di A. Castagnetti, A. Ciaralli, G.M. Varanini, Verona 2007, pp. 489-513 © dell'autore [www.biblioteca.retimedievali.it].

⁵⁴ L'ipotesi, formulata in *Carte San Salvatore*, pp. 12, e 111-114 n. 23, in particolare p. 113, pare però ripresa da LA ROCCA, *Monachesimo femminile*, p. 127. Su Radoara badessa di San Salvatore dopo Anselperga, ma senza identificazioni pregresse: *Der Memorial- und Liturgiecodex*, p. 4; ARCHETTI, *Secundum monasticam disciplinam*, pp. 678-679.

padre e fratelli di Ansa, secondo una genealogia familiare sorprendente quanto non verificabile⁵⁵.

Le perplessità nascono dalla presentazione delle copie, rovinata ma molto calligrafiche, in cui i documenti nn. 1 e 12 presentano anche alcune parole della prima linea in maiuscola mista, a imitazione delle *litterae elongatae* dei diplomi o delle scritture distintive degli *incipit* librari dei secoli XI-XII; il copista prospetta infatti un'educazione grafica di tipo marcatamente librario, quindi senza il ricorso alla corsiva notarile; lo specifico indirizzo grafico si allinea sintomaticamente alla nuova tradizione scrittoria bresciana riscontrabile in alcuni coevi manoscritti della cattedrale configurati, in forma emulativa da parte del vescovo bresciano Giovanni da Fiumicello (1173-1195), sostenitore del Comune, sui modelli librari, grafici e decorativi esemplati sul *corpus* metropolitico commissionato dall'arcivescovo milanese Algisio da Pirovano (1176-1182)⁵⁶. L'eleganza della *mise en page* alimenta la possibilità che il nucleo sia stato approntato per una particolare circostanza di esibizione pubblica, e richiama quindi la fase di riallineamento politico imperiale della pace di Costanza (1183) quando il riconoscimento delle *libertates* comunali italiane da parte del Barbarossa spinse pure gli enti ecclesiastici all'*exhibitio* dei propri diplomi, o alla compilazione di *libri iurium* per ottenere la *recognitio* di legittimità delle proprie singole prerogative⁵⁷. In quest'ottica sembra palesarsi la fisionomia di un copista che, pur con qualche problema di lettura delle precaroline longobarde, aveva forse velleità culturali⁵⁸. Lessicalmente interessante inoltre è la terminologia con cui viene definito il *pre-*

⁵⁵ *Carte San Salvatore*, pp. 3-7 n. 1; 56-64 nn. 12-13. La *substantia* familiare di Ansa ricevuta dal padre e dai fratelli nel doc. n. 13 è sottolineata da LA ROCCA, *Monachesimo femminile*, pp. 124-125.

⁵⁶ Per i riferimenti grafici: S. GAVINELLI, *Cultura e scrittura a Brescia in età romanica*, in *Società bresciana e sviluppi del romanico (XI-XIII)*, Atti del convegno di studi Università Cattolica (Brescia, 9-10 maggio 2002), a cura di G. Andenna, M. Rossi, Milano 2007, pp. 63-71.

⁵⁷ Sulla pace di Costanza sul piano storico-giuridico, anche come superamento dell'impostazione storiografica tedesca: O. ENGELS, *Federico I Barbarossa e l'Italia nella storiografia più recente*, in *Federico Barbarossa e l'Italia*, Atti del convegno (Roma, 24-26 maggio 1990), Roma 1990, pp. 39-60; M. ASCHERI, *La «pace» di Costanza, fondamento delle autonomie municipali, e il suo uso nelle opere dei giuristi*, in *I giorni che hanno fatto la Lombardia*, a cura di G. Andenna, Legnano 2007, pp. 347-366.

⁵⁸ Con diversi fraintendimenti ed errori, dovuti probabilmente alla difficoltà di lettura dell'originale, risulta copista anche della *cartula commutationis* con cui, il 25 settembre 771, Anselperga permutava un terreno a *Secula* nel Vicentino con Andrea *clericus* abitante della località di Gusnago presso Sirmione, dove otteneva in cambio una *curtis* in sede locale (*finis Sermionensis*): *Carte San Salvatore*, pp. 84-89 n. 18.

ceptum di Adelchi del documento n. 12, indicato come *pragmaticum* («nostram postulavit clementiam pragmaticum firmamus in ipso Sancto cenobio») e dunque interpretato dalla critica diplomatistica come un relitto della conoscenza di elementi romanistici confluiti nella formazione dei notai longobardi, nel caso specifico del notaio *Petrus*⁵⁹. Per quanto non si possa sapere molto dei percorsi formativi dei notai longobardi il recupero del diritto romano pare sia ascrivibile a Paolo Diacono che, riallacciandosi forse alla sua esordiente carriera giuridica e civile a corte prima della svolta monastica verso Montecassino, avrebbe puntato sulla valorizzazione giustiniana del *Corpus iuris civilis* anche nell'*excursus* di *Historia Langobardorum* I 25-26, in cui Giustiniano è prospettato come ultimo grande legislatore della romanità e, sovrapponendo la trasmissione ereditaria dello *ius* romano alla chiesa pontificia, favorì gradualmente la sua inserzione nelle raccolte canoniche accanto alla normativa dei primi concili e delle lettere papali⁶⁰.

Il termine *pragmaticum* sembra quindi di tradizione letteraria e familiare proprio a Paolo Diacono che (almeno un decennio dopo rispetto all'originale documento longobardo) lo avrebbe introdotto nella sua continuazione del *Breviarium* di Eutropio (*Historia romana*, XV, 14), alludendo a un decreto dell'imperatore Zenone per Teodorico: *Historia romana*, XV 14: «Zenno Italiamque ei [scil. Teodherico] per pragmaticum tribuens soci etiam velaminis dono confirmavit»⁶¹. Dopo il 786 la definizione giuridica sarebbe

⁵⁹ A. GHIGNOLI, F. BOUGARD, *Documenti romani nei documenti longobardi?*, in *L'héritage byzantin en Italie (VIIIe-XIIe siècle)*, I. *La fabrique documentaire*, Études réunies par J.-M. Martin, A. Peters-Custot, V. Prigent, Rome 2011, pp. 261-262, richiamata da DE ANGELIS, *Scrivere documenti*, pp. 146-147. Per la negazione degli influssi del diritto romano nella prassi giuridica longobarda: G. ASTUTI, *Influssi romanistici nelle fonti del diritto longobardo*, in *La cultura antica nell'Occidente latino dal VII all'XI secolo*, [Spoleto], 18-24 aprile 1974, II, Spoleto 1975, pp. 653-703, ristampato in ID., *Tradizione romanistica e civiltà giuridica europea*, Napoli 1984, pp. 105-144; P. DELOGU, *Le origini del medioevo nel Settimo secolo*, Roma 2010, p. 154.

⁶⁰ S. GAVINELLI, *Testi agiografici e collezioni canoniche in età carolingia attraverso codici dell'Ambrosiana*, in *Nuove ricerche sui codici in scrittura latina dell'Ambrosiana*, Colloquio organizzato dall'Università Cattolica del Sacro Cuore, dalla Biblioteca Ambrosiana, dall'Istituto Centrale per il Catalogo Unico delle biblioteche italiane e per le informazioni bibliografiche (Milano, 6-7 ottobre 2005), a cura di M. Ferrari, M. Navoni, Milano 2007, pp. 59-78. Paolo Diacono mostra di conoscere il *Corpus iuris civilis* anche come epitomatore di Festo: C. VILLA, *Cultura classica e tradizione longobarda: tra latino e volgare*, in *Paolo Diacono. Uno scrittore*, pp. 591-592. Ritrovo ad esempio più volte il termine *pragmaticum* nei diplomi regio-imperiali del secolo X: *I diplomi di Berengario*, a cura di L. Schiaparelli, I, Roma 1903, pp. 6, 103, 119, 188, 208, 337.

⁶¹ Ho peraltro verificato che il termine *pragmaticum* non è inserito nella sua ricerca lessicale sul *De verborum significatu* di Sesto Pompeo Festo, anch'essa iniziata dopo il rientro

quindi stata sfruttata nell'*Historia Langobardorum*, II 12 dove, con l'espressione «per suum praeumaticum postulata firmavit» si sarebbe qualificato, anacronisticamente, il supposto primo documento regio longobardo ottenuto dal vescovo Felice di Treviso sul Piave, dove si era avventurato a incontrare l'invasore Alboino per ottenere la salvaguardia della sua giurisdizione ecclesiastica (lo stesso Alboino che le fonti franche coeve dipingevano nel suo primo avvento del 568-569 come un devastatore di chiese, presumibilmente anche ignaro di prassi giuridica e di documentazione regia)⁶². L'episodio, come il successivo passaggio di *Historia Langobardorum* II 13, costituisce chiaramente un cammeo retorico introdotto dallo storiografo per esaltare il conterraneo poeta tardo-antico Venanzio Fortunato († 610), nativo dell'odierna Valdobbiadene (*Duplavis*), autore soprattutto di *carmina* funerari ma che, nelle sue opere agiografiche, aveva menzionato Felice di Treviso con cui da giovane aveva studiato a Ravenna, prima di diventare vescovo di Poitiers dopo essere stato segretario e consigliere della colta regina Radegonda († 587)⁶³. Il carme celebrativo di *Historia Langobardorum* II 13, impiegato lungo il medioevo pure come uno scolastico *accessus ad auctorem*, era stato espressamente dall'abate Apro di Poitiers a Paolo Diacono quando, già famoso compositore di epitaffi, aveva fatto un pellegrinaggio devoto sulla sua tomba⁶⁴.

a Montecassino; A. MOSCADI, *Problemi filologici nell'epitome di Paolo Diacono del De verborum significationibus di Sesto Pompeo Festo*, in *La cultura in Italia fra tardo antico e alto medioevo*, I, Roma 1981, pp. 467-474.

⁶² Alboino, secondo la fonte franca del cosiddetto Fredegario (lib. III cap. 65: FREDEGARII et aliorum *Chronica. Vitae sanctorum*, ed. B. Krusch, MGH, *Scriptores rerum Merovingicarum*, Hannoverae 1888, p. 110) chiamato in Italia dagli stessi bizantini (Narsete) per difendere i confini dai franchi, era dunque avanzato in Italia con un esercito di longobardi, gepidi e sassoni, mentre sembra una costruzione letteraria il seguente assedio triennale di Pavia (569-572) di *Historia Langobardorum* II 26-27, sui cui cfr. A.A. SETTIA, *La marcia di Alboino e le città fortificate*, in *I Longobardi oltre Pavia. Conquista, irradiazione e intrecci culturali*, a cura di G. Mazzoli, G. Micieli, Milano 2016, pp. 19-20. Sugli interessi di genealogia familiare trasposti da Paolo Diacono nella presentazione dei suoi antenati a *Historia Langobardorum* IV 37, cfr. BISANTI, *Il viaggio di Lopichis*,

⁶³ Radegonda, ritiratasi nella sua fondazione monastica di Nôtre Dame di Poitiers, ne mutò l'intitolazione grazie a una reliquia della santa Croce fattale pervenire direttamente nel 569 dall'imperatore d'Oriente Giustino II, cfr. F.E. CONSOLINO, *Due agiografi per una regina: Radegonda di Turingia fra Fortunato e Baudimivia*, «Studi storici», XXIX, 1 (1988), pp. 143-159. Per Felice di Treviso, P. NOVARA, s.v., *Felice*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 46, Roma 1996, pp. 25-26.

⁶⁴ Su Venanzio Fortunato, testimone dei contrasti tra i ceti aristocratici che ambivano al potere regio in Gallia, si vedano gli studi di *Venanzio Fortunato e il suo tempo*, Convegno

Si può quindi supporre che nel *praeceptum* del documento n. 12 l'inconsueto *pragmaticum* sia frutto di una autonoma lettura dei testi di Paolo Diacono, cronologicamente attingibile a Brescia attraverso il ricordato Vat. Reg. lat. 710, contenente entrambe le opere storiografiche⁶⁵.

Il primo *praeceptum* promulgato insieme da Desiderio, dal figlio Adelchi (ma anche l'unico che contempra anche Ansa) il 4 ottobre 760, originariamente redatto dal notaio Radoald, è trasmesso in copia della prima metà del secolo XI (doc. n. 3)⁶⁶: si tratta come sempre della conferma alla badessa e a tutta la comunità di tutti gli edifici compresi sull'area monastica, cioè mobili, immobili, arredi sacri (comunque non specificati), quindi dei beni situati in città aggiunti ad altri ampi appezzamenti insistenti nella zona del fiume Oglio (in località Pisserisse), un casale presso Polesine Parmense e ancora una selva in Gusnago (*in finibus Sermionensis*), dove sorprende come vengano indicati nominalmente i conduttori. Un rischio interpolatorio di carattere istituzionale investe ad esempio il richiamo della libera elezione della badessa, che suppone quindi già l'adozione della *Regula sancti Benedicti*, oppure la restrizione a quaranta della capienza del cenobio; ancora più problematica, e forse rispondente a una situazione posteriore, appare la collocazione sotto la protezione del monastero bresciano l'ospedale regio (*xenodochium nostrum*) di Pavia, insieme alla basilica di Santa Maria e dei Santi Pietro e Paolo, poi diventato monastero della Regina⁶⁷.

nazionale di studio (Valdobbiadene, Chiesa di S. Gregorio Magno, 29 novembre 2001-Treviso, Cassa dei Carraresi, 30 novembre-1° dicembre 2001), Treviso 2003 (per gli aspetti letterari in particolare F. STELLA, *Venanzio Fortunato nella poesia mediolatina*, pp. 269-273); C. LA ROCCA, *Venanzio Fortunato e la società del VI secolo*, in *Alto medioevo mediterraneo*, a cura di S. Gasparri, Firenze 2005, pp. 145-167.

⁶⁵ Rimane dunque una seducente ma pericolosa suggestione interpretativa l'accostamento documentario della genealogia di Ansa, con i meriti parentali legati agli accrescimenti fondiari delle due *curtes* di Timoline e Fistoline, al progetto di potenziamento dell'identità femminile del cenobio, già evidenziato per i culti santorali di Giulia o di Sofia e le figlie.

⁶⁶ *Carte San Salvatore*, pp. 16-22 n. 3.

⁶⁷ ARCHETTI, *Secundum monasticam disciplinam*, pp. 631-636. Lo stesso estensore del doc. n. 3 curò anche la copia del doc. n. 20, cioè il *praeceptum* scritto dal notaio Vualdefrit, con cui Adelchi, su istanza di Ansa, da Cremona, il 24 agosto 772, confermava le donazioni di beni erogati nel territorio di Cremona a una basilica intitolata a Santa Maria presso il fiume Oglio, da collocare sotto la tutela del monastero di San Salvatore di Brescia, quindi al prete Deusdedit; nell'enunciato, in cui sono menzionati perduti documenti, con il dettaglio dei relativi proprietari degli appezzamenti interessati, indicati come «cartulas volumina duo», che presumo si riferisca appunto l'assemblaggio delle carte pregresse, con tutta probabilità cucite insieme a rotolo, senza ipotizzare il ricorso al papiro, al limite più di impiego cancellesco che notarile, cfr. *Carte San Salvatore*, pp. 94-97 n. 20.

Ulteriori possibili integrazioni attualizzanti riguardano, a mio avviso, anche un dettaglio contenuto nel *praeceptum* (scritto dal notaio Gauspert su richiesta del referendario Andrea, ma pervenuto appunto in copia interpolata della metà del secolo XI), con cui il re Desiderio, da Cremona, il 12 novembre 767 donava alla figlia Anselperga, in qualità di badessa del monastero, due mulini appartenenti alla *curtis* ducale, posti sul corso d'acqua che si diramava dal *cuniclo* (deputato a convogliare l'acqua in città verso il monastero), ma ubicati fuori dalle mura e nei pressi della *porta Sancti Faustini* («foris muros civitatis, ante porta beatissimorum martirum Faustini et Iovitae»)⁶⁸: a prescindere dalla diffusione precoce del culto cittadino verso i due santi bresciani ritengo più consona all'epoca longobarda la denominazione di una porta urbana secondo un criterio di orientamento geografico, cioè *porta Mediolanensis*, oppure la *porta Cremonensis*, diventata porta Matolfa solo in epoca comunale⁶⁹. La *porta Mediolanensis* viene infatti menzionata nell'ultimo di tre contratti (doc. n. 6) stipulati nel 761 in Brescia dalla badessa Anselperga per assicurarsi, con i rispettivi proprietari, il diritto di transito e di manutenzione appunto del curriculum di garanzia idrica⁷⁰.

Nei *praecepta* per San Salvatore la conferma delle proprietà che il monastero deteneva su una vasta estensione della penisola italica lungo i ducati viene molto spesso indicata in forma piuttosto generica: ad esempio nel documento n. 13 si menzionano complessivamente le *curtes* dislocate «in finibus Austriae, Neustriae, vel Tussiae»⁷¹; le stesse ribadite, insieme alle suppellettili preziose nel *praeceptum* concesso dal solo Desiderio a Brescia nel luglio del 771 (sempre secondo la stesura del notaio Pietro e su richiesta del referendario Andrea, trasmesso però da una delle copie più antiche databile, alla prima metà del secolo X, riportabile alla stessa mano che stende

⁶⁸ *Carte San Salvatore*, pp. 64-71 n. 14.

⁶⁹ Non concordo quindi con l'interpretazione fornita da A. BARONIO, *Brescia altomedievale, tra acquedotti, mura e porte. Il precepto di re Desiderio e la porta dei Ss. Faustino e Giovita*, in *Inquire Veritatem*, I, pp. 43-65; ripresa da D. GALLINA, *Profili archeologici nel racconto martiriale della 'Legenda maior'*, in *Santi Faustino e Giovita Patroni di Brescia. Origini e diffusione del culto*, a cura di A. Baronio, con la collaborazione di E. Frosio, Brescia 2023, pp. 313-323, specialmente le pp. 319-321 in cui discute del possibile tracciato del *cuniclo* rifacendosi al doc. n. 14. Per la diffusione del culto dei santi bresciani in Brescia: S. GAVINELLI, *Il culto dei santi Faustino e Giovita nell'Italia settentrionale*, ivi, pp. 337-342.

⁷⁰ I primi due, redatti nello stesso 25 marzo 761, riguardavano il suddiacono Godolo, e due fratelli, mentre il terzo, datato 17 aprile, aveva interessato un ulteriore abitante della città, Maurenzio detto Bovorculo, cfr. *Carte San Salvatore*, pp. 22-31 nn. 4-6, con a p. 29 la menzione della *porta Mediolanensis*.

⁷¹ *Carte San Salvatore*, p. 63.

il conclusivo privilegio di Adelchi dell'11 novembre 772 nel documento n. 22); anche in questo contesto si ripete, con lievi varianti la formula «in finibus nostris Austrie vel Neustrie, Spoliti et Tuscie»⁷².

Al contrario appare invece straordinariamente dettagliato lo stile ricognitivo degli ultimi due *praecepta* assicurati al cenobio: il primo dei quali, in cui sono attori Desiderio insieme ad Adelchi, con data Pavia, 14 giugno 772, vede l'implicazione professionale del notaio Grosso diretto dal referendario Andrea, ma figura in copia della prima metà del secolo XI, e si caratterizza per la costante menzione della badessa Anselperga con il nome di *Oriperga*⁷³. Più interessante è invece il contesto territoriale, riferito alla conferma di proprietà di una grande estensione dislocata nel *gagium* di Reggio Emilia, e costituita da aree in prevalenza boschive, quindi predisposte per l'allevamento dei maiali, in cui si fa riferimento anche a un perduto *breve* del *valdeman* Albono; proprio la precisazione delle coerenze consente di cogliere la fisionomia dei possedimenti contermini che annoverano, per la prima volta, la corte di Migliarina, affiancata dagli attigui appezzamenti di cui si indica come proprietario il monastero di Leno, oppure la provenienza dai beni appartenuti a Cunimondo di Sirmione⁷⁴. I cospicui beni di quest'ultimo erano confluiti nel patrimonio fondiario del monastero di San Salvatore nel 765 quando il personaggio aveva assassinato Manipert, gasindio della regina Ansa, per cui era stato condannato a morte e privato di tutti i propri averi, incamerati dal fisco regio e poi transitati sotto il controllo del cenobio bresciano (ma per clemenza di Ansa lasciati ancora a lui in usufrutto), come appunto delinea il *praeceptum* emanato da Desiderio e Adelchi dopo il 13 luglio 763, ma in copia semplice e incompleta del secolo XI-XII (in cui manca l'escatocollo)⁷⁵.

In conclusione si impone il *praeceptum* rilasciato da Adelchi a Brescia l'11 novembre 772, redatto dal notaio Ermoaldo su richiesta del referendario Audoaldo e tradito, con una certa precarietà, in una copia semplice della prima metà del secolo X⁷⁶: prevede l'elenco di una vastissima ricchezza im-

⁷² *Carte San Salvatore*, pp. 80-83 n. 17, con la formula geografica a p. 82.

⁷³ *Carte San Salvatore*, pp. 90-93 n. 19.

⁷⁴ Sui possedimenti di San Salvatore a Migliarina contigui a quelli del monastero di San Benedetto di Leno: N. MANCASSOLA, *La corte di Migliarina. Signori, rustici e comunità nella valle del Po tra VIII e XII secolo*, in *Le carte della "curtis" di Migliarina 767-1200*, a cura di G. Archetti, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XXIV, 1-4 (2019), pp. 15, 19.

⁷⁵ *Carte San Salvatore*, pp. 53-56 n. 11; MANCASSOLA, *La corte di Migliarina*, pp. 15-17.

⁷⁶ *Carte San Salvatore*, pp. 102-111 n. 22, che risulta riprodotto dallo stesso copista del

mobiliare, costituita da *curtes* costellate da chiese, monasteri, terre e uomini con gli animali, che non si limitano al Bresciano o ai generici confini di Austria, Neustria e Tuscia, ma contemplano l'Emilia (menzionando la *curtis* di Migliarina) per poi proseguire nei territori di Fermo, Osimo, Spoleto, Rieti e Benevento; in taluni casi sono anche menzionate precise fondazioni monastiche⁷⁷. Come è stato osservato questo privilegio riassuntivo rispondeva probabilmente alla tensione crescente con il regno franco, già presaga dei venti di guerra che minacciavano il *regnum* ma, al tempo stesso, l'estrema puntualità descrittiva sembra anticipare le ampie ricognizioni carolinghe⁷⁸. L'estensore della copia, forse casualmente, risulta coevo alla redazione del noto *Polittico di Santa Giulia*, cioè il puntuale accertamento patrimoniale e fiscale, redatto nel primo decennio del secolo X (quindi posteriore alle razionalizzazioni territoriali carolinghe), ma in cui, ovviamente, sono riconoscibili le primitive *curtes* longobarde, ormai dilatate nella dimensione dei grandi patrimoni tardo-carolingi funzionali al ruolo centrale conferito al monastero dall'imperatore Berengario I⁷⁹.

praeceptum di Desiderio (Brescia, 771 luglio), con la conferma dei beni per *Carte San Salvatore*, pp. 80-83 n. 17.

⁷⁷ ARCHETTI, *Secundum monasticam disciplinam*, pp. 654-657.

⁷⁸ ARCHETTI, *Secundum monasticam disciplinam*, pp. 656-662; BARONIO, *Il sogno di Desiderio*, pp. 62-73, con a p. la carta dei monasteri legati a San Salvatore di Pavia, San Salvatore di Sirmione, San Benedetto di Montelungo, San Cassiano di Bologna, un monastero a Pistoia, nel Reatino *Sextunum* e San Vito, Intride nei confini di Valva, San Liberatore della Maiella nel Beneventano.

⁷⁹ Acefalo, e costituito da dodici pezzi saldati insieme e scritti da almeno tre mani in minuscola carolina dell'Italia settentrionale agli inizi del secolo X, è conservato a Milano, Archivio di Stato, Museo Diplomatico, cart. 5 n. 7/1/2, cfr. *Carte San Salvatore*, pp. 187-224 n. 46, in cui alle pp. 192-193, 197, 209, 210, 211 si rintracciano ad esempio le *curtes* di Timoline, Summolacu, Bissarissu, Rivalta, o Alfiano.

Il breve *de curtibus et terris* di Santa Giulia e la diffusione dei libri liturgici

Nel 1979, nella serie Fonti per la Storia d'Italia dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo, uscivano gli *Inventari altomedievali di terre, coloni e redditi*, a cura di Andrea Castagnetti, Michele Luzzati, Gianfranco Pasquali e Augusto Vasina¹. Si veniva così a colmare una lacuna nella tradizione storiografica italiana, relativa allo studio dei polittici, rientranti nell'amplessissima famiglia dei brevi e che avevano attirato, invece, da tempo l'attenzione degli storici d'Oltralpe, in particolare di area franco-belga². L'intento di quest'opera a più mani era quello di smentire la convinzione che l'Italia conoscesse «una certa scarsità di quei documenti sintetici sulle grandi proprietà fondiarie, soprattutto ecclesiastiche e monastiche, che di solito vengono chiamati 'polittici'»³. Venivano, così, pubblicati diciotto inventari da dodici provenienze, contandone Bobbio ben quattro e Lucca due. Negli oltre quarant'anni intercorsi da quell'ormai lontano anno, si è aggiunto qualcosa, anche senza oltrepassare il limite cronologico degli inizi dell'XI, termine dopo il quale, come è noto, molte cose cambiano. Nel suo libro sulla giustizia nel regno italico, François Bougard ha compiuto un'integrazione con sei altri inventari⁴; se n'è poi aggiunto un altro dalla cattedrale di Bergamo, edito nel 1991 da Andrea Zonca, e un altro ancora, il *breve de multis pensionibus* lucchese, rinvenuto e pubblicato da Paolo Tomei nel 2012, che fa

¹ *Inventari altomedievali di terre, coloni e redditi*, a cura di A. Castagnetti, M. Luzzati, G. Pasquali, A. Vasina, Roma 1979 (Fonti per la storia d'Italia, 104).

² Si pensi al ruolo di questa tipologia documentaria in G. DUBY, *L'economia rurale nell'Europa medievale*, voll. 2, Bari-Roma 1966. Più nello specifico A. VERHULST, *L'economia carolingia*, Roma 2004 e R. FOSSIER, *Polyptiques et censiers*, Turnhout 1978 (*Typologie des sources du Moyen Âge occidental*, 28).

³ *Inventari altomedievali di terre*, p. IX.

⁴ F. BOUGARD, *La justice dans le royaume d'Italie: de la fin du VIII^e siècle au début du XI^e siècle*, Rome 1995 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 291), pp. 378-388; A. ZONCA, *Un inventario altomedievale della Cattedrale di Bergamo*, «Archivio storico bergamasco», 21 (1991), pp. 11-53; P. TOMEI, *Un nuovo 'polittico' lucchese del IX secolo: il breve de multis pensionibus*, «Studi medievali», serie terza, LIII, 2 (2012), pp. 567-602.

salire a tre il numero degli inventari lucchesi⁵. La crescita di attenzione recente è resa evidente anche da alcune riedizioni, come quella dell'inventario della corte giuliana di Migliarina⁶.

Si è così raggiunto il numero complessivo di ventisei brevi, di cui ventiquattro elencano esclusivamente beni agrari. In questa sede, l'interesse si va a orientare verso i due che fanno eccezione: oltre alle corti e alle loro produzioni, queste due eccezioni riportano, infatti – sia pure secondo modalità diverse tra loro – arredi liturgici e patrimoni librari. Ciò sembra un'importante indicazione: pur dovendo ammettere che si è di fronte a un campione quantitativamente esiguo nel suo complesso – ma non così tanto, per l'alto medioevo, un'epoca per la quale non è in fondo così disprezzabile poter contare su qualche decina di documenti a così basso livello di formalizzazione come è, appunto, il caso degli inventari – il rapporto di uno a tredici tra inventari con o senza riferimenti a libri e arredi sembra indicare con molta chiarezza il carattere di eccezionalità dei due con libri. Sembra, dunque, interessante capire in quale contesto nacquero questi casi singolari datati tra seconda metà del secolo IX e primissimi anni del X.

Cominciando da quello che qui meno interessa, esso è un prodotto del vescovato di Lucca che, su base paleografica, è stato datato da Luzzati negli *Inventari* ISIME alla seconda metà del IX e, sia pure dubitativamente, all'ultimo decennio dello stesso: una datazione ulteriormente circostanziata nel recente studio di Tomei sopra ricordato e legata alle prime scelte del vescovo Pietro II, dunque intorno all'896; mentre ha scelto invece di rimanere a un più generico ultimo quarto del secolo IX Antonino Mastruzzo nell'edizione delle *Chartae Latinae Antiquiores*⁷. È giunto ai nostri

⁵ Va semmai rimarcata qui, seppure in modo cursorio, la accresciuta sensibilità per questa tipologia documentaria, nei decenni intercorsi, con riferimento a simili materiali dal pieno e tardo medioevo. Ovviamente, come ogni altra forma di documento, anche l'inventario, l'elenco tardo medievale, è diverso da quello dell'alto medioevo. Tuttavia, la tipologia rimane con le sue specificità. Si rimanda a TOMEI, *Un nuovo 'politico' lucchese*, p. 567 nota 3, e a quanto indicato nella nota precedente, con M. ANSANI, *Appunti sui brevia di XI e XII secolo*, «Scrineum - rivista», 4 (2006-2007), pp. 110-154.

⁶ In proposito cfr. *Le carte della "curtis" di Migliarina 767-1200*, a cura di G. Archetti, Introduzione di N. Mancassola, Trascrizione di B. Carboni, Revisione critica e indici di M.C. Succurro, Roma 2019 (Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia, XXIV, terza serie, 1-4), doc. 5, pp. 61-63. Per quanto riguarda le carte di Santa Giulia, si veda alla nota 9.

⁷ Così LUZZATI negli *Inventari altomedievali di terre*, p. 208, avvicinandolo al secondo breve lucchese edito nella stessa sede; si veda anche TOMEI, *Un nuovo 'politico'*, pp. 583-584; *Chartae Latinae Antiquiores, facsimile-edition of the Latin charters prior to the ninth century*, edited by G. Cavallo, G. Nicolaj, Part CXVII, *Addenda I: Italy*, Dietikon-Zürich 2019, p. 75.

giorni danneggiato nella parte iniziale, per uno strappo diagonale da sinistra a destra che, tuttavia, riguarda solo in parte ciò che qui interessa, cioè l'elenco dei libri che va a chiudere quella che appare come una prima parte del documento.

Come non insolito per i brevi, e tanto più i brevi-inventari, anche questo lucchese presenta un livello di formalizzazione piuttosto basso, pur rientrando in un'operazione importante, come dimostrato dai più recenti studiosi che se ne sono occupati⁸. Al di là dello strappo nella parte iniziale e che, comunque, non impedisce di cogliere i riferimenti essenziali a crocifissi, patene, lampade e paramenti, il rotolo è giunto in condizioni tali da riportarci il testo completo che, nato da un'iniziale *inquisitio* dei beni, mutò in una sorta di verifica, di bilancio dei beni stessi, relativi all'episcopato. Nella prima porzione di testo veniva inserito il tesoro episcopale, a partire dagli arredi degli altari, cui facevano seguito, come sopra accennato, circa venti codici liturgici, culturali o agiografici, tra quelli di cui è rimasta traccia; un numero approssimativo ma che non sembra da ritoccarsi di molto, se non di pochissime unità, per come il danno della pergamena si palesa. Il primo libro che veniva indicato era un Vangelo «cum argento et auro», un codice prezioso e monumentale. Seguivano altri libri dell'Antico e del Nuovo Testamento, omelie, commentari, antifonari, un salterio e due testi agiografici, una vita di san Martino e una di san Lorenzo con la memoria di san Frediano, il cui legame con culti locali è di tutta evidenza.

L'inserimento dei codici e dell'arredo liturgico è dunque legato alla chiesa matrice di uno dei vescovadi più importanti del tempo, quello della città che, con l'invasione longobarda, era divenuta il riferimento principale della Tuscia. Come indicato da Luzzati nell'edizione per l'Istituto storico per il Medio Evo, è questo il primo di tre testi in cui si dividono i beni elencati nella pergamena che, esaurita questa parte, prosegue con una seconda volutamente distinta dall'estensore del pezzo e che inizia con le parole: «Item de territoriis in circuitu ipsius civitatis terra indominicata ad seminandum modiorum XXXII», termini con cui si dichiara subito lo spostamento di interesse verso la gestione terriera. Un'attenzione che rimane centrale anche se, a seguire, il cuore descrittivo diventano le persone, gli uomini cioè che gestivano le terre o meglio, come viene scritto, gli *angariales* e i *redditales*. Non rari sono i presbiteri e compare anche una chiesa come locativo di descrizione ma, dopo

⁸ Si veda soprattutto TOMEI, *Un nuovo 'polittico' lucchese*, p. 567 n. 3, al quale anche le note introduttive nell'edizione delle *Chartae Latinae Antiquiores* sopra menzionata fanno riferimento.

l'esposizione del tesoro episcopale, non torna più alcun cenno né a corredi liturgici né a ciò che qui interessa e cioè libri. Una caratteristica che, come si vedrà, marca una differenza significativa rispetto al secondo.

L'ulteriore inventario su cui si intende soffermarsi è l'oggetto principale di questo breve contributo. Si tratta del lungo e articolato breve di Santa Giulia di Brescia che elenca un notevole numero di corti e di enti ecclesiastici dipendenti dal monastero bresciano, poco meno di un centinaio, con gli inventari dei relativi beni. La recente edizione della pergamena di Gianmarco Cossandi conferma una datazione precedentemente individuata al primo decennio del secolo X⁹. Come quello lucchese, anche questo breve conosce, purtroppo, la perdita di una porzione iniziale, il che priva non solo di una, peraltro, non così certa datazione esatta ma anche di riferimenti a beni in Brescia stessa, alla chiesa e al complesso monastico.

Manca anche almeno una pergamena successiva alla dodicesima e ultima pervenutaci: ciò è evidente sia da un'osservazione materiale – il margine inferiore dell'ultima pergamena pervenuta mostra i segni di tagli verosimilmente praticati proprio per legare un successivo foglio – sia dal dettato relativo all'ultima dipendenza che è proprio quella che più interessa al ragionamento che si va sviluppando. Come si è appena scritto, in totale si contano un centinaio di dipendenze, tra le 74 corti e *vici* o, comunque, luoghi identificati per un toponimo e 22 dipendenze ecclesiastiche, in un rapporto, grosso modo, di tre a uno. L'aspetto molto importante per gli interessi di questa sede è che per ben 17 di questi 22 enti ecclesiastici, non si indicano solo il patrimonio immobiliare, la quantità di terra, le vigne, o i prodotti dell'attività agricola come anfore di vino, animali, grano o altri cereali, uova, accanto alle opere da svolgersi da parte dei servi; oltre a ciò, per un numero così alto di dipendenze ecclesiastiche, ben oltre due terzi del totale, viene indicato anche il tesoro della chiesa, con arredi e paramenti liturgici e dotazione libraria.

Si tratta, dunque, di una situazione per certi versi ancora più *sui generis* rispetto a quella di Lucca: se con il breve vescovile lucchese, questo di Santa Giulia è l'unico breve monastico che indica, insieme a beni pienamente agrari e immobiliari, i tesori delle sue chiese e, ciò che qui interessa, la dotazione

⁹ *Le carte del monastero di San Salvatore e Santa Giulia di Brescia, I (759-1170)*, a cura di G. Cossandi, Spoleto 2020 (Fonti storico-giuridiche. Documenti, 24), doc. 46, pp. 187-224; un'altra edizione recente, anche con facsimile, è quella nelle *Chartae Latinae Antiquiores, facsimile-edition of the Latin charters prior to the ninth century*, edited by G. Cavallo, G. Nicolaj, Part CXIX, *Italy LXXI: Brescia, Cremona, Udine, Venezia*, Dietikon-Zürich 2018, pp. 112-143.

libreria, la peculiarità dell'elenco bresciano è che indica libri e arredi non per la chiesa principale ma per un numero molto alto di unità produttive identificate con un ente ecclesiastico. Nei cinque casi di edifici di culto per i quali non sono indicati i libri, in 4 casi su 5 viene però indicato l'arredo liturgico¹⁰ mentre in un solo caso, una menzione estremamente sintetica, quello di San Pietro *que dicitur Vuindignani*, non si menziona nulla rispetto a beni legati alla cappella. Si può aggiungere che nessuna delle 74 specificazioni locative non legate a un ente ecclesiastico presenta indicazione di libri.

La quasi totalità delle 17 dipendenze di cui vengono indicati i libri posseduti, palesa una dotazione essenziale. In tre casi viene indicato un solo Vangelo; in altri sette si aggiunge un messale, o un altro codice biblico o liturgico; in altri tre casi non si nomina il Vangelo ma si indicano, comunque, testi liturgici; in tre casi viene indicato solo il numero dei codici posseduti. 16 su 17 di questi enti ecclesiastici non possiedono più di sei o sette codici. La cosa, in un certo senso, è anch'essa non priva di interesse: sembrerebbe che, nel costruire questo elenco di Santa Giulia, a inizio secolo X, l'attenzione verso i beni legati alla celebrazione della Messa fosse molto alta, tanto da indicare, appunto, anche dotazioni essenziali; un'attenzione che tanto più colpisce nel quadro generale che si è detto e che giova qui ricordare, in cui solo 2 brevi su 26 indicano i libri. Inoltre, accanto a questo elemento interessante per la capillare attenzione a indicare questi anche minimi patrimoni librari, ve ne è uno peculiare nel senso opposto.

Nell'ultima pergamena sopravvissuta e giunta ai giorni nostri, viene indicato un ente la cui dotazione patrimoniale complessiva si conosce solo in misura incompleta, per la sopraddetta perdita della pergamena successiva. Tuttavia, la lacuna non è grave rispetto agli interessi principali in questa sede perché si può ritenere che la descrizione dei libri sia completa e, di certo, si propone come la classica eccezione che conferma la regola: si tratta, infatti, dell'unico monastero dell'inventario, definito come "monasterio Sextuna". Ciò rimanda a un diploma del 772 con cui Adelchi confermava alla sorella Anselperga, badessa di San Salvatore, l'enorme patrimonio fondiario del monastero stesso. In esso, venivano indicati esplicitamente nove dipendenze, altrettanti monasteri che, con andamento geografico, passati gli Appennini tra Bologna e Pistoia, dove si registra un monastero ottenuto

¹⁰ A questo riguardo si veda, ad esempio per l'illuminazione liturgica, G. ARCHETTI, «*Infundit vinum et oleum*». *Olio e vino nella tradizione monastica*, in *Olio e vino nell'alto medioevo*, Spoleto, 20-26 aprile 2006, Spoleto 2007 (Settimane di studio della Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, LIV), p. 1103 e nota 11.

in permuta dall'abate Ermeberto senza specificarne il nome, si passava al territorio di Rieti. In esso si trovava il monastero di San Vito e quello che qui interessa, definito come «ad fundamentis constructum in Sextuno, finibus Reatine, cum massa et curte in Narnate ad Sancto Rustico». Una descrizione che sembra lasciarne intendere un'origine recente e per volontà della famiglia regnante. Seguono poi, nel diploma di Adelchi, un monastero "Intride" in territorio di Valva e un San Liberatore "finibus Beneventanis", concesso da Arechi II¹¹.

Come è noto, l'ultimo re dei longobardi, Desiderio, con il concorso della moglie Ansa e i figli attuò una vasta politica di ampliamento dei territori su cui esercitare un controllo familiare diretto dove i monasteri ricoprivano un importante ruolo¹². In questo senso va letta la sorta di catena che si articola nel diploma di Adelchi e che parte dai monasteri padani, prosegue con quello che garantiva una saldatura tra questi e la Tuscia, a Pistoia, e si conclude con un gruppetto di fondazioni nell'area montuosa di confine tra odierno Lazio e Abruzzi, fino al territorio beneventano. Un'area in cui la presenza monastica era già densa e si andranno a sviluppare magnifici esempi di sensibilità verso la cultura scritta che sfociarono

¹¹ Per una bibliografia aggiornata sulla politica dell'ultimo re longobardo e della sua famiglia, donne incluse, e del ruolo dei monasteri in essa, si veda *Desiderio. Il progetto politico dell'ultimo re longobardo*, Atti del Primo convegno internazionale di studio (Brescia, 21-24 marzo 2013), a cura di G. Archetti, Spoleto 2015 (Centro studi longobardi. Convegni, 1), in particolare le relazioni di G. Archetti, E. Barbieri, A. Baronio, N. D'Acunto, S. Gavinelli e di chi scrive. Sull'identificazione del monastero di San Liberatore con quello omonimo sulla Majella vi sono diverse incertezze non affrontabili in questa sede.

¹² Alcuni studiosi, in base a un diploma di Desiderio per Farfa trascritto nel *Chronicon*, in cui si cita una corte e massa "in Sextuno", attribuiscono anche un monastero nella stessa località appunto a Farfa. Sembra più probabile, per l'inserimento in questo breve e in successivi diplomi di *Sextuno* che, quanto meno, ci siano state due fondazioni omonime nell'area reatina e che una delle due rimanesse sotto Santa Giulia; se non, più presumibilmente, che Farfa avesse a *Sextuno* solo una corte ma non una fondazione. Va anche detto che il diploma per Santa Giulia, giunto in copia semplice della prima metà del secolo X, non presenta difficoltà interpretative mentre il diploma di Desiderio per Farfa, oltre a giungere tramite il noto lavoro di copia da parte di Gregorio da Catino, è privo di una datazione certa, ricadrebbe negli stessi anni di attribuzione del diploma a Santa Giulia e cioè tra il 770 e il 774. In ogni caso, si tratta di una fondazione su cui andranno approfondite le indagini, si veda A. SERENI, *Il monastero regio di Sextunum-Vallantis e il territorio di Antrodoto (RI) in età longobarda*, in *I longobardi dei ducati di Spoleto e Benevento*, Atti del XVI congresso internazionale di studi sull'alto medioevo, 2, Spoleto 2003 (Atto dei congressi, XVI), pp. 1597-1618 (con XI tavole annesse).

in opere cronachistiche e in cartulari, come per esempio a Farfa o a San Clemente di Casauria¹³.

Identificare il monastero del breve di Santa Giulia con quello di *Sextuno* è sostanzialmente certo, tenendo presenti le incertezze nella scrittura dei toponimi del breve¹⁴. L'importanza di questa fondazione, rispetto alle altre dell'elenco, semplici cappelle rurali, potrebbe indicare una prima ragione dell'ampiezza dell'elenco, che include una ventina di prodotti librari. Inoltre, trattandosi di una dotazione legata al tesoro della chiesa, non di una biblioteca, si rinviene una certa varietà, essendo presenti non solo codici liturgici o testamentari ma anche agiografici, filosofici e di varia cultura. Si elencano due messali, un evangelario, un lezionario con antifonario, un *eptaticum*, dunque un primo codice dal contenuto biblico e non di uso strettamente liturgico. Segue un commentario al vangelo di Luca, due libri di vite dei Padri, uno con la lettera di Giacomo, un *volumen* nel quale vi erano i libri della Bibbia di Giobbe, Ester e Giuditta, un collettario completo, un libro detto della carità, della misericordia e del timore di Dio, e uno contenente la passione di Giuliana vergine. Ancora, viene registrato un libro di sermoni e ammonizioni di Basilio ai monachi, una regola di san Benedetto, quattro quaternioni con estratti di Isaia ed Ezechiele, una parte dei *Dialoghi* di Gregorio Magno e, infine, un libro di domande sulla creazione del mondo.

Nonostante non sia una dotazione pertinente a una biblioteca ma a un tesoro liturgico, non si può non notare che la sua ricchezza sia in linea con quella del simile elenco cui si è sopra fatto cenno, relativo a una chiesa vescovile importante come quella di Lucca e di solo qualche anno precedente. L'elenco di libri liturgici di *Sextuno* non sembra sia stato adeguatamente va-

¹³ Per Farfa, si veda il recente *L'abbazia altomedievale come istituzione dinamica. Il caso di S. Maria di Farfa*, Atti del convegno internazionale (Abbazia benedettina di Farfa, 13-14 marzo 2015), Roma 2020 (Fonti e studi farfensi. Studi, 1) con bibliografia precedente. Per quanto riguarda San Clemente a Casauria, è da poco disponibile l'edizione del *Liber Instrumentorum seu chronicorum monasterii Casuriensis seu Chronicon Casauriense*, a cura di A. Pratesi (†) e P. Cherubini, voll. IV, Roma 2017-2019 (Fonti per la storia dell'Italia medievale. Rerum Italicarum Scriptores, 14*, 14**, 14*** e 14****); ma si veda anche E. DOUBLIER, *Fälschungen, Verunechtungen und Interpolationen in der Chartularchronik des Reichsklosters Casauria* (Paris, Bibl. Nat., lat. 5411), «Deutsches Archiv», 76, 2 (2020), pp. 467-531. Sul programma culturale casauriense, C. TEDESCHI, *Insula Piscariae paradisi floridus ortus. Un microcosmo in scrittura e immagini*, «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medioevo», 121 (2019), pp. 63-106.

¹⁴ Per tali incertezze, l'esemplare del breve pervenutoci è stato anche ritenuto da alcuni una copia: si vedano le note introduttive in *Le carte del monastero di San Salvatore e Santa Giulia*, pp. 189-191.

lorizzato, forse perché confuso in un elenco di beni in gran parte di natura agraria. Esso sembrerebbe una tra le più antiche dotazioni librerie pervenuteci dal medioevo italiano, insieme con quella di Lucca di cui si è appena scritto. Si conoscono altri elenchi assai risalenti e di grande interesse, anche quando sono giunti a noi non nell'esemplare originale, come per esempio l'inventario della biblioteca di Bobbio, noto tramite l'edizione datane dal Muratori¹⁵. La circolazione del libro liturgico parla di un fenomeno diverso, seppure sempre da ricondursi nell'alveo della storia della diffusione della cultura scritta. Ed è appena il caso di rammentare un altro fatto fondamentale, rispetto all'attenzione ai codici librari da parte di Santa Giulia e cioè che si tratta di un monastero femminile e di un monastero legato alla regina fin dalla sua fondazione.

Peraltro, i libri svolgevano la loro parte anche per le fondazioni minori inserite nel breve e si devono affrontare con molta cautela documenti di questo tipo, dei quali è difficile quantificare l'effettiva diffusione. Si può, però, quanto meno prendere come indizio di una peculiarità di *Sextuno* la sua dotazione libraria molto buona, considerata la comparabilità con quella dell'episcopato di Lucca. Sembra, invece, poco verosimile un'ipotesi di diminuzione di importanza di *Sextuno* come ragione di inserimento in un documento che lo accomuna a nodi minori della rete, come le chiese o le cappelle: ancora nel secolo XII, *Sextuno* rimane, anzi, nei diplomi di conferma, paritariamente inserito rispetto ai sopra menzionati tre monasteri che, forse, erano parte dell'inventario nella parte non giunta fino a noi¹⁶.

I libri di *Sextuno* venivano inseriti come passaggio conclusivo del tesoro monastico: ad essi seguiva il numero delle monache presenti nel monastero, diciassette, e di livellari, solo due. In seguito, venivano inserite le terre, le vigne, i boschi per ingrassare i maiali, le castagne, le pecore, i porci, le capre, i pastori e i servi; tutto in quantità che sembrano ragguardevoli ma che, nonostante ciò, venivano considerate come un bene da elencare successivamente al tesoro liturgico il cui valore sacro era, ovviamente, indiscutibile tanto che, anche in un elenco redatto a fine economico, veniva prima di un sia pur abbondante patrimonio agrario.

Sextuno è un raro e prezioso caso di monastero, per di più femminile, di cui possiamo conoscere, come in un'istantanea, il patrimonio agrario e quel-

¹⁵ A. ZIRONI, *Il monastero longobardo di Bobbio*, Spoleto 2004 (Istituzioni e società, 3), pp. 71-76, 139-157.

¹⁶ Si intende condurre ricerche in questo senso, su eventuali copie dell'inventario presenti nella ricca tradizione di età moderna. Si ringrazia Gabriele Archetti per alcune indicazioni in tal senso.

lo liturgico. Ciò è tanto più utile perché fu un tassello importante della politica di Desiderio e di Ansa volta ad assicurarsi nuovi punti di riferimento anche distanti dalla città, in quella rete di presenze religiose soggette alla fondazione bresciana. Non è forse un caso che si trovasse in un'area montuosa e di cerniera, insieme con l'Abruzzo adriatico, tra la porzione di Italia centrale grosso modo corrispondente all'odierna Toscana con piccole porzioni settentrionali di Umbria e Marche e l'Italia meridionale. Un'area ricca di stimoli e interferenze culturali che è stato di recente proposto di considerare, sia pure con caratteri peculiari, quale parte di quella Italia mediana individuata da tempo dai linguisti¹⁷.

¹⁷ Sull'efficacia del concetto, preso in prestito dalla linguistica, per la ricerca storica, si veda C. TEDESCHI, *Prefazione*, in L. PELLEGRINI, *Abruzzo medievale. Raccolta di studi*, Roma 2021 (Fonti e studi dell'Italia mediana. Studi, 1), pp. V-VI.

L'immagine di Benedetto nella tradizione iconografica

Benedetto da Norcia – la cui nascita viene convenzionalmente fissata nella cittadina umbra intorno al 480 e la morte a Montecassino verso il 547 –, è il Padre del monachesimo¹ occidentale. Dopo aver concluso i suoi studi a Roma,

¹ Sull'argomento si vedano almeno: A. DE VOGÜÉ, *Il monachesimo prima di san Benedetto*, Seregno 1998; ID., *La Communauté et l'abbé dans la règle de saint Benoît*, Bruges 1961; ID., *Saint Benoît: homme de Dieu*, Paris 1993; ID., *Regards sur le monachisme des premiers siècles: recueil d'articles*, ROMA 2000; ID., *Benedetto: l'uomo e l'opera*, Seregno 2001; G. BUNGE, *Sur les traces des saints Pères: la règle de saint Benoît et la perfection de la vie monastique*, présentation di A. de Vogüé, Bégrolles en Mauges 2006; *Il cammino del monaco. La vita monastica secondo la tradizione dei padri*, introduzione a cura di L. d'Ayala Valva, Magnano 2009; *Dall'eremo al cenobio: la civiltà monastica in Italia dalle origini all'età di Dante*, a cura di G. Pugliese Carratelli, Milano 1987. Inoltre, si rimanda in modo particolare agli studi di G. ARCHETTI, *Il monachesimo bresciano nella storiografia di fine secolo*, in *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*, Atti del convegno internazionale (Brescia-Rodengo, 23-25 marzo 2000), a cura di G. Andenna, Milano 2001, pp. 451-490; ID., "De mensura potus". *Il vino dei monaci nel medioevo*, in *La civiltà del vino. Fonti, temi e produzioni vitivinicole dal Medioevo al Novecento*, Atti della VII Biennale di Franciacorta (Monticelli Brusati - Antica Fratta, 5-6 ottobre 2001), a cura di G. Archetti, Brescia 2003, pp. 205-326; ID., *Il demaro a Brescia e la pedagogia monastica nel commento alla Regola*, in *San Faustino Maggiore di Brescia: il monastero della città*, Atti della giornata nazionale di studio (Brescia, Università Cattolica del Sacro Cuore, 11 febbraio 2005), a cura di G. Archetti, Brescia 2006 (Brixia sacra, XI, 1), pp. 113-178; ID., «Infundit vinum et oleum». *Olio e vino nella tradizione monastica*, in *Olio e vino nell'alto medioevo*, Spoleto 2007 (Settimane di studio della Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, LIV), pp. 1099-1209; ID., "Solum in pane et aqua abstinere". *Alimentazione a Fonte Avellana al tempo di Pier Damiani*, in *Fonte Avellana nel secolo di Pier Damiani*, Atti del XXIX convegno del Centro studi avellaniti (Fonte Avellana, 29-31 agosto 2007), a cura di N. D'Acunto, San Pietro in Cariano (Vr) 2008, pp. 179-211; ID., "Nihil operi Dei praeponatur". *Il tempo dei monaci nel medioevo*, in "Tempus mundi umbra aevi". *Tempo e cultura del tempo tra Medioevo e età moderna*, Atti dell'incontro di studio (Brescia, 29-30 marzo 2007), a cura di G. Archetti, Brescia 2008, pp. 51-80; ID., "Vas optimo lacte plenum". *Latte e formaggio nel mondo monastico*, in *La civiltà del latte. Fonti, simboli e prodotti dal Tardoantico al Novecento*, Atti dell'incontro di studio (Brescia, 29-30 maggio 2008), a cura di G. Archetti, Brescia 2011, pp. 249-278; ID., "Dilexi decorem domus tuae". *Committenza aristocratica e popolare in ambito claustrale (secoli VIII-XII)*, in *Il Me-*

dievo: i committenti, Atti del convegno internazionale di studi (Parma, 21-26 settembre 2010), a cura di A.C. Quintavalle, Milano 2011 (I convegni di Parma, 13), pp. 237-251; ID., "Parvula poma sumebat". *Suggerimenti dal mondo monastico*, in *Le parole della frutta. Storia, saperi, immagini tra medioevo ed età contemporanea*, a cura di I. Naso, Torino 2012, pp. 67-89; ID., *Spazi e strutture claustrali nei commenti carolingi alla Regola benedettina*, «Hortus artium medievalium», XX, 2 (2014), pp. 448-462; ID., *Boscole solitudini. Simboli, immagini e figure dal mondo monastico*, in *Medioevo: natura e figura. La raffigurazione dell'uomo e della natura nell'arte medievale*, Atti del convegno internazionale di studi (Parma, 20-25 settembre 2011), a cura di A.C. Quintavalle, Milano 2015 (I convegni di Parma, 14), pp. 169-182; ID., "Noli pane satiare". *Il pane sulla mensa dei monaci*, in *La civiltà del pane. Storia, tecniche e simboli dal Mediterraneo all'Atlantico*, Atti del convegno internazionale di studio (Brescia, 1-6 dicembre 2014), a cura di G. Archetti, Spoleto-Milano 2015 (Centro studi longobardi. Ricerche, 1), pp. 1663-1704; ID., "Il vino non è per i monaci". *Appunti sparsi sugli usi monastici antichi*, in *Dulcius nil est mihi veritate. Studi in onore di Pasquale Corsi*, a cura di F. Monteleone, L. Lofoco, Foggia 2015, pp. 65-87; ID., *L'educazione dei «pueri oblati»: reclutamento, formazione e finalità*, in *La historiografia medieval davanti la crisi. La historiografia medieval ante la crisis*, ed. M. Elisa Varela-Rodríguez, Girona 2015 (Estudis de Cultura Escrita i Visual, 3), pp. 67-124; ID., "Mensura victus constituere". *Il cibo dei monaci tra Oriente ed Occidente*, in *L'alimentazione nell'alto medioevo: pratiche, simboli, ideologie*, Spoleto 2016 (Settimane di studio della Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, LXIII), pp. 757-797; ID., *I monaci a tavola: norme e consuetudini alimentari*, in *Gli spazi della vita comunitaria*, Atti del convegno internazionale (Roma-Subiaco, 8-10 giugno 2015), a cura di L. Pani Ermini, Spoleto 2016, pp. 305-327; ID., "Sub virga magistri". *Custodia e disciplina nell'educazione carolingia dei pueri oblati*, «Studi medievali», terza serie, LVII, 2 (2016), pp. 527-582; ID., "Dulcissimas ficus comedere". *Note sparse dalle fonti monastiche*, in *Fichi. Storia, economia, tradizioni. Figs, History, Economy, Traditions*, Atti del convegno internazionale di studio (Sanremo-Bordighera, 22-23 maggio 2015), a cura di A. Carassale, C. Littardi, I. Naso, Ventimiglia (Im) 2016, pp. 105-118; ID., *Vivere e morire nel chiostro: temi e prospettive di ricerca*, in *Living and dying in the cloister. Monastic life from the 5th to the 11th century*, ed. by G. Archetti, M. Jurković, «Hortus artium medievalium», 23, 1 (2017), pp. 9-29; ID., "Panis libra una". *La misura del pane dei monaci*, in *Banchetti e vivande nel Rinascimento a Roma*, a cura di I. Ait, Roma 2017, pp. 135-155; ID., *Da Bangor a Bobbio: il monachesimo tra VI e VII secolo*, in *Teodolinda. I longobardi all'alba dell'Europa*, Atti del Secondo convegno internazionale di studi (Monza, Gazzada Schianno, Castelseprio-Torba, Cairate, 2-7 dicembre 2015), a cura di G. Archetti, Spoleto 2018 (Centro studi longobardi. Convegni, 2), pp. 425-440; ID., "Donum Dei tolerantia abstinentiae". *Il vino nel mondo monastico*, in *In vino civilitas. Vite e vino nella civiltà d'Europa dall'antichità all'evo moderno: letteratura, storia, arte, scienza*, Atti del convegno internazionale (Potenza, 11-13 ottobre 2016), a cura di A. Corcella, R.M. Lucifora, F. Panarelli, Pisa 2019, pp. 183-215; ID., *Il monachesimo nell'Europa altomedievale*, in *Un ponte tra il Mediterraneo e il Nord Europa: la Lombardia nel primo millennio*, a cura di L. Mecella, G. Albin, Milano-Torino 2020 (Quaderni degli studi di storia medioevale e di diplomatica», IV), pp. 167-198; ID., *Il sonno e la veglia in monastero*, in *Più di ogni cosa dormiamo. Miti, storia, scienza e tecnologia del sonno*, Convegno internazionale (Università degli studi di Salerno, Campus di Fisciano - Paestum, 18-19 ottobre 2018), a cura di C. Azzara, A. Meriani, Salerno 2021, pp. 147-179; ID., *The Health of Body and Soul in the Monastic Tradition*, in *The search for wellbeing and health between Middle Ages and Early Modern Period*, edited by J. López Rider, Oxford 2023, pp. 136-146; ID., *Nourishment and Asceticism: the Measure of Food*, «Crkva u svijetu», 58, 1 (2023), pp. 349-370.

si ritirò a vita eremitica presso Subiaco². Intorno al 529 si spostò a Montecassino³ dove, insieme ai suoi seguaci e agli eremiti del luogo, eresse un monastero⁴, di cui fu abate. Le scarse notizie relative alla vita sono raccolte nel secondo libro dei *Dialoghi*⁵ di Gregorio Magno⁶, redatti intorno al 593.

Ispirata alla Scrittura e alla tradizione monastica, la Regola⁷ di san Benedetto racchiude l'essenza della spiritualità e della vita comunitaria del cenobio benedettino e pone le basi per lo sviluppo del monachesimo occidentale. Il Prologo della *Regula Sancti Benedicti* si apre con un invito all'ascolto, alla disciplina, all'obbedienza⁸: «Ascolta, figlio mio, gli insegnamenti del maestro e apri docilmente il tuo cuore; accogli volentieri i consigli ispirati dal suo amore paterno e mettili in pratica con impegno, in modo che tu possa tornare attraverso la solerzia dell'obbedienza a Colui dal quale ti sei allontanato per l'ignavia della disobbedienza»⁹.

Nel testo si alternano doveri e limitazioni: nei primi capitoli si definiscono le tipologie¹⁰ e gli *instrumenta artis spiritualis*¹¹ del monaco¹², dell'abate¹³ e le caratteristiche della comunità¹⁴; seguono poi norme relative alla preghiera¹⁵, quindi, le regole riferite agli altri aspetti della vita quotidiana nel monastero¹⁶: dai servizi¹⁷ ai pasti¹⁸, dal lavoro¹⁹ all'accoglienza degli

² *I monasteri benedettini di Subiaco*, a cura di C. Giumelli, Milano 2002; *Lo spazio del silenzio. Storia e restauri dei monasteri benedettini di Subiaco*, a cura di A. Ricci, M.A. Orlandi, Subiaco 2004.

³ C. SCACCIA SCARAFONI, *Una pietra miliare sull'itinerario di s. Benedetto da Subiaco a Montecassino*, «Benedictina», III, 4-5 (1949), pp. 181-187.

⁴ LEONE OSTIENSE, *Chronica Monasterii Casinensis*, ed. H. Hoffmann, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, XXXIV, München 1980.

⁵ GREGORIO MAGNO, *Dialoghi*, in *Patrologia latina*, LXVI, Parisiis 1866, coll. 125-204; GREGORIO MAGNO, *Vita e miracoli di San Benedetto*, a cura di A. Fiorini, Roma 1954, pp. 55, 57, 71-73.

⁶ C. STEWART, *Il ritratto scritto. I Dialoghi di Gregorio e il loro impatto storico*, in *Benedetto: l'eredità artista*, a cura di R. Cassanelli, E. López-Tello García, Milano 2007, pp. 11-24.

⁷ SAN BENEDETTO, *La Regola*, a cura di G. Picasso, Cinisello Balsamo (Mi) 1996 (= RB).

⁸ G. ARCHETTI, «*Obsculta praecepta magistri*». *Monaci e monasteri medievali in terra bresciana*, in *I chiostri di Brescia. L'anima segreta di una città colta e devota*, a cura di F. de Leonardis, Brescia 2013, pp. 117-126.

⁹ RB, Prologo, 1.

¹⁰ RB, cap. II.

¹¹ RB, cap. III, 75.

¹² RB, capp. IV-VII, LXXII.

¹³ RB, cap. II.

¹⁴ RB, cap. XXI, LVII, LXIII-LXVI.

¹⁵ RB, capp. VIII-XX.

¹⁶ RB, capp. XXII, XXXII-XXXIII, XLII, XLVIII, LI-LII, LIII-LV, LVII, LXVII.

ospiti²⁰, fino alla cura dei malati²¹; non mancano le indicazioni su obblighi²², divieti e punizioni²³.

Nell'organizzazione della giornata benedettina, la *Regola* dedica ampio spazio alla lettura²⁴, sebbene le norme inerenti a questo compito non siano concentrate in un unico capitolo. Benedetto, formatosi a Roma, comprende pienamente quanto sia importante che i suoi monaci raggiungano un buon livello di istruzione: saper leggere, infatti, è indispensabile per pregare – una preghiera recitata e cantata – e per la crescita spirituale²⁵. Meditazione, orazione ed edificazione spirituale fanno parte dei suoi doveri, e la lettura è un requisito indispensabile per adempiere a questi compiti. Nel monastero si leggono le Sacre Scritture²⁶, ma anche le vite dei santi, i testi dei maestri dell'ascesi orientale e dei Padri della Chiesa²⁷, come Ambrogio, Agostino, Gregorio Magno²⁸.

Lettura e scrittura implicano necessariamente una conoscenza della lingua, della grammatica e delle lettere, a cui si presume che i monaci potevano essere istruiti nel cenobio non con una finalità letteraria, ma funzionale alla loro crescita spirituale. I classici pagani varcano così le porte del monastero, come nel caso degli strumenti di base per lo studio della grammatica latina. In questo quadro si spiega, per esempio, l'opera letteraria di Paolino di Nola o il progetto culturale di copiatura di Cassiodoro a *Vivarium*²⁹.

La più antica testimonianza della *Regola*, conservata presso la Bodleian Library a Oxford, è il codice Hatton 48³⁰, risalente alla fine dell'VIII³¹ (fig. 1).

¹⁷ *RB*, capp. XXXVI-XXXVIII, XLVII.

¹⁸ *RB*, capp. XXXI, XXXV, XXXVIII-XLIII, LVI.

¹⁹ *RB*, capp. XLVIII, L.

²⁰ *RB*, capp. LIII, LXI.

²¹ *RB*, capp. XXXVI.

²² *RB*, capp. LXVIII-LXXI, LXXIII.

²³ *RB*, capp. XXIII-XXX, XLIII-XLVI; come pure pp. 195-196.

²⁴ *RB*, capp. VIII-XVIII, XXXVIII, XLII, XLVIII-XLVIII, LIII.

²⁵ R. OURSEL, L. MOULIN, R. GRÉGOIRE, *La civiltà dei monasteri*, Milano 1985.

²⁶ *RB*, cap. XLII e p. 194.

²⁷ *RB*, cap. XLII.

²⁸ ARCHETTI, "Nihil operi Dei praeponatur". *Il tempo dei monaci*, pp. 51-80; ID., *Vivere e morire nel chiostro*, pp. 9-29.

²⁹ *Cassiodoro: dalla corte di Ravenna al Vivarium di Squillace*, Atti del convegno internazionale di studi (Squillace, 25-27 ottobre 1990), a cura di S. Leanza, Soveria Mannelli 1993; F. TRONCARELLI, *Vivarium: i libri, il destino*, Seenbrugis 1998; G. ARCHETTI, *Con la penna e con l'inchiostro: Cassiodoro e il monachesimo altomedievale*, in *Cassiodoro e Colombano*, Convegno storico-religioso per i primi 900 anni della cattedrale di Piacenza (Bobbio-Piacenza, 21-22 ottobre 2022), a cura di A. Tarzia, Milano 2024, in corso di stampa.

³⁰ Oxford, Bodleian Library MS. Hatton 48.

Nelle biblioteche dei complessi monumentali monastici italiani sono conservate edizioni antiche, come Casinense 175³², la più antica copia illustrata, custodita presso l'abbazia di Montecassino, contenente il testo della Regola di san Benedetto, un commento e una serie di testi su storie, consuetudini e tradizioni liturgiche della comunità. Redatto a Capua nel 919-920, dove la comunità era sfollata in seguito alla seconda distruzione del monastero, su commissione dell'abate Giovanni I di Montecassino: Benedetto è ritratto con la barba corta, indossa lo scapolare sopra la tunica decorata con due clavi; sul ginocchio sono appoggiate le due bande di una stola che lo connotano come sacerdote, secondo una prassi di vita claustrale più clericale (fig. 2).

Di Benedetto³³ si hanno anche raffigurazioni più antiche che si rintracciano in modo particolare nei codici con la Regola o la sua vita, narrata nei *Dialogi*. Di norma, la Regola viene inserita nei codici insieme al calendario liturgico, al martirologio e all'obituario. Tra le più vetuste illustrazioni vi è quella del 865 del codice Latin 13745³⁴ dall'abbazia di Saint-Germain-des-Prés³⁵ che lo raffigura ai piedi di Gregorio Magno (fig. 3). Il papa – posto sotto tre arcate e assiso sul trono – è ritratto, mentre redige la vita del santo, ispirato dallo spirito santo (la colomba) che diventa anche simbolo dello studio. La miniatura riporta, inoltre, la dimensione divina e terrena nella raffigurazione della città celeste sopra i tre fornic e dal quadrato, simboleggiante la *quaternità*³⁶ terrena. Il santo è disteso a terra, con le palme delle mani aperte in atteggiamento orante e distinto dall'abito monastico e dalla tonsura (fig. 4).

³¹ Si veda in proposito: <https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/89572a39-b6c0-469c-a370-d3b51e01d1de/surfaces/7e30fd76-6d9e-42f3-a627-5358eb8d8d58/>.

³² Montecassino, Archivio dell'Abbazia, Casin. 175.

³³ *Iconografia di san Benedetto nella pittura della Toscana: immagini e aspetti culturali fino al XVI secolo*, Firenze 1982; G. SPINELLI, *Iconografia di san Benedetto nella pittura della Toscana: immagini e aspetti culturali fino al XVI secolo*, «Benedictina», 31 (1984), pp. 274-277; M. D'ONOFRIO, s.v., *Benedetto da Norcia, santo*, in *Enciclopedia dell'arte medievale*, III, Roma 1992, pp. 365-366 [[https://www.treccani.it/enciclopedia/benedetto-da-norcia-santo_\(Enciclopedia-dell-Arte-Medievale\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/benedetto-da-norcia-santo_(Enciclopedia-dell-Arte-Medievale)/)]; G.M. LECHNER, *Iconografia di San Benedetto*, in *Benedetto: l'eredità artista*, pp. 357-378; F. BISCONTI, *L'immagine di san Benedetto in un affresco recentemente restaurato nell'oratorio romano di S. Ermete*, «Hortus artium medievallim», 23, 1 (2017), pp. 178-184.

³⁴ Paris, Bibliothèque nationale de France, Latin 13745, f. 90r, 865 ca, Martirologio dell'abbazia di Saint-Germain-des-Prés, *San Benedetto ai piedi di Gregorio Magno*.

³⁵ Si veda: <https://archivesetmanuscripts.bnf.fr/ark:/12148/cc34693m>.

³⁶ RODOLFO IL GLABRO, *Cronache dell'anno Mille*, a cura di G. Cavallo, G. Orlandi, Milano 1989, I, 2.

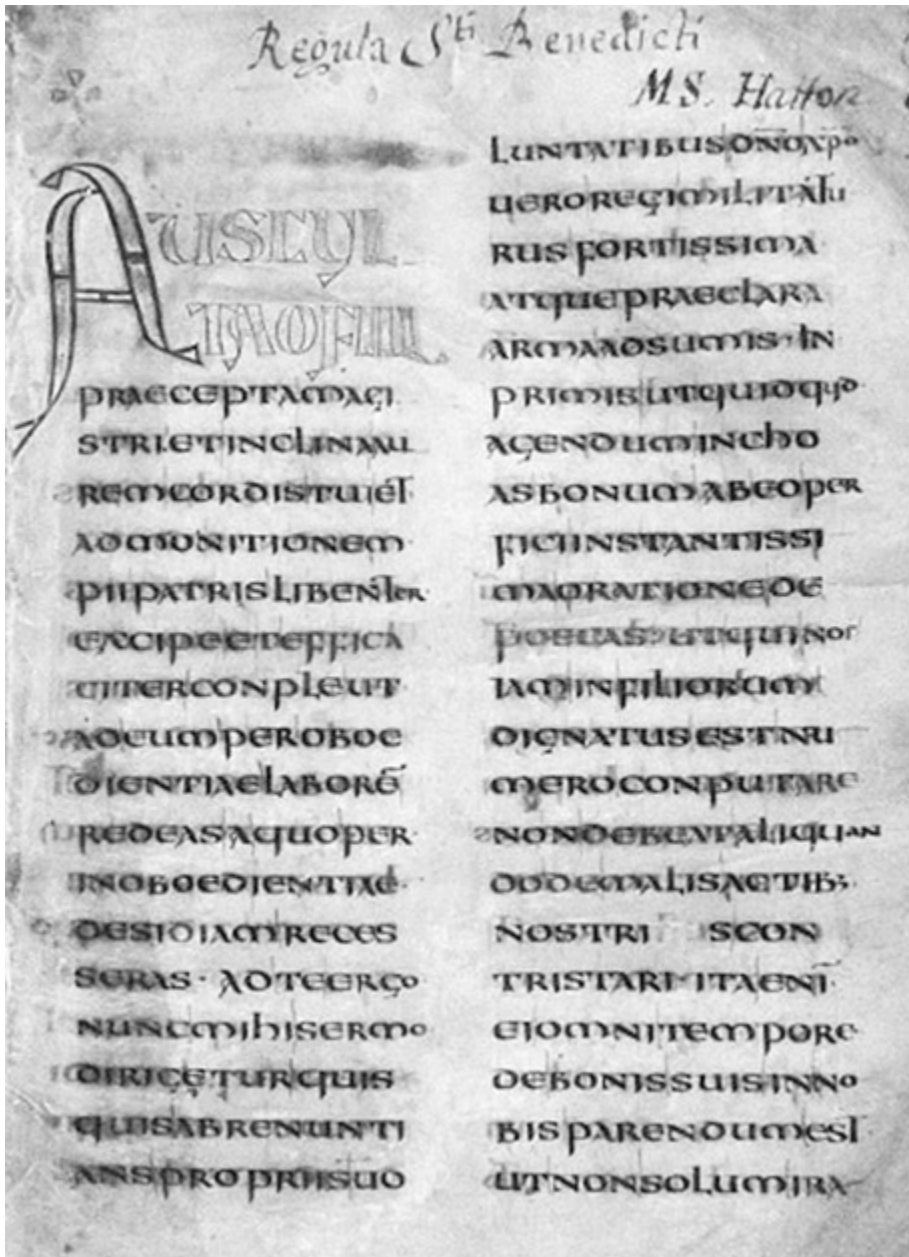


Fig. 1. Oxford, Bodleian Library MS. Hatton 48, f. 1r,
Regola di san Benedetto, fine VIII secolo, *Incipit*.



Fig. 2. Montecassino, Archivio dell'Abbazia, Casin. 175, p. 2,
Regola di san Benedetto e altri testi, 914-934, *San Benedetto assistito dall'angelo,
con il libro della Regola trasmesso all'abate Giovanni I.*



Fig. 3. Paris,
Bibliothèque nationale
de France,
Latin 13745, f. 90r,
Martirologio dell'abbazia
di Saint-Germain-des-Prés,
865 ca,
*San Benedetto ai piedi
di Gregorio Magno.*



Fig. 4. Paris,
Bibliothèque nationale
de France,
Latin 13745, f. 90r,
Martirologio dell'abbazia
di Saint-Germain-des-Prés,
865 ca,
particolare.

La sua immagine nei codici si standardizza nel X secolo e da semplice monaco, in preghiera davanti a Gregorio Magno, si trasforma in *auctoritas* raffigurato a piena pagina, assiso sul trono e con il libro della Regola in mano. I casi del Benedizionale del vescovo Etelvoldo di Winchester³⁷ della metà del X secolo (figg. 5, 6), del Graduale della abbazia di Prüm³⁸ (fig. 7) della fine del X e del Salterio³⁹ di Eadui Basan di Canterbury (fig. 8), dell'inizio del XI secolo (1012-1023) sono tre testimonianze emblematiche. Nel primo caso (fig. 5) la ricchezza della decorazione in oro, il trono posto sotto l'arcata, con la Gerusalemme celeste sullo sfondo, l'abbondanza dei panneggi, il diadema aureo che enfatizza l'aureola e la tonsura, come pure la Regola, descritta come un codice membranaceo che si srotola sono elementi che connotano la figura di Benedetto su un impianto iconografico simile a quello degli evangelisti, nelle miniature a piena pagina di apertura dei Vangeli. Interessante appare anche la miniatura⁴⁰ (fig. 6) con il coro dei Confessori, in cui sette santi coronati, reggono come colonne l'edificio, che simboleggia la Chiesa: tre di questi sono identificabile da iscrizioni, con san Benedetto, papa Gregorio Magno e Cutberto (634-687), monaco e vescovo di Lindisfarne.

Nel Graduale di Prüm (fig. 7) la cattedra e il pastorale diventano essenziali nella sua identificazione, insieme al libro aperto che dona all'abbazia benedettina della diocesi di Treviri. Nel Salterio (fig. 8), Benedetto è raffigurato come Cristo re, nimbato, assiso con il pastorale sotto arcata e ritratto mentre dona la Regola. La sua autorevolezza è accentuata dalla figura del monaco, posta ai suoi piedi, con il libro dei salmi e la scritta *humilitas*, come pure dal nimbo che reca la scritta «sanctus Benedictus pater monachorum et dux», dal diadema «timor Dei» e dal fermaglio del piviale «iustus». Infine, la *dextera Dei* porge al santo un cartiglio con le prime parole del prologo della Regola, che ha la forma di pallio. La combinazione tra testo e immagine accentua la figura del santo, indicandolo come padre, guida, giusto e timorato di Dio, vale a dire il primo dei dodici scalini, paragonati alla scala, vista in sogno da Giacobbe, per raggiungere l'umiltà – una delle tre virtù indispensabili per il monaco, insieme all'*oboedientia* e alla *taciturnitas* – del capitolo 7 della Regola⁴¹.

³⁷ Londra, British Library, Additional 49598, f. 99, 963-984, *Benedetto con la regola*.

³⁸ Paris, Bibliothèque nationale de France, Latin 9448, f. 66v, 990-995, Graduale dell'Abbazia di Prüm, *San Benedetto diffonde la regola*.

³⁹ Londra, British Library, Arundel 155, f. 133.

⁴⁰ Londra, British Library, Additional 49598, f. 1.

⁴¹ *RB*, cap. VII, 10.



Fig. 5. Londra, British Library, Additional 49598, f. 99,
Benedizionale del vescovo Etelvoldo, 963-984, *Benedetto con la regola*.

Fig. 6. Londra, British Library, Additional 49598, f. 1,
Benedizionale del vescovo Etelvoldo, 963-984,
San Benedetto, San Gregorio Magno e san Cuthberto,
colonne viventi del tempo celeste della nuova Gerusalemme.



Fig. 7. Paris,
Bibliothèque nationale
de France,
Latin 9448, f. 66v,
Graduale dell'abbazia
di Prüm, 990-995,
*San Benedetto
diffonde la regola.*



Fig. 8. Londra,
British Library,
Arundel 155, f. 133,
Salterio di Eadui,
inizio XI secolo,
*San Benedetto,
padre e guida dei monaci,
dona la Regola.*

L'accentuazione della sua autorevolezza si carica di un altro elemento nel corso del tempo, la canizie, modello ripreso dalla figura del saggio antico. Benedetto, più propriamente dall'inizio dell'XI secolo in avanti, viene raffigurato con la barba e i capelli bianchi⁴² (fig. 9), come nel caso della Regola proveniente dall'abbazia di Saint Gilles del 1129. Lo stilema artistico indica la sua *auctoritas* e importanza nella Chiesa, come pure nel mondo monastico. Questo processo si avvale di elementi iconografici che, nel periodo carolingio, si codificano e stabilizzano per poi diventare una norma dal X secolo in avanti: ciò sta a significare che, con i carolingi, la regola benedettina, sistematizzata da Benedetto di Aniane⁴³ diventa la regola adottata da tutti i monasteri. Pertanto, l'iconografia di san Benedetto si arricchisce degli elementi della tradizione che conferiscono autorevolezza: oltre la veste monacale e la tonsura; la cattedra; il pastorale; la regola, come codice o come pergamena; la canizie e la barba. Inoltre, viene data particolare attenzione alle dimensioni della figura e alla collocazione nella *mise en page* e ciò si riscontra soprattutto nei codici. La posizione centrale, sotto arcata (fig. 10), come nel caso di Napoli⁴⁴, e l'illustrazione a piena pagina, come l'esempio precoce di Saint Germain-des-Prés⁴⁵ del IX secolo (figg. 11, 12), al pari delle immagini degli evangelisti, mentre regge la mandorla del Cristo in adorazione, come quello di inizio XII secolo dell'abbazia di Saint-Martial di Limoges⁴⁶ (figg. 13, 14), lo esplicitano in modo chiaro.

Marziale e Benedetto condividono la visione di Cristo in trono nella mandorla; Benedetto ha il pastorale, il libro della Regola e l'abito monacale. Significativo diventa il frontespizio della regola a cui segue il testo con la A miniata

⁴² Londra, British Library, Additional 16979, f. 21v, secondo quarto XII secolo, Regola di san Benedetto, *incipit, Benedetto presenta a Mauro e a due monaci la Regola*.

⁴³ Si vedano almeno i riferimenti sparsi presenti in ARCHETTI, "De mensura potus". *Il vino dei monaci nel medioevo*, pp. 205-326; ID., "Nihil operi Dei praeponatur". *Il tempo dei monaci*, pp. 51-80; ID., "Vas optimo lacte plenum". *Latte e formaggio*, pp. 249-278; ID., "Dilexi decorem domus tuae". *Committenza aristocratica e popolare*, pp. 237-251; ID., "Noli pane satiare". *Il pane sulla mensa dei monaci*, pp. 1663-1704; ID., "Mensura victus constituere". *Il cibo dei monaci*, pp. 757-797; ID., «Sub virga magistri». *Custodia e disciplina*, pp. 527-582; ID., *Il priorato e l'abbazia. Da Cluny a Monte Oliveto: studi sul monastero di Rodengo*, Roma-Brescia 2023 (Quaderni di Brixia sacra, 12), *Introduzione*; come pure G. SPINELLI, *Il monachesimo benedettino tra san Gregorio Magno e Carlo Magno (secoli VI-VIII)*, in *Benedetto: l'eredità artista*, pp. 25-38.

⁴⁴ Napoli, Biblioteca Nazionale, cod. VIII C. 4, c. 93r.

⁴⁵ Paris, Bibliothèque nationale de France, Latin 13745, f. 90v, Martirologio dell'abbazia di Saint-Germain-des-Prés, 865 ca, *Inizio della regola*.

⁴⁶ Paris, Bibliothèque nationale de France, Latin 5243, f. 45v, inizio XII secolo, Limoges, Saint-Martial, Regola di San Benedetto, *Benedetto ai piedi di Dio in mandorla*.



Fig. 9. Londra, British Library, Additional 16979, f. 21v,
Regola di san Benedetto, secondo quarto XII secolo,
Incipit, Benedetto presenta a Mauro e a due monaci la regola.



Fig. 10. Napoli, Biblioteca Nazionale, cod. VIII C. 4, c. 93r, Martirologio, 1058-1087, foglio proveniente da un perduto manoscritto della Regola di san Benedetto, *Benedetto dona la Regola ai monaci* (in alto a sinistra) e *le tipologie di monaci* (RB, cap. I).



Fig. 11. Paris,
Bibliothèque nationale
de France,
Latin 13745,
f. 90v, Martirologio
dell'abbazia
di Saint-Germain-
des-Prés, 865 ca,
Inizio della Regola.

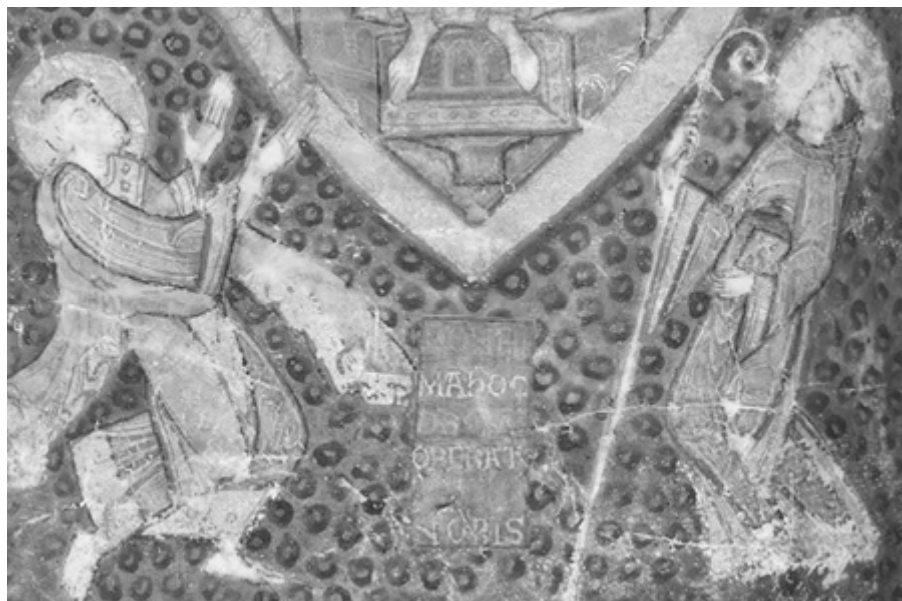


Fig. 12. Paris,
Bibliothèque nationale
de France,
Latin 13745,
f. 90v, Martirologio
dell'abbazia
di Saint-Germain-
des-Prés, 865 ca,
particolare
di *san Benedetto.*



Fig. 13. Paris,
Bibliothèque nationale de France,
Latin 5243, f. 45v,
Limoges, Saint-Martial,
Regola di san Benedetto,
inizio XII secolo,
Benedetto ai piedi di Dio in mandorla.

Fig. 14. Paris,
Bibliothèque nationale de France,
Latin 5243, f. 45v,
Limoges, Saint-Martial,
Regola di san Benedetto,
inizio XII secolo,
particolare di *san Benedetto*
e *san Marziale*.



di *Absculta*, perché la regola sembra introdotta da una immagine a piena pagina sullo schema della decorazione dei Vangeli con la pagina miniata dell'apostolo, illustrata a tutto folio. Ciò fa intendere che l'*auctoritas* della figura di Benedetto è ormai consolidata e su un livello pari a quello degli evangelisti.

Le rappresentazioni di Benedetto si trovano pure altrove. Tra le più antiche pitture murali si può ricordare quella della chiesa rupestre di San Salvatore in Vallerano del secolo X (figg. 15, 16): affiancato da Mauro e Placido, due dei suoi primi compagni, è rappresentato a figura intera e in atteggiamento orante con le mani giunte dinanzi al busto; il santo, con la tunica e lo scapolare, appare in giovane età e senza barba, sul modello standardizzato della figura in preghiera e sulla disposizione a teoria di santi. Gli affreschi della grotta del Salvatore appartengono a un contesto benedettino, essendo stati commissionati da un *Andreas humilis abbas*, come ricorda l'iscrizione ancora leggibile nell'eremo.

Benedetto figura nell'*antependium* di Basilea (fig. 17): l'imperatore Enrico II, che era stato a Montecassino nel 1022, fece inserire il santo con Cristo e tre arcangeli sull'*antependium* d'oro dell'altare, da lui commissionato, per la cattedrale di Basilea; il santo è con il pastorale e il libro della Regola. L'iscrizione lo definisce *medicus soter Benedictus*⁴⁷, ricordando come l'imperatore fosse stato miracolato e guarito da Benedetto. Di particolare importanza è l'affresco, restaurato negli scorsi anni e messo in luce da Fabrizio Bisconti, della catacomba di Sant'Ermite⁴⁸ a Roma (fig. 18), in cui compare con la veste monastica e il cappuccio, come si ritrova più avanti nella raffigurazione del testo della bolla del 4 luglio 1202, con la quale il papa Innocenzo III concedeva speciali favori ai monaci residenti nel Sacro Speco. Nell'affresco il dettato del privilegio è tenuto a destra dallo stesso Innocenzo III e, a sinistra, da san Benedetto seduto, in inginocchio davanti a lui sta l'abate Romano (fig. 19) di inizio XIII secolo. Sia Innocenzo III che l'abate Romano hanno l'aureola quadrata per indicare che erano ancora in vita nel momento in cui fu fatto il dipinto, giacché morirono entrambi nel 1216.

Negli affreschi della chiesa di San Crisogono a Roma, 1057-1058 circa (fig. 20), nel Lezionario⁴⁹ di Desiderio di Montecassino⁵⁰, databile tra il

⁴⁷ *Annales Casinenses*, II, 43.

⁴⁸ BISCONTI, *L'immagine di san Benedetto*, pp. 178-184.

⁴⁹ Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, lat. 1202, f. 2r e f. 72v.

⁵⁰ *Lektionar zu den Festen der Heiligen Benedikt, Maurus und Scholastika*, Vat. Lat. 1202: *Hs. aus Montecassino, entstanden unter Abt Desiderius (1058-1086)*, 2 voll., Zurich 1981; *Miniature cassinesi del secolo XI illustranti la vita di S. Benedetto*, a cura di M. Inguanez, M. Avery, Montecassino 1934; B. BRENK, *Il significato storico del lezionario di Desiderio Vat.*

1058-1087⁵¹ (figg. 21, 22), e nel codice Casin. 73⁵² (1022-1030, fig. 23), con Benedetto che riceve un codice dall'abate Teobaldo di Montecassino (1022-1035); nell'iniziale O istoriata dell'Omiliario⁵³ con scena di dedica rappresentante Cristo benedicente, Maria intercedente e san Benedetto che sorregge lo scriba, monaco e diacono, Grimoaldo (fine del primo trentennio del secolo XI, fig. 24); oppure della miniatura del codice Casin. 99, in cui l'abate Desiderio (1058-1087) presenta il monaco Giovanni che offre il codice delle omeleie a san Benedetto, ai cui piedi è inginocchiato il giovane cronista Leone Marsicano, nipote di Giovanni⁵⁴ (1072, fig. 25), in tutti questi casi Benedetto è ritratto con la barba bianca, e talora il cappuccio in testa, assiso su trono.

È degna di rilievo, infine, la scena del santo nell'atrio di Santa Maria Antiqua a Roma, insieme con san Basilio e momenti della *Vita* di sant'Antonio, i padri del monachesimo orientale, il cui culto era assai diffuso anche nei monasteri benedettini. A Montecassino⁵⁵ le immagini di Benedetto erano numerose e venerate: nella chiesa abbaziale, al tempo dell'abate Desiderio (1058-1087), si ricorda tra le altre «lampadem ante imaginem eiusdem Patris Benedicti»⁵⁶. Ma anche a Subiaco, culla del monachesimo benedettino, il culto del santo era sentito, come segnala il *Chronicon Sublacense*⁵⁷: nel gior-

Lat. 1202, in *L'età dell'abate Desiderio*, 2. *La decorazione libraria*, Atti della tavola rotonda (Montecassino, 17-18 maggio 1987), a cura di G. Cavallo, Montecassino 1989, pp. 25-39; L. SPECIALE, *Il ciclo benedettino del Lezionario Vat. Lat. 1202 e i suoi modelli*, in *Medioevo: i modelli*, Atti del convegno internazionale (Parma, 27 settembre-1° ottobre 1999), a cura di A.C. Quintavalle, Milano 2002, pp. 673-681; A. MANFREDI, *I Vat. lat. 1202 e 1203 da Montecassino alla Vaticana delle origini*, in *Quod ore cantas corde credas. Studi in onore di Giacomo Baroffio Dahnk*, a cura di L. Scappaticci, Città del Vaticano 2013 (Monumenta, studia, instrumenta liturgica, 70), pp. 173-188.

⁵¹ Si veda: https://spotlight.vatlib.it/it/overview/catalog/Vat_lat_1202.

⁵² Montecassino, Archivio dell'Abbazia, Cod. Casin. 73, p. IV.

⁵³ Montecassino, Archivio dell'Abbazia, Cod. Casin. 109, p. 295.

⁵⁴ Montecassino, Archivio dell'Abbazia, Cod. Casin. 99, p. 3.

⁵⁵ *L'Abbazia di Montecassino: storia, religione, arte*, saggio introduttivo di B. d'Onorio, antologia di testi storici a cura di G. Spinelli, Milano 1982; M. DALL'OLMO, *Montecassino: un'abbazia nella storia*, Cinisello Balsamo 1999; C.D. FONSECA, *Montecassino e la civiltà monastica nel Mezzogiorno medievale*, a cura di F. Avagliano, presentazione di P. Dalena, Montecassino 2008; M. DALL'OLMO, *Montecassino medievale: genesi di un simbolo, storia di una realtà: saggi sull'identità cassinese tra persone, istituzione, consuetudini e cultura*, prefazione di G. Picasso, Montecassino 2008. Si vedano anche: *Storia, arte e cultura*, Atti del IV convegno di studi sul medioevo medievale (Montecassino, Cassino, 4-8 ottobre 1987), a cura di F. Avagliano, Montecassino 1992; G. OROFINO, *I codici decorati dell'Archivio di Montecassino*, 2 voll. Roma 1994.

⁵⁶ *Acta Sanctorum, Martii III*, Antverpiae 1865, p. 290.

⁵⁷ *Rerum Italicarum Scriptores*, XXIV, 6, Mediolani 1927, pp. 3-46.



Fig. 15. Vallerano, San Salvatore,
Madonna in trono con santi,
tra cui *Benedetto, Mauro e Placido*.



Fig. 16. Vallerano, San Salvatore,
particolare di *san Benedetto*.



Fig. 17. Paris, Musée du Cluny,
Antependium di Basilea, ante 1024,
Cristo Pantocratore tra Arcangeli e san Benedetto
(primo a sinistra).



Fig. 18. Roma, catacomba di Sant'Ermite,
Cristo in clipeo tra due angeli (in alto);
Madonna in trono con Bambino, gli Arcangeli,
Gabriele e Raffaele, i santi Ermete,
Giovanni Evangelista e Benedetto (in basso).



Fig. 19. Subiaco, Sacro Speco, chiesa inferiore, Papa Innocenzo III mostra la bolla con cui elargisce donazioni al monastero, retta anche da san Benedetto in cattedra e l'abate Romano.

Nella pagina a fianco: Fig. 20. Roma, chiesa inferiore di San Crisogono, Benedetto guarisce un lebbroso.

Fig. 21. Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, lat. 1202, f. 2r; Lezionario, 1075, San Benedetto riceve in dono dall'abate Desiderio di Montecassino edifici e libri.

Fig. 22. Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, lat. 1202, f. 72v, Lezionario, 1075, Ultimo colloquio tra san Benedetto e santa Scolastica; Visione dell'anima di Scolastica che sale in cielo.





Fig. 23. Montecassino, Archivio dell'Abbazia, Cod. Casin. 73, p. IV, *Moralia in Iob*, 1022-1030, *L'abate Teobaldo di Montecassino offre un codice a san Benedetto.*

Fig. 24. Montecassino, Archivio dell'Abbazia, Cod. Casin. 109, p. 295, Omiliario, fine del primo trentennio dell'XI secolo, *Cristo benedicente, Maria e san Benedetto che sorregge lo scriba, monaco e diacono, Grimoaldo.*



Nella pagina a fianco:
Fig. 25. Montecassino, Archivio dell'Abbazia, Cod. Casin. 99, p. 3, Omiliario, 1072, *L'abate Desiderio presenta il monaco Giovanni che offre il codice delle omelie a san Benedetto, ai cui piedi è inginocchiato il giovane cronista, Leone Marsicano, nipote di Giovanni.*



no della festa di Benedetto si svolgeva una processione, durante la quale veniva portata un'icona raffigurante il santo.

Da questo punto di vista è interessante leggere alcune delle pagine miniate della Regola oppure alcune celebrazioni in pietra, come il caso di Leno (fig. 26): l'enfasi data alla A iniziale di *Absculta* con il trono di Dio e ai piedi Benedetto e l'abate di Saint-Germain-des-Prés (figg. 11, 12). Rimangono i capilettera ornati come nel caso di Limoges⁵⁸ (fig. 27), ma si rintracciano anche esemplari più articolati come quello di inizio XII secolo del monaco Nevelone di Corbie, nel cui *incipit* della Regola lo si trova ai piedi di san Benedetto con pastorale (fig. 28), come pure nel capolettera⁵⁹ (fig. 29). Segue il testo della Regola con alcuni capitoli importanti, evidenziati da figure di monaci, del cellerario e dell'abate, come al capitolo XVII, *Quantum salmi bisogna cantare alle singole ore?*⁶⁰ (fig. 30); XVIII, *In quale ordine si debbano dire i salmi?*⁶¹ (fig. 31); XXV, *Le colpe più gravi?*⁶² (fig. 32); XXXVI, *I confratelli malati?*⁶³ (fig. 33); LXIII, *L'ordinazione dell'abate?*⁶⁴ (fig. 34).

Particolare attenzione va data anche alla figura del cellerario⁶⁵ (figg. 35, 36), come nell'Obituariio di Solignac⁶⁶ (ca. 1151), che ha una funzione gestionale all'interno del monastero nella organizzazione del cibo, della dispensa, della cantina, delle stalle e si occupa del sostentamento e delle altre necessità monastiche. La sua raffigurazione nei locali dell'infermeria⁶⁷ segnala la premura per il cibo, a cui la Regola dedica numerosi passi sia in chiave nutrizionale, dietetica, sanitaria e spirituale nella cura del-

⁵⁸ Paris, Bibliothèque nationale de France, Latin 5243, f. 46r, inizio XII secolo, Limoges, Saint-Martial, Regola di san Benedetto, *Incipit*.

⁵⁹ Paris, Bibliothèque nationale de France, Latin 17767, f. 135r, inizio XII secolo, *Regula sancti Benedicti* (ff. 134v-166) del monaco Nevelone di Corbie, *San Benedetto e Nevelone*.

⁶⁰ Paris, Bibliothèque nationale de France, Latin 17767, f. 147r, inizio XII secolo, *Regula sancti Benedicti* (ff. 134v-166) del monaco Nevelone di Corbie, *cap. XVII*.

⁶¹ Paris, Bibliothèque nationale de France, Latin 17767, f. 147v, inizio XII secolo, *Regula sancti Benedicti* (ff. 134v-166) del monaco Nevelone di Corbie, *cap. XVIII*.

⁶² Paris, Bibliothèque nationale de France, Latin 17767, f. 149v, inizio XII secolo, *Regula sancti Benedicti* (ff. 134v-166) del monaco Nevelone di Corbie, *cap. XXV*.

⁶³ Paris, Bibliothèque nationale de France, Latin 17767, f. 152v, inizio XII secolo, *Regula sancti Benedicti* (ff. 134v-166) del monaco Nevelone di Corbie, *cap. XXXVI*.

⁶⁴ Paris, Bibliothèque nationale de France, Latin 17767, f. 162v, inizio XII secolo, *Regula sancti Benedicti* (ff. 134v-166) del monaco Nevelone di Corbie, *cap. LXIII*.

⁶⁵ *RB*, *cap. XXXI*.

⁶⁶ Paris, Bibliothèque nationale de France, NAL 214, f. 140v, 1151 ca, Regola di san Benedetto, *Cellerario*; f. 116r, *San Benedetto e i monaci*.

⁶⁷ G. ARCHETTI, *Infirmus fui et visitastis me. Percorsi modelli e spazi dell'assistenza medievale*, «Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni educative», 30 (2023), in stampa.



Fig. 26. Leno (Bs), proprietà Lanti, libro in pietra calcarea di Botticino con le parole iniziali della Regola benedettina, fine XII secolo.

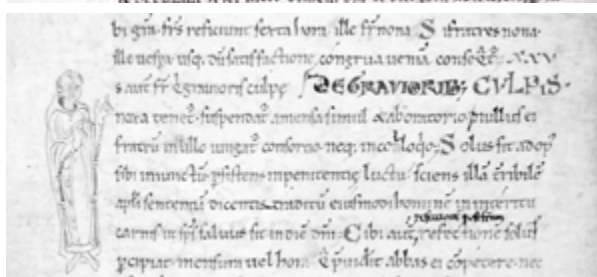
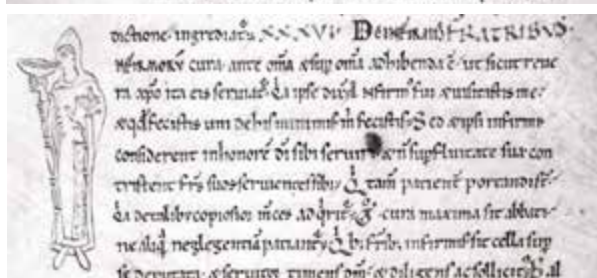
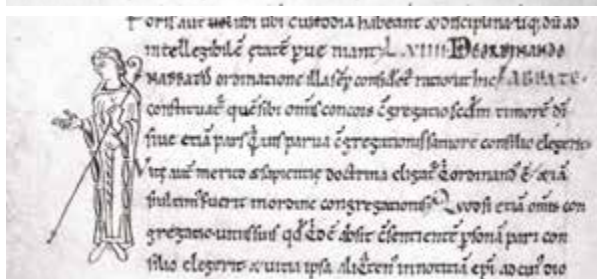
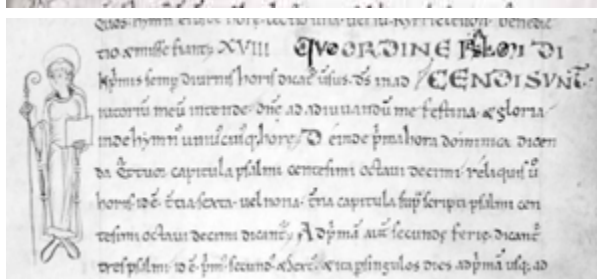
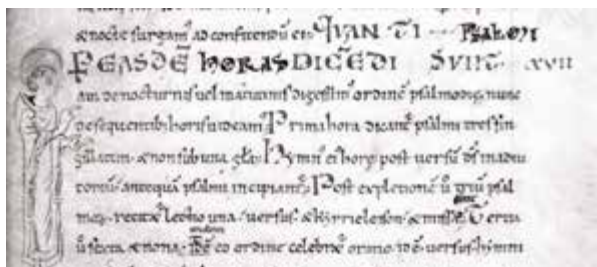
Fig. 27. Paris, Bibliothèque nationale de France, Latin 5243, f. 46r, Limoges, Saint-Martial, Regola di san Benedetto, inizio XII secolo, *Incipit*.

A fianco:

Fig. 28. Paris, Bibliothèque nationale de France, Latin 17767, f. 134v, inizio XII secolo, *Regula Sancti Benedicti* (ff. 134v-166) del monaco Nevelone di Corbie, *Nevelone ai piedi di san Benedetto*.

Fig. 29. Paris, Bibliothèque nationale de France, Latin 17767, f. 135r, inizio XII secolo, *Regula Sancti Benedicti* (ff. 134v-166) del monaco Nevelone di Corbie, *San Benedetto e Nevelone*.





Figg. 30-34. Paris, Bibliothèque nationale de France, Latin 17767, *Regula Sancti Benedicti* (ff. 134v-166) del monaco Nevelone di Corbie, inizio XII secolo, capitolo XVII (f. 147r), capitolo XVIII (f. 147v), capitolo XXV (f. 149v), capitolo XXXVI (f. 152v), capitolo LXVIII (f. 162v).

Nella pagina a fianco, colonna a sinistra:

Fig. 35. Paris, Bibliothèque nationale de France, Nouvelles acquisitions françaises 214, f. 140v, Regola di san Benedetto, 1151 ca, *Cellerario*.

Fig. 36. Paris, Bibliothèque nationale de France, Nouvelles acquisitions françaises 214, f. 116r, Regola di san Benedetto, 1151 ca, *Benedetto e monaci*.



Fig. 37. Stiftsbibliothek Sankt Gallen, ms 1092, *Pianta di San Gallo*, inizio IX secolo.

Fig. 38. Paris, Bibliothèque nationale de France, Nouvelles acquisitions françaises 23686, f. 116r, *Légendier de Saint-Pétersbourg*, metà XIII secolo, *Miracolo del vaglio*, *Benedetto e Romano a Subiaco*, *Tentazione di Benedetto*, *Benedetto tra le spine*.

l'anima⁶⁸. Infine, non sono da dimenticare le immagini relative agli aspetti più salienti della vita di Benedetto, descritti da Gregorio Magno, in miniatura e in pittura e la sequenzialità di codici che non narrano solo la vita del santo, ma che lo fanno diventare esemplare per tutti i monasteri benedettini nel corso del tempo, collegando la Regola alla sua vita. Ciò vale anche per l'ambito degli spazi claustrali, come nella pianta carolingia di San Gallo⁶⁹ (fig. 37), destinata a fungere da modello ideale per le nuove costruzioni abbaziali. Ancora, l'attenzione può essere posta su alcuni episodi miniati della vita dei santi. È il caso del *Légendier de Saint-Pétersbourg*⁷⁰ della metà del XIII secolo, con il primo miracolo di san Benedetto che ripara il vaglio di coccio, rotto della nutrice; di Benedetto e Romano a Subiaco; delle tentazioni di Benedetto con il merlo seduttore e della punizione tra spine e ortiche (fig. 38), riassunti in quattro scene giustapposte; come pure della figura di Benedetto con i suoi monaci⁷¹ (fig. 39). Quest'ultima si ritrova spesso anche in casi più tardi di inizio XIV secolo, delle vite di santi, nel codice Français 183⁷² (fig. 40) e in Espagnol 44⁷³ (fig. 41).

Altri temi vengono enfatizzati, come l'esperienza eremitica con la scena di Romano che porta il cibo a Benedetto nella grotta, esemplificato dal manoscritto Français 242⁷⁴ (fig. 42) e nell'affresco di Santa Maria in Solaro⁷⁵ a Brescia di inizio XVI secolo (fig. 43); oppure l'oblazione con *Mauro presentato a Benedetto* (fig. 44) nel manoscritto Français 412⁷⁶ di fine XIII

⁶⁸ G. ARCHETTI, *The Health of Body and Soul in the Monastic Tradition*, in *The search for wellbeing and health between Middle Ages and Early Modern Period*, ed. by J. López Rider, Oxford 2023, pp. 136-146; ID., *Nourishment and Asceticism: the Measure of Food*, «Crkva u svijetu», 58, 1 (2023), pp. 349-370.

⁶⁹ Stiftsbibliothek Sankt Gallen, ms 1092; cfr. <https://www.e-codices.unifr.ch/it/list/one/csg/1092>.

⁷⁰ Paris, Bibliothèque nationale de France, Nouvelles acquisitions françaises 23686, f. 116r, metà XIII secolo, *Légendier de Saint-Pétersbourg*, *Miracolo del vallio*, *Benedetto e Romano a Subiaco*, *Tentazione di Bendetto*, *Benedetto tra le spine*.

⁷¹ Paris, Bibliothèque nationale de France, Nouvelles acquisitions françaises 23686, f. 115v, metà XIII secolo, *Légendier de Saint-Pétersbourg*, *Benedetto e i suoi monaci*.

⁷² Paris, Bibliothèque nationale de France, Français 183, f. 157r, 1327 ca, *Le tentazioni di Benedetto o Benedetto tra le spine*.

⁷³ Paris, Bibliothèque nationale de France, Espagnol 44, f. 76v, secondo quarto XIV secolo, *Leggenda Aurea*, *Le tentazioni di Benedetto*, *Benedetto tra le spine*.

⁷⁴ Paris, Bibliothèque nationale de France, Français 242, f. 295v, inizio XV secolo, *Leggenda aurea*, *Benedetto nutrito da Romano* (tratto dalla vita di San Benedetto).

⁷⁵ Brescia, Santa Maria in Solaro, abside meridionale, *Glorificazione di san Benedetto*, 1519, particolare di *San Benedetto che riceve del cibo nella solitudine della grotta*.

⁷⁶ Paris, Bibliothèque nationale de France, Français 412, f. 202v, 1285, *Vite di santi*, *Mauro presentato a Benedetto*.



Fig. 39. Paris, Bibliothèque nationale de France, Nouvelles acquisitions françaises 23686, f. 115v, *Légendier de Saint-Petersbourg*, metà XIII secolo, *Benedetto e monaci*.

Fig. 40. Paris, Bibliothèque nationale de France, Français 183, f. 157r, Leggendario, 1327 ca., *Le tentazioni di Benedetto*, *Benedetto tra le spine*.



Fig. 41. Paris, Bibliothèque nationale de France, Espagnol 44, f. 76v, *Legenda Aurea*, secondo quarto XIV secolo, *Le tentazioni di Benedetto*, *Benedetto tra le spine*.



Fig. 42. Paris, Bibliothèque nationale de France, Français 242, f. 295v, *Legenda Aurea*, inizio XV secolo, *Benedetto nella spelonca nutrito dal monaco Romano*.



Fig. 43. Brescia, Santa Maria in Solario, abside meridionale, *Glorificazione di san Benedetto*, 1519, particolare di san Benedetto che riceve cibo nella grotta dal monaco Romano.



Fig. 44. Paris, Bibliothèque nationale de France, Français 412, f. 202v,
Vite di santi, 1285,
Il piccolo Mauro presentato a Benedetto.



Fig. 45. Paris, Bibliothèque nationale de France, Français 244, f. 99v,
Legenda aurea, 1480-1490,
Benedetto prega e costruisce monasteri.



Fig. 46. Paris, Bibliothèque nationale de France, Français 185, f. 157r, Vite di santi, secondo quarto XIV secolo, *Le tentazioni di Benedetto.*



Fig. 47. Paris, Bibliothèque nationale de France, Latin 1023, f. 344v, Breviario, detto di Filippo il Bello, 1290-1295, *Benedetto e Scolastica.*



Fig. 48. Paris, Bibliothèque nationale de France, Français 242, f. 295v, Legenda Aurea, inizio XV secolo, *Benedetto e la sorella Scolastica.*

secolo; la preghiera e la costruzione di monasteri, presente nel codice Français 244⁷⁷ di fine XV secolo (fig. 45); o, ancora, il tentativo di avvelenamento con il vaso in frantumi, raffigurato nel Lezionario di Desiderio⁷⁸ e nel codice Français 185⁷⁹ del secondo quarto del XIV secolo (fig. 46).

Particolare attenzione viene data, inoltre, al rapporto con la sorella Scolastica che si palesa nel Breviario di Filippo il Bello⁸⁰ (1290-1295, fig. 47) o di Carlo V⁸¹ (1347-1380, fig. 48); in pittura queste immagini si ritrovano nella chiesa superiore del Sacro Speco di Subiaco (fig. 49), come pure nel successivo esempio della cappella di San Benedetto, nell'abbazia di Chiaravalle⁸² (fig. 50). Questi aspetti sono in parte riassunti in alcuni tardi esempi miniati, a guisa di vetrata, come l'esempio del Libro d'ore di Luigi di Savoia⁸³ (metà XV secolo, fig. 51), in cui al centro si staglia la figura di Benedetto con il pastorale e la Regola all'interno di una nicchia cuspidata, al cui vertice sono posti due angeli musicanti, e attorno si organizza il racconto con il miracolo del vaglio della nutrice; Benedetto che prende l'abito, la prima esperienza eremitica, le tentazioni, la preghiera con la comunità e, infine, la visione del mondo.

A testimonianza della capillarità dei modelli, che avevano anche finalità educative, tali episodi si ritrovano in numerosi luoghi di culto, narrati in sequenza come nella sacrestia di San Miniato al Monte a Firenze, ciclo realizzato da Spinello Aretino intorno al 1387 (fig. 52); ma soprattutto in quelli del Sacro Speco⁸⁴, che diventa un modello a cui far riferimento, con la vita

⁷⁷ Paris, Bibliothèque nationale de France, Français 244, f. 99v, 1480-1490, Leggenda aura, *Benedetto prega e costruisce monasteri*.

⁷⁸ Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, ms Vat. Lat. 1202, f. 26r, Lezionario di Desiderio, scene di vita di san Benedetto, Montecassino, 1071 circa.

⁷⁹ Paris, Bibliothèque nationale de France, Français 185, f. 157r, secondo quarto XIV secolo, Vite di santi, *Le tentazioni di Benedetto*.

⁸⁰ Paris, Bibliothèque nationale de France, Latin 1023, f. 344v, 1290-1295, Breviario, detto di Filippo il Bello, *Benedetto e Scolastica*.

⁸¹ Paris, Bibliothèque nationale de France, Latin 1052, f. 344v, 1347-1380, Breviario, detto di Carlo V, *Benedetto e Scolastica*.

⁸² Chiaravalle, abbazia, transetto destro, cappella di San Benedetto, Federico Ferrario e Antonio Agrati, *Santa Scolastica in visita a san Benedetto nello speco*.

⁸³ Paris, Bibliothèque nationale de France, Latin 9473, f. 175v, metà XV secolo, Heures de Louis de Savoie, *Miracoli di san Benedetto, Benedetto prende l'abito, Esperienza eremitica e tentazione, Benedetto in preghiera, Visione di san Benedetto*.

⁸⁴ Si vedano almeno: *I monasteri benedettini di Subiaco*, cit.; *Lo spazio del silenzio. Storia e restauri dei monasteri benedettini di Subiaco*, cit.; R. CERONE, *La regola e il monastero: arte e architettura in Santa Scolastica a Subiaco (sec. VI-XV)*, Roma 2015; V. CARMICO, *Sacro Speco di Subiaco illustrato topografia sacra e narrazione per immagini fra Due e Trecento*, Firenze 2020.



Fig. 49. Subiaco, Sacro Speco, Chiesa superiore, *Ultimo incontro tra san Benedetto e santa Scolastica*.

Fig. 50. Chiaravalle, abbazia, transepto destro, cappella di San Benedetto, Federico Ferrario e Antonio Agrati, *Santa Scolastica in visita a san Benedetto nello speco*.



Fig. 51. Paris, Bibliothèque nationale de France, Latin 9473, f. 175v, Heures de Louis de Savoie, metà XV secolo, *Miracoli di san Benedetto: Benedetto prende l'abito, Esperienza eremitica e tentazione, Benedetto in preghiera, Visione di san Benedetto*.

Fig. 52. Firenze, San Miniato al Monte, sacrestia, Spinello Aretino, Ciclo di affreschi della vita di san Benedetto, 1387 ca., *San Benedetto riconosce uno scudiero che, inviato da Totila, si fingeva il re (a sinistra); San Benedetto rimprovera Totila (a destra)*.



Fig. 53. Subiaco,
Sacro Speco,
chiesa inferiore,
Storie di san Benedetto,
seconda metà
del XIII secolo,
Miracolo del vaglio,
*Viaggio verso la chiesa
di Alife*, *Vestizione*,
*Ritiro in orazione
nella grotta*.



Fig. 54. Subiaco,
Sacro Speco,
chiesa inferiore,
Storie di san Benedetto,
seconda metà
del XIII secolo,
*Offerta del pane da parte
di Fiorenzo e Sottrazione
del pane avvelenato
da parte del corvo*.



Fig. 55. Subiaco,
Sacro Speco,
chiesa inferiore,
Storie di san Benedetto,
seconda metà
del XIII secolo,
*Miracolo del salvataggio
di san Placido*.



Fig. 56. Subiaco, Sacro Speco, chiesa inferiore, Storie di san Benedetto, seconda metà del XIII secolo, *Miracolo del falcetto*.

Fig. 57. Monte Oliveto Maggiore, abbazia, Sodoma, post 1505, *Come Benedetto ottiene farina in abbondanza e ne ristora i monaci*.



del santo illustrata per fasi in un unico racconto giustapposto, con il miracolo del vaglio, il viaggio verso la chiesa di Alife, la vestizione e il ritiro in orazione in una grotta (fig. 53); con l'offerta del pane da parte di Fiorenzo e la sottrazione del pane avvelenato da parte del corvo⁸⁵ (fig. 54); il miracolo del salvataggio di san Placido (fig. 55) e quello del falcetto (fig. 56); fino ad arrivare all'inizio del Rinascimento con le storie del santo raffigurate da Luca Signorelli e dal Sodoma a Monte Oliveto Maggiore nel senese (fig. 57) e dai numerosi altri diffusi negli spazi claustrali medievali e moderni.

⁸⁵ I. OLIVIERI, *Il corvo e il pane: iconografia degli episodi legati al cibo nei cicli figurativi della vita di s. Benedetto*, in *Il cibo e la regola*, a cura di A.A. Cavarra, Milano 1996, pp. 129-142.

Itinerari sibillini in Santa Giulia di Brescia

La tendenza dominante nel recupero e utilizzo della Sibilla in età contemporanea si dimostra essere prodotto del retaggio interpretativo sia della letteratura di epoca classica, sia dell'impiego strumentale ottocentesco di tale appellativo, rivendicato *ad hoc* da cartomanti e presunte indovine per accreditare il loro operato professionale¹. Queste ricostruzioni posteriori, di un elemento appartenente a una tradizione mediterranea ben più antica, emanano la loro eco nell'immaginario collettivo odierno traducendosi per esempio nell'introduzione semantica di una specifica terminologia lessicale: i lemmi e le locuzioni di ambito sibillino sono soliti riferirsi a questioni o fatti inintelligibili, così come la narrazione prevede fossero i vaticini pronunciati dalla misteriosa figura oracolare².

Viene a delinearsi, pertanto, il ritratto di una donna dalle caratteristiche sovrumane deputate alla chiarificazione previsiva di eventi ignoti per mezzo di una divinità di riferimento – Apollo, nella maggior parte dei casi – la quale, per invasamento e possessione, avrebbe concesso all'eletta di carpire segreti ed esiti di imprese inaccessibili al resto del popolo. Ciò consente di chiarire la tenue sfumatura tra divinazione e profetismo, ambito a cui la Sibilla afferisce; contrariamente alla capacità divinatoria – che presuppone la consapevolezza dell'individuo a consentire l'accesso all'ignoto –, il profetismo prevede che all'interno di un paradigma religioso sussista l'intervento di una divinità, affinché l'umano possa – pur permanendo nella sua condizione mortale – elevarsi a suo tramite e comunicare la sua volontà ai fedeli³.

Considerate le sue caratteristiche è probabile che il titolo di Sibilla non raccolga altro che precedenti esperienze profetiche conosciute in ambito

¹ G. MINOIS, *Storia dell'avvenire. Dai profeti alla futurologia*, Bari 2007 (Storia e civiltà, 67), p. 430.

² M.L. BUSEGHIN, *L'ultima sibilla. Antiche divinazioni, viaggiatori curiosi e memorie folcloriche nell'Appennino umbro-marchigiano*, Pescara 2013, p. 15.

³ R. LEVRERO, *Sibilla, che cosa vuoi? La divinazione nel mondo greco e romano*, Torino 2008, p. 16.

eurasiatico sincretizzate in un'unica figura che, tuttavia, nemmeno il tempo è riuscito a irregimentare in una struttura maggiormente compatta: questa particolare evoluzione sibillina si può evincere dagli attributi locali e dagli antroponimi differenti che sovente accompagnano tale figura in ambito artistico, letterario e religioso⁴. I casi non sono infrequenti e meritano ogni volta degli approfondimenti specifici.

Fonti letterarie sibilline

Il primo tentativo di classificazione completo di denominazione specifica dei luoghi di origine si deve a Eraclide Pontico (IV secolo a.C.), il quale associa ai culti oracolari di Eritrea, Grecia e Troade altrettante sibille⁵; tuttavia, la catalogazione sibillina propriamente detta è attribuita a Marco Terenzio Varrone che, in un'opera perduta citata nel *De divinae institutiones*⁶ di Lattanzio (250-325 d.C.), individua dieci profetesse e le elenca in ordine cronologico: Persica, Libica, Delfica, Cimmerica, Eritrea, Samia, Cumana, Elle-spontica, Frigia, Tiburtina⁷. Colei di cui letterati e poeti scrivono in larga misura è la Sibilla Cumana, centro della storia sibillina da cui è possibile individuare la diffusione delle precipe caratteristiche, in auge sino alla contemporaneità, attraverso cui identificare la profetessa; ella è presentata nel VI libro dell'Eneide di Virgilio (70-19 a.C.) con il nome di Deifobe, figlia di Glauco⁸, ministra di Apollo e Trivia deputata alla doppia funzione di messo oracolare e guida nella dimensione infera.

Descritta come «longaeva sacerdos»⁹, ossia sacerdotessa vegliarda, la donna accoglie Enea in un antro ubicato nei pressi del lago d'Averno; qui avviene la sua possessione da parte di Apollo, affinché si renda strumento di decifrazione del futuro dell'eroe. Nel passaggio in cui si descrive la discesa dell'intuizione divina nell'animo della profetessa¹⁰ è possibile ravvisare quegli elementi della *trance* di possessione che affiancheranno la fortuna critica

⁴ S. FERRI, *La Sibilla e altri studi sulla religione e gli dèi greci*, con un testo di S. Settis, a cura di A. Santoni, Pisa 2007 (Il mito. Testi e saggi, 3), p. 84.

⁵ ERACLIDE PONTICO, Frammento 96 Voss. ...

⁶ LUCIO FIRMIANO LATTANZIO, *De divinae institutiones*, I, 6, 8.

⁷ A. MARCONI, *La Sibilla*, Teramo 2016, p. 37.

⁸ PUBLIO VIRGILIO MARONE, *Eneide*, VI, 36.

⁹ PUBLIO VIRGILIO MARONE, *Eneide*, VI, 321 e 628.

¹⁰ PUBLIO VIRGILIO MARONE, *Eneide*, VI, 45-51 e 77-80.

e letteraria della Sibilla nel corso dei secoli: movimento, rumore, crisi e sovra stimolazioni sensoriali che trasfigurano l'aspetto e la voce della profetessa¹¹. Ispirati dai versi virgiliani, autori posteriori approfondiscono alcune delle suggestioni proposte dal poeta mantovano all'interno del VI libro dell'Eneide: Ovidio (43 a.C.-17 d.C.) rilegge la vicenda in versione intimista nelle sue *Metamorfosi*¹², precisando la dimensione biografica della Sibilla Cumana e le cause della sua longevità; Marco Anneo Lucano (39-65), nel poema epico latino *Pharsalia*¹³, aggiunge particolari al processo di possessione apollinea che investe la profetessa, mentre Petronio (I secolo d.C.) ne offre una triste caricatura nel *Satyricon*¹⁴, sostenendo che, dopo i fasti cantati dall'epica, la Sibilla si trova in una condizione di decadenza tale da essere collocata in un'ampolla sospesa dove non può far altro che desiderare la propria morte.

La risonanza della letteratura latina e la diffusione delle opere prodotte nel suo solco si affianca – ancora una volta nella persona di Virgilio – a un'ulteriore corrente letteraria apologetica diffusa in area mediterranea: gli oracoli sibillini. La raccolta pervenuta, composta da dodici libri contenenti a loro volta 4232 versi in esametri dattilici epici greci, è stata inaugurata nel VI secolo d.C. da un anonimo bizantino, a cui sono attribuiti i primi otto più il prologo. La provenienza eterogenea degli oracoli ha permesso che il *corpus* presentasse un carattere eterogeneo che si rispecchia anche nei contenuti delle profezie, che spaziano dal nucleo originario – creato dalla comunità giudaica a seguito della diaspora in Egitto tra il II e il I secolo a.C. – sino alla conquista islamica di Alessandria nel VII secolo¹⁵. Considerati dai Padri della Chiesa come apocrifi dell'Antico Testamento, gli oracoli – in virtù dell'antico utilizzo giudaico del profetismo ai fini di conversione escatologica¹⁶ – si pongono come collante sincretico tra la molteplicità delle espressioni culturali presenti in area mediterranea, dove la maggior parte dei culti contempla l'esistenza di un tramite umano tra la comunità e il divino, un garante del patto stretto all'origine della vita¹⁷.

¹¹ G. ROUGET, *Musica e trance. I rapporti fra la musica e i fenomeni di possessione*, Torino 2019 (Piccola biblioteca Einaudi. Nuova serie, 708), p. 22.

¹² PUBLIO OVIDIO NASONE, *Le Metamorfosi*, XIV, 101-154.

¹³ MARCO ANNEO LUCANO, *Pharsalia*, V, 141-224.

¹⁴ PETRONIO ARBITRO, *Satyricon*, 48, 8.

¹⁵ *Oracoli Sibillini*, Introduzione, traduzione e note a cura di M. Monaca, Roma 2008 (Testi patristici, 199), pp. 4-15.

¹⁶ C. AMIRANTE ROMAGNOLI, *Sibille, oracoli e libri sibillini*, Palermo 2014, p. 38.

¹⁷ MINOIS, *Storia dell'avvenire*, p. 58.

In un paradigma culturale composito come quello dell'impero romano, il processo di cristianizzazione ha rafforzato la sua presa sui fedeli grazie al recupero di figure popolari e religiosamente non compromesse risalenti alle tradizioni precedenti¹⁸, come la Sibilla. Ella, a differenza della Pizia – ministra del culto di Apollo delfico – risulta estranea a qualsiasi dogma pagano, essendosi imposta sin dalle sue prime manifestazioni come oggetto culturale itinerante, svincolato da esperienze sacrali gerarchiche e strutturate in quanto elemento archetipico dell'immaginario collettivo connesso alla recettività spirituale femminile. Non più invasata, ma estatica, la Sibilla compie il suo ingresso nel novero dei profeti vissuti prima di Cristo; è annunciatrice del Dio vivente e portatrice di un messaggio di conversione escatologica¹⁹, specchio di una concezione storica universalista: questo il taglio interpretativo che la patristica impiega per rileggere Virgilio in chiave cristiana. Il poeta evoca anche nelle *Bucoliche* l'immagine evanescente della profetessa attribuendole un *carme* che per i contenuti potrebbe essere definito "sibillino"; la revisione ideologica della IV Ecloga (40 a.C.) si è prestata agevolmente alla facilitazione e al riconoscimento attributivo alla Sibilla dell'annuncio messianico inerente all'avvento di una nuova età dell'oro inaugurata dal ritorno di una Vergine madre di un *puer* (fanciullo) destinato ad estinguere la stirpe del ferro²⁰.

Il contenuto escatologico universalistico tipicamente giudaico, assente prima di allora negli oracoli di matrice pagana, fa pensare a un riadattamento sincretico dei versi virgiliani, da un lato, attraverso il loro modellamento stilistico sulla letteratura profetica sibillina diffusa e conosciuta dal pubblico²¹; dall'altro, attraverso la sovrapposizione di Gesù a un personaggio di rilievo come Ottaviano Augusto, considerato da parte della critica il *puer* originariamente cantato da Virgilio²². In questo modo alla profetessa ben nota ai latini è possibile abbandonare le spoglie localistiche per erigersi a riferimento universale ed essere conosciuta come una di quelle figure che – pur appartenenti a un contesto precristiano – sono virtuose in quanto preconizzatrici dell'annuncio di salvezza. È necessario, tuttavia, che tale idea venga traslata dai versi poetici e dalla produzione letteraria patristica – inac-

¹⁸ C. NIXEY, *Nel nome della croce. La distruzione cristiana del mondo classico*, Torino 2018 (Nuovi saggi Bollati Boringhieri, 52), pp. 122-133.

¹⁹ E. SANTILLI, *Dal mito alla storia sibillina*, Canterano (Rm) 2020, p. 25.

²⁰ PUBLIO VIRGILIO MARONE, *Le bucoliche*, IV, 6-10.

²¹ BUSEGHIN, *L'ultima Sibilla*, p. 68.

²² AMIRANTE ROMAGNOLI, *Sibille, oracoli e libri sibillini*, p. 152.

cessibili ai fedeli non eruditi – affinché l'intuizione della Sibilla, come personaggio tradizionalmente pagano, possa spostarsi verso una logica narrativa appartenente alla dimensione spirituale a sua volta permeata dal messaggio evangelico: il fascino di una figura legata alla leggenda riletto in chiave dogmatica facilita un allineamento tra l'antico e il nuovo culto.

Il mezzo privilegiato per farlo si rivela essere l'espressione artistica figurativa diffusa originariamente in contesti ecclesiastici e religiosi. Sin dall'antichità l'arte assume una funzione didattica estremamente pregnante, accresciuta dalla forza comunicativa del mediatore iconico, intuitivamente intelligibile e riconducibile a narrazioni appartenenti al patrimonio tradizionale o richiamanti a significazioni archetipiche coinvolgenti anche l'osservatore maggiormente privo di mezzi culturali; nell'accezione estensiva di *biblia pauperum*, per esempio, l'iconografia sibillina si perpetua nel corso dei secoli, adattandosi al gusto e all'evoluzione del pensiero di volta in volta a essa coevo, affinché chiunque possa comprendere la portata del messaggio profetico contenuto nelle raffigurazioni della Sibilla.

La modalità interpretativa dei temi figurativi ricorrenti tra medioevo ed età moderna si articola su un duplice approccio iconografico e iconologico; se l'iconografia si pone come possibilità classificatoria e descrittiva degli aspetti formali dell'opera in analisi, l'iconologia indirizza il suo interesse verso la comprensione del rapporto tra la natura della produzione artistica e le varianti culturali e contestuali che ne hanno accompagnato il delineamento concettuale, la produzione, il licenziamento e la ricezione da parte degli spettatori, configurandosi come la capacità di decifrazione di un patrimonio allegorico condiviso, affinché sia possibile – attraverso tale intuizione – ricostruire l'esegesi di alcune ricorrenze iconografiche ripetute in diverse epoche e contesti²³. La presenza di un soggetto pagano come la Sibilla in un contesto riservato al culto della Chiesa di Roma trova la sua giustificazione nelle riflessioni elaborate da Aby Warburg²⁴ (1866-1929), a cui si deve la teorizzazione della sopravvivenza artistica delle immagini mitologiche attraverso i secoli²⁵, mediante la loro cristallizzazione in *Phatosformen*, ovvero elementi compositivi, forme gestuali e patetiche con contenuti

²³ C. CIERI VIA, *Nei dettagli del nascosto, per una storia del pensiero iconologico*, Roma 2020 (Frecce, 77), p. 17.

²⁴ *Aby Warburg: Bilderatlas Mnemosyne*, a cura di R. Ohrt, Berlino 2024.

²⁵ M. GHELARDI, *Magia bianca. Aby Warburg e l'astrologia: un impulso selvaggio della scienza*, in A. WARBURG, *Astrologica. Saggi e appunti 1908-1929*, a cura di M. Ghelardi, Torino 2019 (I millenni), p. 23.

allegorici replicati ricorsivamente dall'antichità nell'arte occidentale. Saggezza, verginità e visionarietà sono alcune delle originarie caratteristiche ricorrenti, necessarie a identificare la presenza sibillina cristianizzata nell'arte sacra dal IV secolo in poi²⁶.

Non potendo eradicare il potenziale suggestivo delle divinità pagane e delle figure mitologiche appartenenti al patrimonio religioso greco-romano dall'immaginario popolare, la Chiesa ne recupera l'iconografia e la configurazione sintattica, interpretandole in chiave messianica e morale, affinché possano divenire esemplari per i fedeli che, attraverso la semplificazione iconografica, colgono il messaggio allegorico a esse connesso con immediatezza ed efficacia²⁷. L'autorevolezza sibillina nel contesto del culto cristiano dipende anche da due ulteriori elementi emersi in età medievale: l'attribuzione iconografica di uno specifico oracolo – riconoscibile sovente da un cartiglio identificativo posto ai margini della raffigurazione –, riguardante la nascita, le opere o la passione di Cristo e l'accostamento a figure vetero e neotestamentarie²⁸; nel primo caso come controparte femminile dei profeti e nel secondo a Maria di Nazareth, attingendo dal repertorio leggendario, sviluppatosi dalla tarda antichità al medioevo. Una testimonianza significativa a riprova di tale affermazione è visibile negli affreschi della basilica di San Salvatore a Brescia.

Il caso della basilica di San Salvatore

Edificata attorno alla metà del secolo VIII, la basilica di San Salvatore costituisce il nucleo più antico del monastero cittadino benedettino femminile di Santa Giulia, ultimato con il completamento della nuova chiesa dedicata alla martire cartaginese, consacrata alla santa nel 1600²⁹. Di fondazione lon-

²⁶ M. CASTINERAS, *Da Virgilio al Medioevo. Postille sulla rinascita della Sibilla in Campania (XI-XIII secolo)*, «Arte medievale», VI (2016), pp. 97-98.

²⁷ A. GROSSATO, *L'importanza de Le immagini de gli Dèi per la ricerca sui miti e i simboli nell'età del Manierismo*, in V. CARTARI, *Imagini delli Dei de gl'antichi*, prefazione di A. Grossato, Milano 2015 (Grandi pensatori d'Oriente e d'Occidente, 33), p. VII.

²⁸ SANTILLI, *Dal mito alla storia sibillina*, pp. 74-75.

²⁹ Sull'argomento si vedano 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», terza serie, V, 1-2 (2000), pp. 5-44; ID., *Vita e ambienti del monastero dopo il Mille*, in *San Salvatore - Santa Giulia di Brescia. Il monastero nella storia*, a cura di R. Stradiotti, Milano 2001, pp. 109-131; ID., «*Secundum monasticam disciplinam*». *San Salvatore*

gobarda, il complesso abbaziale è esemplare dimostrazione di convivenza armonica tra espressioni artistiche risalenti a periodi differenti e trasformazioni strutturali e funzionali che ne hanno assicurato la fortuna, sino alla recente iscrizione nella *Lista dei patrimoni dell'umanità* da parte dell'Unesco³⁰ (2011). Le implicazioni di carattere storico-culturale che hanno accompagnato l'erezione di San Salvatore ben si prestano a un'autorevole giustificazione della presenza sibillina al suo interno, che non soltanto si rivela essere un naturale connettore tra il profetismo al femminile e la religione cristiana, ma – in questo caso – anche tra la dimensione territoriale bresciana e il regno longobardo: le sibille – assise all'interno di quattro riquadri posti nell'intradosso dell'arco di ingresso della cappella della Vergine della chiesa del Salvatore – accolgono il visitatore, offrendo un variegato panorama di significazione allegorica non del tutto chiarito.

La lettura iconologica degli affreschi, infatti, risulta di difficile interpretazione a causa delle lacune dello strato pittorico che ha consunto le didascalie descrittive delle profetesse, rendendo complessa sia la decifrazione attributiva sia quella nominale; la critica più recente³¹, tuttavia, è stata in grado di individuare nelle quattro figure femminili le sibille Cumana, Libica, Persica e Tiburtina. Le profetesse oggetto di analisi sono attribuite alla officina di Paolo da Caylina il Giovane (1485-1545), attivo nel territorio bresciano a partire dal 1509 come collaboratore di Vincenzo Foppa (1430-1515) e successivamente erede della sua bottega. La sua presenza nel cantiere del monastero di Santa Giulia si intreccia con quella di Floriano Ferramola (1478-1528) nella decorazione del Coro delle monache³²: a lui sono

di Brescia e le trasformazioni istituzionali di un monastero regio, in *Desiderio. Il progetto politico dell'ultimo re longobardo*, Atti del Primo convegno internazionale di studio (Brescia, 21-24 marzo 2013), a cura di G. Archetti, Spoleto-Milano 2015 (Centro studi longobardi. Convegni, 1), pp. 631-680; come pure F. STROPPIA, *Desiderio. La basilica di San Salvatore di Brescia: dal monastero al museo*, Prefazione di M. Rotili, Premessa di G. Archetti, Spoleto 2018 (Centro studi longobardi. Convegni 1.2).

³⁰ Si veda: <https://www.unesco.it/PatrimonioMondiale/Detail/156>. Per una sintetica scheda e i relativi rimandi al complesso giuliano, cfr. *I longobardi in Lombardia*, a cura di G. ARCHETTI, Roma 2022 (Centro studi longobardi. Biblioteca storica, 2), pp. 152-157.

³¹ F. STROPPIA, *Santa Giulia. Percorsi artistici nell'agiografia monastica: l'esempio di San Salvatore di Brescia*, Roma 2012, pp. 89-90; EAD., *Santa Giulia di Brescia. Un percorso sull'iconografia claustrale della martire cartaginese*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», ser. 3, XVI, 1-2 (2011), pp. 134-140.

³² F. FRISONI, *Paolo il Vecchio, Bartolomeo e Paolo il Giovane. I da Caylina nel contesto artistico bresciano*, in *Paolo da Caylina il Giovane e la bottega dei da Caylina nel panorama artistico bresciano fra Quattrocento e Cinquecento*, a cura di P.V. Begni Redona, Brescia 2003, pp. 27-42.

attribuiti gli affreschi della parete nord e le figure minori attorno alla *Crocefissione* ferramoliana sulla parete est. Privi della caratteristica influenza formale della pregevole mano del Romanino (1484-1566), ma densi di riferimenti allo stile del Foppa, gli affreschi sibillini di San Salvatore possono essere datati anteriormente a quelli del coro delle monache³³, in un periodo compreso tra il 1510 e il 1527³⁴.

Le sibille attribuite al da Caylina sono esemplari nell'adattamento al canone figurativo sibillino di età medievale, cristallizzatosi nel XV secolo; il processo di cristianizzazione della profetessa prevede che i tratti di decrepitezza, cantati dagli autori latini, rimanessero ancorati all'abbruttimento morale dovuto alla permanenza in un paradigma religioso pagano. L'attribuzione dell'annuncio messianico non soltanto ne eleva la caratura spirituale, ma stravolge i connotati fisici della Sibilla, la quale da vegliarda si tramuta in delicata e gradevole giovane donna, illuminata dalla grazia divina³⁵: l'asprezza dell'aspetto, equivalente al contenuto degli oscuri vaticini annunciati al tempo del ministero di Apollo, si tramuta in dolcezza contemplativa nella visionarietà estatica connessa alla prossimità della bellezza esemplare della Vergine Maria.

Legami con Maria di Nazareth

La collocazione delle Sibille del da Caylina in prossimità della sequenza figurativa riguardante la vita di Maria non è casuale, ma rappresentativa della simmetria artistica tra gli archetipi del maschile e del femminile: così come la narrazione della Passione di Cristo nel Coro delle monache del monastero di Santa Giulia è circondata e commentata dai ritratti dei profeti, la Madonna – in quanto *speculum iustitiae* riflettente l'immagine divina – è idealmente annunciata da altrettante figure profetiche femminili. La prossimità delle profetesse alla Vergine è altresì testimoniata da alcune leggende alto-

³³ *Il coro delle monache. Cori e corali*, a cura di E. Lucchesi Ragni, I. Gianfranceschi, M. Mondini, Milano 2003; M. CAPELLA, *I cicli pittorici di Floriano Ferramola*, in *San Salvatore - Santa Giulia di Brescia. Il monastero nella storia*, pp. 201-210; F. FRISONI, *Gli affreschi di Paolo da Caylina e di Romanino*, in *San Salvatore - Santa Giulia di Brescia. Il monastero nella storia*, pp. 211-218.

³⁴ F. DE LEONARDIS, *Scheda 14. Decorazione della prima cappella della navata di sinistra nella chiesa di San Salvatore*, in *Paolo da Caylina il Giovane*, p. 86.

³⁵ F. NERI, *Le tradizioni italiane della Sibilla*, Milano 2017 (Minimamoralia, 21), pp. 34-35.

medievali: esse intendono la Sibilla nella duplice accezione di alleata e annunciatrice messianica nella variante cristiana o rivale in quella leggendaria di area umbro-marchigiana³⁶. Rispetto a questo filone la testimonianza maggiormente accreditata è quella di Andrea da Barberino (1370-1432), autore del *Libro del famosissimo Guerrin Meschino*, romanzo cavalleresco permeato – in particolar modo nel libro V – dà un sostrato popolare volto al recupero di elementi leggendari di area toscana.

Qui l'autore presenta una variante sibillina di origine tardomedievale, la Sibilla Appenninica, mettendo in relazione alla vita della Vergine Maria l'interpretazione errata della profezia riguardante l'avvento del Cristo: «Uno di loro disse: nele alpe di questa montagna ho udito dire che vi è la savia Sibilla la quela fu vergine al secolo e haveva spirito di profetia, ma non tanto che la ignoranta non fusse in lei che li parve meritare chel verbo eterno dovesse scendere in lei dove sciese in Maria la quale si reputava indegna et pero li piaque l'humiltà e la purità et la Sibilla per sdegno si disperò et è incarcerata nel ventre di queste montagne»³⁷. Quello presentato da Barberino e da altri autori del tempo, altro non è che un tentativo letterario di recupero di una matrice pagana informale, diffusa nell'Italia centrale, impiegata a titolo esplicativo di fenomeni e concause di ordine naturalistico; la variante maggiormente diffusa di tale leggenda – che rafforza la presenza sibillina a fianco della Vergine nei contesti sacrali – è quella che trova la sua morale nella redenzione della profetessa pagana, che riconosce la maternità benedetta di Maria e accetta con dignità il suo ruolo nel disegno escatologico, perpetuando la sua presenza in un sistema allegorico accreditato dal dogma riconosciuto.

Il fattore accomunante di tali leggende, note in Europa tra il XIV e il XV secolo³⁸, è il cosiddetto *sogno dei nove soli*, rivelazione profetica oggetto di fraintendimento da parte della Sibilla che si percepisce destinataria e non latrice designata dell'annuncio onirico in essa contenuto; tali narrazioni – contestualmente più vicine agli affreschi sibillini di San Salvatore – recuperano un *topos* trasmesso oralmente a partire dal IV secolo³⁹, avente come protagonista colei che sarà conosciuta come Sibilla Tiburtina o Albunea (fig. 1), prima figura sulla destra dipinta nell'archivolto della cappella giuliana.

³⁶ BUSEGHIN, *L'ultima Sibilla*, p. 158.

³⁷ *Libro del famosissimo Guerrino Meschino*, Milano 1482; NERI, *Le tradizioni italiane della Sibilla*, p. 19.

³⁸ W.L. KINTER, J. KELLER, *The Sybil: Prophetess of Antiquity and Medieval Fay*, Philadelphia 1967, pp. 22-42; BUSEGHIN, *L'ultima Sibilla*, p. 156.

³⁹ AMIRANTE ROMAGNOLI, *Sibille, oracoli e libri sibillini*, p. 173.



Fig. 1. Brescia, Basilica di San Salvatore, Cappella della Vergine, archivolto d'ingresso,
Paolo da Caylina il Giovane, *Sibilla Tiburtina*, inizio XVI secolo.

Una trascrizione attribuita a Beda il Venerabile (673-735) attestata nella *Cronica imperatorum* del XII secolo, diffusa in ambito cristiano per mezzo dello *Speculum regnum* di Goffredo da Viterbo (1125-1195) e divulgata ai pellegrini in procinto di visitare Roma dai *Mirabilia Romae* (1140-1143), narra di un sogno occorso a cento senatori i quali, al risveglio, convocano la profetessa, affinché scioglia i nodi intrecciati dalle misteriose immagine rivelate loro nel sonno⁴⁰. Scortata dagli uomini, la Sibilla si reca sul colle Aventino, dove, esaltata dall'ispirazione divina che la avvolge, donandole una dolce, ma folgorante bellezza, svela il significato della sequenza onirica collettiva: ognuno dei nove soli corrisponde ad altrettante generazioni depositarie del potere temporale e la quarta avrebbe avuto – pur nei limiti dell'incredulità umana – il privilegio di assistere all'avvento salvifico del vero Dio.

La logica narrativa del sogno dei nove soli confluisce idealmente in una coeva leggenda ambientata al termine dell'età augustea. Inserito nell'undicesimo capitolo dei *Mirabilia Urbis Romae*, il racconto dell'*Ara Coeli* rievoca il mitico incontro tra Ottaviano Augusto e la Sibilla Tiburtina in merito all'attribuita deificazione del primo a opera del popolo. La profetessa sottopone l'imperatore a un digiuno di tre giorni al termine dei quali gli consente di alzare lo sguardo verso il cielo, dove gli appare la visione della Vergine con il Bambino, immagine dell'autentica divinità. Prostratosi di fronte a tale segno, l'imperatore rinuncia all'appellativo *divus* e – su suggerimento della Sibilla – sacrifica per la prima volta al vero Dio. La leggenda vuole che attorno all'ara deputata all'immolazione sia stata edificata la chiesa romana, conosciuta con il nome di *Aracoeli*.

I protagonisti della leggenda sono stati immortalati da Paolo da Caylina, dove, in coerenza col canone medievale che sancisce la sua cristianizzazione, la Sibilla Tiburtina – abbigliata con una veste color granato e arricchita a sua volta da uno scialle in tinta avorio, panneggiato e chiuso sul petto – presenta tutte le caratteristiche iconografiche individuate e unificate da Bernard McGinn riferibili all'età medievale e rinascimentale: «volto splendido, capelli come porpora, occhi rifulgenti come la stella del mattino, corpo snello, statura slanciata, incarnato e gola candida come il latte e sangue»⁴¹. Al contrario, Ottaviano Augusto è raffigurato nel pieno della ma-

⁴⁰ I. CERVELLI, *Questioni sibilline*, Venezia 2011 (Memorie della classe di scienze morali storiche e filologiche, 136), p. 96.

⁴¹ B. MCGINN, *Oracular transformations: the "Sibilla Tiburtina" in Middle Ages*, in *Sibille e linguaggi oracolari. Mito, storia, tradizione*, Atti del convegno, a cura di I. Chirassi Colombo, T. Seppilli, Macerata 1998, pp. 603-644; BUSEGHIN, *L'ultima Sibilla*, p. 154.

turità, con il capo cinto da una corona circolare e una lunga barba fulva, conferendogli i tratti somatici della figura del saggio. La Sibilla, con lo sguardo rivolto verso l'alto, punta il dito indice in direzione della porzione di soffitto centrale della cappella della Vergine, dove si trova l'affresco della Madonna con Bambino.

In questo modo la leggenda si traduce in azione concreta e attuale: la profetessa, resa immortale, perpetua la sua funzione rivelatoria, mostrando il disegno divino ad Augusto – la cui presenza nel ciclo di affreschi è tesa a garantire le origini regali che hanno accompagnato la fondazione del monastero, sotto il cui segno è stato inaugurato il cenobio femminile⁴² – inginocchiato al suo fianco e con le mani giunte in preghiera verso la medesima immagine di salvezza. Il recupero dell'antico in chiave cristiana continua oltre il medioevo e rafforza i processi di rinnovamento religioso avviati dalle monache all'interno della comunità claustrale.

Legami imperiali: sibille Tiburtina e Cumana

Se il legame tra impero, basilica e sibille è reso palese dalla tiburtina Albunea, un'altra Sibilla idealmente volta a rafforzare tale legame, le cui imprese oggetto di interesse sono citate in leggende posteriori rispetto ai più noti poemi latini, è la Cumana (fig. 2), dipinta come secondo soggetto della sequenza sibillina di San Salvatore. Ritratta di spalle, la profetessa mostra per tre quarti il profilo di giovane donna, il cui sguardo è rapito dalla lettura del libro aperto che regge tra le mani; i biondi capelli sono raccolti sulla nuca in un'elaborata acconciatura composta da trecce, il corpo è rivestito da un verde manto da cui emergono le maniche dai toni aranciati e le spalle sono coperte da una stola panneggiata con decorazioni color cremisi. Il libro è un riferimento iconografico imprescindibile per la decifrazione artistica della sibilla in senso lato, ma lo è ancor più per la Sibilla Cumana ad esso connessa attraverso fonti leggendarie riferibili alle origini imperiali di Roma.

Servio Onorato, infatti, nel suo *Commentario* all'Eneide narra di come un'anziana donna di nome Amaltea – identificata con la sibilla virgiliana – si presentò a un non meglio precisato re Tarquinio (il Superbo in Dionigi di Alicarnasso⁴³) per offrirgli al prezzo di trecento filippi nove libri, nei

⁴² STROPPIA, *Santa Giulia. Percorsi artistici nell'agiografia monastica*, p. 90.

⁴³ DIONIGI DI ALICARNASSO, *Antichità romane*, IV, 62.



Fig. 2. Brescia, Basilica di San Salvatore, Cappella della Vergine, archivolto d'ingresso, Paolo da Caylina il Giovane, *Sibilla Cumana*, inizio XVI secolo.

quali era contenuta l'intera storia di Roma, completa di fatti, disgrazie e rimedi ad esse. Il re, di fronte a una richiesta di tale portata, ricusò l'offerta; la donna, pertanto, diede alle fiamme tre dei nove libri e – al medesimo prezzo – ne ripropose i rimanenti. Tarquinio oppose nuovamente il suo rifiuto causando il rogo di ulteriori tre libri. Alla terza proposta con condizioni invariate, incuriosito dall'insistenza della vegliarda, il sovrano – previo consulto degli auguri – si impadronì degli ultimi tomi rimasti e Amaltea, ricevuto il denaro, scomparve. Questi i fatti leggendari volti a giustificare una superstizione diffusa tra tarda età monarchica e imperiale relativa alla consultazione dei cosiddetti “Libri Sibillini”, una raccolta di oracoli, prescrizioni rituali e rimedi impiegati in ambito religioso come mezzo per l'accreditamento di imprese politiche attraverso la suggestione creata dal personaggio sibillino ben noto al popolo quale tramite tra l'umano e il divino⁴⁴.

La consultazione dei Libri, conservati originariamente in uno scrigno di pietra ubicato presso il tempio di Giove Capitolino e sorvegliati da *duumviri sacris faciundis*, ovvero una coppia di patrizi deputata alla loro protezione, avveniva soltanto su richiesta del Senato in occasione della manifestazione dei *tetra prodigia* (oscuri presagi); tra le pagine, infatti, era possibile individuare quali sacrifici o suppliche fosse opportuno applicare, affinché la loro ritualizzazione oracolare potesse porre rimedio alle agitazioni popolari, causate dall'insorgenza di eventi inaspettati e terribili. L'importanza che i Libri Sibillini ha avuto per l'assetto politico e religioso si evince dai fatti conseguenti alla loro prima estinzione durante l'incendio del Campidoglio dell'83 a.C. Lo storico Tacito⁴⁵ (55-120 d.C.) descrive la mobilitazione del Senato per recuperare tra Italia, Grecia e Asia Minore il maggior numero possibile di profezie sibilline: l'impresa si concluse con il raggruppamento di circa mille versi che Augusto, nel 12 a.C., decise di conservare al tempio di Apollo Palatino, promuovendo un'operazione filologica che ne garantisse l'originalità ed eliminasse eventuali falsificazioni, come precisa Svetonio⁴⁶ (69-122 d.C.). Così come nella leggenda, è il fuoco a decretare la fine dei Libri Sibillini nel corso del principato di Onorio, tra il 405 e il 408 per opera del generale Stilicone; pur in assenza di un bene materiale, i Libri da allora hanno mantenuto nell'immaginario collettivo la loro suggestione sopravvivendo, come nel caso della Sibilla Cumana del da Caylina, attraverso l'iconografia.

⁴⁴ MINOIS, *Storia dell'avvenire*, p. 39.

⁴⁵ PUBLIO CORNELIO TACITO, *Annales*, VI, 12.

⁴⁶ GAIO SVETONIO TRANQUILLO, *Vite dei Cesari*, II, 31.

L'accostamento tra Tiburtina e Cumana recupera a titolo confermativo quel sentimento di appartenenza imperiale retaggio della romanità bresciana segnalato in precedenza riguardo alla fondazione del monastero – a opera del duca Desiderio e della moglie Ansa – su terre concesse dal re longobardo Astolfo al cenobio femminile di San Salvatore: la data riportata nel *Rituale* o ordinario liturgico del cenobio, redatto nel 1438 su un precedente manoscritto della fine del XII secolo, fissa l'edificazione del monastero all'anno 753, cioè mille anni dopo la mitica fondazione di Roma (753 a.C.). Inoltre, la stessa dedicazione claustrale alla martire africana Giulia – nel cui nome latino di *Iulia* si richiama l'omonima *gens* romana si antiche e nobili ascendenze imperiali – dimostra una particolare attenzione alla messa in rilievo delle connessioni con l'impero romano. Tramite questi collegamenti, infatti, era possibile fissare un'identità dinastica riconoscibile e la regalità della traslazione reliquiaria da parte della regina a Brescia⁴⁷; le sibille Cumana e Tiburtina si inserivano armonicamente in tale disegno nel duplice riferimento all'annuncio messianico e al passaggio del potere religioso pagano a quello cristiano in età imperiale.

Una questione aperta: le sibille Persica e Libica

Si ritiene che la terza sibilla a comparire in ordine di successione possa essere la Persica (fig. 3). Della sua raffigurazione rimane soltanto un frammento della vesta dorata: nemmeno il lacerto di intonaco posto nella parte inferiore dell'affresco, contenente l'attributo del nome, fornisce maggiori indicazioni in merito. L'indizio, tuttavia, è sufficiente a far ritenere che prima dell'usura la scena fosse effettivamente quella grazie a due elementi: la codificazione iconografica sibillina contemporanea al da Caylina e altre opere attribuite all'artista raffiguranti la medesima sibilla. Nel 1481 il frate Filippo Barbieri (1426-1487) sintetizza nelle *Discordantie sanctorum doctorum Hieronymi et Augustini* i riferimenti iconografici sibillini emersi con maggiore frequenza in età medievale e fornisce, per la prima volta, una guida alla raffigurazione delle sibille sulla base dell'età, dell'abbigliamento, dell'attributo iconografico e del testo dell'oracolo; per la Sibilla Persica prescrive la veste dorata come elemento figurativo principale⁴⁸.

⁴⁷ STROPPA, *Santa Giulia. Percorsi artistici nell'agiografia monastica*, pp. 13-14.

⁴⁸ G. GIUSTINIANI, *Gli esordi critici di Emile Male: la tesi in latino sulle sibille*, «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge», 125, 2 (2013), pp. 25-26.



Fig. 3. Brescia, Basilica di San Salvatore, Cappella della Vergine, archivolto d'ingresso, Paolo da Caylina il Giovane, *Sibilla Persica*, inizio XVI secolo.

È assai verosimile che il maestro bresciano, se non della conoscenza diretta del testo del dotto domenicano, fosse a conoscenza delle novità iconografiche diffuse nella prima età moderna; ciò è confermato dalla ripresa del soggetto anche in altri ambiti differenti da San Salvatore, come nel caso mantovano della decorazione della chiesa della Trinità di Olfino di Mozambano (fig. 4) risalente alla metà degli anni Venti del XVI secolo⁴⁹ e della cappella del Santissimo Sacramento di San Pietro di Provaglio d'Iseo (fig. 5), datata tra il 1527 e il 1534⁵⁰. Sull'arco trionfale nel primo caso e in una delle lunette della parete est nel secondo, la Sibilla Persica è dipinta con le sembianze di una giovane donna dall'incarnato candido e dai biondi capelli, cinti da un grezzo turbante nella seconda versione. Entrambe indossano la veste dorata e sono avvolte da un cartiglio che, per quanto riguarda la sibilla di Provaglio, presenta al suo interno l'attributo del nome, fugando – in quanto ultima attestazione della Sibilla Persica – i dubbi circa l'attribuzione e l'identificazione nel novero della moltitudine sibillina.

Sebbene tradizionalmente non siano segnalate leggende anteriori alla catalogazione varroniana – che identifica tale profetessa come la più antica tra le sibille, così come confermato dal Barbieri, che la definisce *non multum juvenem* (non molto giovane) –, la presenza della Persica a fianco della Vergine risulta coerente, in quanto l'oracolo a lei attribuito riguarda specificamente l'incarnazione verginale di Maria: «Ecce bestia conculcaberis et gignetur Dominus in orbe terrarum et gremium virginis erit salus gentium et penes ejus erunt in valitudine (*sic*) hominum [Ecco, la bestia sarà calpestata e il Signore nascerà nel mondo il grembo della vergine sarà la salvezza delle nazioni così come le pene che Egli patirà]»⁵¹.

Chiude la serie sibillina di San Salvatore la Sibilla Libica (fig. 6). L'attestazione più antica che riguarda tale profetessa risale all'VIII secolo a.C. e si trova in un frammento con alcuni versi della *Korinthiakà* (canti corinzi) di Eumelo (VIII secolo a.C.), che per primo introduce la profetessa Lamia, figlia di Poseidone. Tale figura era nota anche a Euripide che, nel prologo dell'omonima tragedia ora perduta, avrebbe citato – secondo Pausania il

⁴⁹ DE LEONARDIS, Scheda 9. *Decorazione della chiesa della Trinità*, in Paolo da Caylina il Giovane, p. 66.

⁵⁰ DE LEONARDIS, Scheda 27. *Decorazione della cappella del Santissimo Sacramento*, in Paolo da Caylina il Giovane, p. 114.

⁵¹ Reggio Emilia, Biblioteca Panizzi, F. BARBIERI, *Discordantiae sanctorum doctorum Hieronymi et Augustini; Sibyllarum et prophetarum de Christo vaticinia*, Georgius Teutonicus, Sixtus Riessinger, Roma 1482.



Fig. 4. Olfino (Mn), Chiesa della Trinità, Paolo da Caylina il Giovane, *Sibilla Persica*, 1525 circa
(da *Paolo da Caylina il Giovane e la bottega dei da Caylina*, p. 67).



Fig. 5. Provaglio d'Iseo (Bs), Monastero di San Pietro, Paolo da Caylina il Giovane, *Sibilla Persica*, 1527-1534 (da *Paolo da Caylina il Giovane e la bottega dei da Caylina*, p. 117).



Fig. 6. Brescia, Basilica di San Salvatore, Cappella della Vergine, archivolto d'ingresso, Paolo da Caylina il Giovane, *Sibilla Libica*, inizio XVI secolo.

Periegeta (110-180) – un’antichissima sibilla libica: «essa, come dicono, fu la prima donna che pronunciò vaticini e fu chiamata dai Libi Sibilla»⁵². Da tale suggestione, secondo alcuni autori, deriverebbe il nome *Sybil*, palindromo della patria *Lybis*. Assente nella trattazione del Barbieri, ma seconda nella classificazione varroniana, la Sibilla Libica è dipinta da Paolo da Caylina come una giovane donna dal roseo incarnato i cui biondi capelli sono raccolti in un’acconciatura intrecciata sul capo, similmente alla Cumana con cui condivide l’attributo iconografico del libro – chiuso, in questo caso – sulla cui costa raccoglie le mani. Raffigurata a mezzo busto, inclina leggermente il capo verso la spalla, volgendo allo spettatore uno sguardo carico di dolcezza; il corpo è avvolto in una veste chiara – così come lo scialle panneggiato chiuso sul petto su cui è possibile individuare dei fregi floreali cremisi –, circondata da un mantello dalla carica tonalità aranciata che le conferisce una parvenza di serena autorevolezza.

Conclusioni e spunti per ulteriori ricerche

Interpolando la storia artistica della basilica di San Salvatore al lavoro di Paolo da Caylina e ad alcune fonti trattatistiche, note nell’ambiente culturale contemporaneo al pittore bresciano, si è cercato di ricostruire una sequenza che potesse nobilitare la presenza sibillina nel complesso di Santa Giulia. Interessante la scelta e la coerenza selettiva delle sibille dipinte: quattro, di cui due connesse alla mitologia romana (Tiburtina e Cumana), una alla ripresa di un oracolo sibillino noto nel corso del XV secolo (Persica) e un’altra adattabile al contesto di utilizzo religioso ed educativo (Libica). La presenza sibillina nel complesso non si esaurisce nell’archivolto della cappella della Vergine, ma prosegue negli archivolti del Coro delle monache del monastero. Le Sibille Tiburtina e Frigia sono figure poste in parallelo con i Profeti che predicano ciò che avverrà e sono poste nel primo e nel secondo archivolto sud, a coronamento del racconto della *Passione* di Gesù ne *La Cattura di Cristo* e ne *La Salita al Calvario*, quasi ad anticipare ciò che verrà dopo la sua morte, vale a dire dopo il suo percorso terreno.

L’attribuzione delle due profetesse, raffigurate all’interno di due tondi unitamente a cartigli esplicativi della scena dipinta al centro della cappella,

⁵² In proposito si veda PAUSANIA, *Periegesi*, libro X; inoltre, AMIRANTE ROMAGNOLI, *Sibille, oracoli e libri sibillini*, p. 31.

è riferibile a maestri bresciani del XV secolo, presumibilmente provenienti dalla bottega del Ferramola. Importante è dedicare loro attenzione, poiché testimoniano una traccia nel complesso giuliano della presenza sibillina, volta a documentare il legame originario del cenobio con la romanità, di cui le Sibille – seppur in termini leggendari – sono state influenti protagoniste e le cui tracce storico-artistiche ne sono una attestazione di grande interesse e rilevanza.

L'ospedale di Santa Giulia: carità e accoglienza

La tradizione cenobitica altomedievale, a partire dalle antiche regole monastiche, ha elaborato una disciplina sulla pratica della carità che riflette condizioni sociali e mentalità proprie del tempo. Per approfondire il tema vi sono numerosi contributi, tra i quali si segnala quello di Michel Mollat sulla storia della povertà dal Medioevo al XVI secolo¹ e di Joachim Wollash sull'elemosina nella tradizione monastica medievale². Secondo la *Regula Benedicti* la carità, interpretando il comando evangelico, sta alla base in ogni momento della vita monastica; essa si manifesta nell'amore verso Dio e verso Cristo, nei confronti dell'abate, dei confratelli, dai più anziani ai più giovani, i quali devono sempre mantenere lo zelo indicato nel capitolo LXXII³. Il precetto dell'amore al prossimo si distingue, inoltre, nella cura verso gli infermi bisognosi di assistenza, gli ospiti, che giungono al monastero e i poveri che bussano alla sua porta o i viandanti che chiedono di essere alloggiati.

La presenza degli ospiti, «qui numquam desunt monasterio», non è epistodica o marginale nell'esperienza benedettina (RB, LIII); essi devono essere accolti come Cristo, specialmente i più disagiati e i pellegrini, «quia in ipsis magis Christus suspicitur». Per questo il cellerario, che è l'amministratore dei beni monastici, precisa la regola, deve provvedere soprattutto «infirmorum, infantum, hospitum pauperumque cum omni sollecitudine curam gerat» (RB, XXXI)⁴, su cui si sono soffermati Gabriele Archetti e

¹ *Études sur l'histoire de la pauvreté (Moyen Âge-XVIe siècle)*, sous la direction de M. Mollat, Paris 1974 (Publications de la Sorbonne. Études, 8/1-2).

² J. WOLLASCH, «*Eleemosynarius*». Eine Skizze, in *Sprache und Recht. Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters. Festschrift für Ruth Schmidt-Wiegand zum 60. Geburtstag*, Berlin-New York 1986, pp. 972-995.

³ *Benedicti Regula* (= RB), cap. LXXII, ed. R. Hanslik, Vindobonae 1975 (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, 75), pp. 162-163.

⁴ Anche la *Regula Magistri* prescrive: «Cellerarius elemosynam faciat cum iussu abbatis. [...] Omni petenti te tribue et item da, ne cui non dederis ipse sit Christus». *Regula Magistri*, cap. 16,37, ed. A. de Vogüé, Paris 1964 (Sources chrétiennes, 106), p. 79.

Giuliana Albini⁵. Le istituzioni monastiche svolsero, in tal senso, un ruolo di primo piano in coerenza con i dettami del Vangelo. Ne consegue, come ha scritto il padre Leclercq, che il monachesimo apparve per molto tempo come ordine ospedaliero, non soltanto per l'azione in favore dei pellegrini e dei poveri – ospitalità e carità –, ma anche grazie alle motivazioni (donazioni *pro remedio animae suae*) che indussero re e signori, laici ed ecclesiastici, a dotare di mezzi adeguati le loro fondazioni monastiche⁶.

Per far fronte a queste esigenze si crearono presso i cenobi, come accanto alle pievi o alle chiese, locali destinati a diseredati, infermi e viandanti, al fine di esercitarvi le opere della carità cristiana. Una quota parte delle decime, cioè delle tasse sacramentali che gravavano su ogni distretto ecclesiastico diocesano, era finalizzata a questo scopo. Dagli studi di Giorgio Picasso risulta chiaramente la relazione fra le abbazie e la loro funzione caritativa, inoltre egli evidenzia un rapporto inversamente proporzionale fra ampiezza e importanza dell'*hospitale* e il controllo esercitato dal monastero: quanto maggiore fu lo sviluppo dell'*hospitium* fino a divenire una struttura ben organizzata, tanto diminuì il vincolo con l'ente monastico, come nell'esempio bresciano dell'ospedale di Santa Giulia di Brescia, in ogni caso, poveri, bisognosi, ospiti e pellegrini non sono mai scomparsi dall'orizzonte claustrale⁷.

Per la città lombarda di Brescia, salvo il lavoro di Antonino Mariella⁸, manca una monografia sugli *hospitalia* nel loro complesso, mentre esistono contributi sparsi e varie note su numerose fondazioni assistenziali e caritative, da cui si possono individuare diversi importanti elementi, come il numero, le tipologie, i rapporti con strutture urbane ed extraurbane, le funzioni, la capacità ricettiva in relazione ai dati demografici e la consistenza patrimoniale. Studiarne i rapporti con l'autorità cittadina da una parte e la Chiesa locale dall'altra, diventa essenziale, per ricostruire le vi-

⁵ G. ARCHETTI, *Pellegrini e ospitalità nel medioevo. Dalla storiografia locale all'ospedale di Santa Giulia di Brescia*, in *Lungo le strade della fede. Pellegrini e pellegrinaggio nel Bresciano*, Atti della Giornata di studio (Brescia, 16 dicembre 2000), a cura di G. Archetti, Brescia 2001 (Brixia sacra, VI, 3-4), pp. 69-128; G. ALBINI, *Pauperes recreare. Accoglienza e aiuto ai poveri nelle comunità monastiche (secoli VI-XI)*, in *Living and dying in the cloister. Monastic life from the 5th to the 11th century*, ed. by G. Archetti, M. Jurković, Zagreb-Motovun, 2017 (Hortus artium medievalium, 23/1-2), pp. 490-499.

⁶ J. LECLERCQ, *Les paradoxes de l'économie monastique*, «Économie et humanisme», IV (1945), pp. 23-26.

⁷ G. PICASSO, *I monasteri e la tradizione della carità*, in *La carità a Milano nei secoli XII-XV*, a cura di M.P. Alberzoni, O. Grassi, Milano, 1989, pp. 67-77.

⁸ A. MARIELLA, *Le origini degli ospedali bresciani*, Brescia 1963.

cenze legate alla storia di una città o di un più vasto territorio⁹, specie per il periodo medievale.

Le pagine dedicate mezzo secolo fa alla carità da Cinzio Violante offrono una prima panoramica generale, ancora valida nelle sue linee di riferimento¹⁰, su cui si è innestato con molto profitto Gabriele Archetti¹¹; per un'analisi sulle forme assistenziali e caritative in ambito ecclesiastico, invece, sono utili le considerazioni di Cosimo Damiano Fonseca e di Giuliana Albini¹², mentre nella prospettiva locale di lungo periodo si possono menzionare Antonio Fappani e Fausto Balestrini per l'attenzione rivolta alle istituzioni assistenziali e di beneficenza¹³. Il quadro storiografico si arricchisce con i contributi di Giuseppe Brunati, Luigi Fè d'Ostiani e Paolo Guerrini, mentre

⁹ R. CROTTI, *Il sistema caritativo-assistenziale nella Lombardia medievale. Il caso pavese*, Pavia 2002, pp. 13-19.

¹⁰ C. VIOLANTE, *La Chiesa bresciana nel medioevo*, in *Storia di Brescia*, I, Brescia 1963, pp. 1100-1119.

¹¹ ARCHETTI, *Pellegrini e ospitalità nel medioevo*, pp. 69-128; IDEM, *Potere pubblico e carità: l'hospitale Magnum a Brescia*, in *La regola e lo spazio. Potere politico e insediamenti cittadini di ordini religiosi*, Atti delle seconde Giornate di studi medievali. Laboratorio di storia monastica dell'Italia settentrionale (Castiglione delle Stiviere, 27-29 settembre 2002), a cura di R. Salvarani, G. Andenna, Brescia 2004 (Studi e documenti, 2), pp. 137-160; ID., *Infirmus fui et visitastis me. Percorsi modelli e spazi dell'assistenza medievale*, «Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni educative», 30 (2023), in corso di stampa.

¹² C.D. FONSECA, *Forme assistenziali e strutture caritative della Chiesa nel medioevo*, in *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), p. 275-291; G. ALBINI, *Città e ospedali nella Lombardia medievale*, Bologna 1993 (Biblioteca di storia urbana, 8); EADEM, *Carità e governo delle povertà (secoli XII-XV)*, Milano 2002; EAD., *Poveri e povertà nel Medioevo*, Roma 2016, pp. 157-167; inoltre, *Ospedali e città. L'Italia del centro-nord, XII-XVI secolo*, Atti del Convegno internazionale tenuto dall'Istituto degli Innocenti e Villa I. Tatti (Firenze, 27-28 aprile 1995), a cura di A.J. Grieco, L. Sandri, Firenze 1997.

¹³ F. BALESTRINI, A. FAPPANI, *La carità nel Bresciano. Uomini, iniziative e istituzioni nell'assistenza e beneficenza dalle origini ai nostri giorni*, Brescia 1986; F. BALESTRINI, *Storia della carità*, in *Diocesi di Brescia*, a cura di A. Caprioli, A. Rimoldi, L. Vaccaro, Brescia-Gazzada, 1992 (Storia religiosa della Lombardia, 3), pp. 169-181. Per altri utili riferimenti, benché ormai datati, G. BRUNATI, *Vita o gesta di Santi bresciani*, Brescia 1854; L. FÈ D'OSTIANI, *Storia, tradizione e arte per le vie di Brescia*, Brescia 1927; P. GUERRINI, *L'ospedale e la chiesa di S. Antonio Viennese a Brescia*, «Rivista di scienze storiche», VI, 1 (1909), pp. 177-182; IDEM, *Monasteri, conventi, ospitali e benefici semplici nella diocesi di Brescia*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», 2 (1911), pp. 324-340; ID., *Diaconie, zenodochi e ospizi medioevali della città e del territorio bresciano*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», 21 (1954), pp. 1-58; R. PUTELLI, *Vita, storia ed arte nei secoli XII-XVIII*, 6 voll., Breno 1936-1939; L. FALSINA, *Santi e chiese nella diocesi di Brescia*, Brescia 1969; da ultimo, per uno sguardo d'insieme, ARCHETTI, *Pellegrini e ospitalità nel medioevo*, pp. 69 sgg.

più attento è il lavoro del Mariella che, pur limitato agli ospedali cittadini, è il primo vero saggio sulle fondazioni medievali di un qualche respiro; infatti, i documenti analizzati offrono uno spaccato ampio su funzionamento e gestione di questi enti caritativo-assistenziali dalle origini spesso incerte e dall'amministrazione diversa fra loro¹⁴.

Nella Chiesa bresciana dei primi secoli, come sostiene Giovanna Forzatti Golia¹⁵, il vescovo Gaudenzio alla fine del IV secolo si soffermava nelle sue omelie sulla necessità di esercitare la carità nei confronti dei poveri e bisognosi¹⁶, mentre le disposizioni conciliari tardo antiche prescrivevano che «in ogni città doveva esistere un luogo separato per i pellegrini, gli orfani e i poveri, chiamato *xenodochio*»¹⁷ che, inserito in un preciso contesto territoriale gerarchico, era uno strumento per attuare la carità cristiana¹⁸, rico-

¹⁴ MARIELLA, *Le origini degli ospedali bresciani*, pp. 7-47.

¹⁵ G. FORZATTI GOLIA, *L'ospitalità della Chiesa. Pievi e canoniche bresciane sulle vie dei pellegrini*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, VI, 3-4 (2001), pp. 33-68; ma soprattutto G. ARCHETTI, *Barbari, cristiani e romani nella pastorale di Filastrio e Gaudenzio, vescovi di Brescia*, in *Romani, Germani e altri popoli: momenti di crisi fra tarda antichità e alto medioevo*, Atti del convegno internazionale di studi (Cimitile - Nola - Santa Maria Capua Vetere, 13-14 giugno 2019), a cura di C. Ebanista, M. Rotili, Bari 2021 (Giornate sulla tarda antichità e il medioevo, 11), pp. 341-374.

¹⁶ BALESTRINI, *Storia della carità*, p. 169; soprattutto, G. ARCHETTI, *Chiese battesimali, pievi e parrocchie. Organizzazione ecclesiastica e cura d'anime nel Medioevo*, «Brixia Sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, V, 4 (2000), pp. 14-15; ID., *Evangelium nuntiare. Chiese, impegno pastorale e forme di religiosità*, in *A servizio del Vangelo. Il cammino storico dell'evangelizzazione a Brescia*, 1. *L'età antica e medievale*, a cura di G. Andenna, Brescia 2010, pp. 226-227, 233-234; ID., *Introduzione. La visita apostolica di Carlo Borromeo tra continuità e rinnovamento*, in *Visita apostolica e decreti di Carlo Borromeo alla diocesi di Brescia*, V. Valle Trompia, Pedemonte e Territorio, a cura di A. Turchini, G. Archetti, Brescia 2005 (Brixia sacra, X, 1-2), pp. XIX-CLIV.

¹⁷ FONSECA, *Forme assistenziali e strutture caritative*, p. 275; R. CROTTI PASI, *La Chiesa pavese e l'assistenza*, in *Diocesi di Pavia*, a cura di A. Caprioli, A. Rimoldi, L. Vaccaro, Brescia-Gazzada 1995 (Storia religiosa della Lombardia, 11), pp. 245-266.

¹⁸ Gli *xenodochia*, diffusi in origine in Oriente e menzionati dal codice giustiniano, avevano la finalità di accogliere i forestieri. In Occidente sono attestati dal VI secolo e sono più genericamente destinati all'ospitalità di pellegrini e viaggiatori, poveri, malati, orfani e vecchi, strutture autonome o sovente annesse a chiese e monasteri. La regola benedettina prescrive che non deve mancare un luogo per ospiti e bisognosi; tali necessità sono normate anche dai capitolari carolingi che fanno riferimento a *xenodochia*, *hospitalia* e *domus*, la cui attenzione comprende anche i *pauperes*. T. SZABÒ, *Xenodochi, ospedali e locande: forme di ospitalità ecclesiastica e commerciale nell'Italia del Medioevo (secoli VII-XIV)*, in ID., *Comuni e politica stradale in Toscana e in Italia nel Medioevo*, Bologna 1992, pp. 285-319. Per lo studio degli ospedali da ponte, collocati in aree strategiche, cfr. ID., *Costruzioni di ponti e di strade in Italia fra il IX e il XIV secolo. La trasformazione delle strutture organizzative*, in *Ars*

nosciuto anche dal mondo longobardo¹⁹. Il vescovo Ramperto, che resse la diocesi dall'815 all'844, per riformare le istituzioni ecclesiastiche diocesane, un tempo fiorenti *loca* con *monasteria* e *xenodochia*, si trovò a operare su realtà «miserabiliter destituta»²⁰ che dovevano essere rinnovate. Nonostante una situazione in apparenza di trascuratezza, però, i pellegrini trovavano in Lombardia un sistema di strutture assistenziali distribuite a livello territoriale, con una lunga tradizione, garantite sia dalle fondazioni vescovili e pievane che da quelle monastiche, sparse in città e nel contado²¹.

Tenendo conto del dettato della regola benedettina al capitolo XXXVI, ossia che «l'assistenza da prestare ai malati deve venire prima e al di sopra di ogni altra cosa, in modo che in loro si serva davvero il Cristo»²², si può

et ratio. *Dalla torre di Babele al ponte di Rialto*, a cura di J.C. Maire Vigueur, A. Paravicini Bagliani, Palermo 1990 (Prisma, 122), pp. 73-91. Vi sono strutture che resistono e crescono nel corso degli anni, sono quelle che insistono su punti nodali di attraversamento, che suscitano interesse non solo per motivi religiosi, ma nella trasformazione del XII secolo e acquistano una funzione economica, come indica G. SERGI, *Luoghi di strada nel Medioevo: fra il Po, il mare e le Alpi occidentali*, Torino 1996, pp. 5-9.

¹⁹ G. ALBINI, *Ad pauperum defensionem. Interventi legislativi e pratiche di carità in età longobarda*, in *Teodolinda. I longobardi all'alba dell'Europa*, Atti del Secondo convegno internazionale di studi (Monza, Gazzada Schianno, Castelseprio-Torba, Cairate, 2-7 dicembre 2015), a cura di G. Archetti, Spoleto 2018 (Centro studi longobardi. Convegni, 2), pp. 321-360.

²⁰ Per un confronto G. ALBINI, *Povertà e mendicizia nei Praeloquia di Raterio di Verona. Alcune riflessioni*, in *Colligere fragmenta. Studi in onore di Marcello Rotili per il suo 70° genetliaco*, a cura di G. Archetti, N. Busino, P. de Vingo, C. Ebanista, Spoleto 2019 (Centro studi longobardi. Ricerche, 3), pp. 641-657. È probabile che il monastero di San Faustino, dotato dal vescovo Ramperto di ingenti beni patrimoniali, abbia avuto un ospedale annesso sin dalla fondazione, cfr. MARIELLA, *Le origini degli ospedali bresciani*, p. 14; G. ARCHETTI, *Monasteri episcopali e cura delle anime: tre casi a confronto (secoli IX-XI)*, «Hortus artium medievalium», 24 (2018), pp. 310-312; inoltre, *San Faustino Maggiore di Brescia: il monastero della città*, Atti della giornata nazionale di studio (Brescia, Università Cattolica del Sacro Cuore, 11 febbraio 2005), a cura di G. Archetti, A. Baronio, Brescia 2006 (Brixia sacra, XI, 1).

²¹ ALBINI, *Città e ospedali nella Lombardia*; M. GAZZINI, *La Lombardia medioevale: forme, protagonisti e spazi dell'assistenza ospedaliera*, in *Il bene e il bello. I luoghi della cura. Cinquemila anni di storia*, Milano 2000, pp. 79-88.

²² M. GALEAZZI, *Il contributo dell'Ordine di S. Benedetto allo sviluppo della spedalità*, in *Atti del Primo congresso italiano di storia ospedaliera*, Reggio Emilia, 14-17 giugno 1956, Reggio Emilia 1957, pp. 308-322; L. GAI, *I "santi di Dio" e la carità organizzata. Accoglienza e assistenza di poveri, malati e pellegrini durante il medioevo*, in *L'ospitalità in Altopascio. Storia e funzioni di un grande centro ospitaliero. Il cibo, la medicina e il controllo della strada*, a cura di A. Cenci, Altopascio 1996, pp. 58-82; FONSECA, *Forme assistenziali e strutture caritative*, p. 227; PICASSO, *I monasteri e la tradizione della carità*, pp. 67-77; *Atti del Primo congresso europeo di storia ospedaliera*, Centro italiano di storia ospedaliera, Reggio Emilia,

notare che i cenobi che avevano eretto un *hospitale*, almeno fino al XII secolo, ne curavano la gestione, nominavano il responsabile (ministro), ricevevano la sua obbedienza, accettavano fratelli e sorelle, conversi e converse per il servizio degli assistiti, fissavano la quantità di beni necessari al suo funzionamento e tutto il necessario²³. Dal XIII secolo i protagonisti dell'assistenza, via via in modo graduale, non furono più solo gli ordini monastici e le chiese²⁴, ma anche gli ordini ospedalieri, i laici e i comuni che adeguarono le strutture di accoglienza alle nuove esigenze socio-economiche e territoriali²⁵. In particolare, *xenodochium*, *hospitalis*, *domus*, *mansio* sono alcuni dei termini che si trovano nelle carte del XII e XIII secolo per definire i luoghi di accoglienza e ricovero, senza tuttavia indicare necessariamente strutture differenziate²⁶.

Con il trascorrere del tempo, all'abbinamento dei termini carità-privato-religioso, si sarebbero sostituiti fra il Due e Trecento i concetti di *welfare*-pubblico-laico. Ciò non rende, a livello diacronico, la complessità

1962, p. 122; C. VIOLANTE, *Ricerche sulle istituzioni ecclesiastiche dell'Italia centro-settentrionale nel Medioevo*, Palermo 1986, p. 341.

²³ Sull'ampliamento delle strutture ospedaliere, cfr. C.D. FONSECA, *Ospedale e habitat: l'evoluzione storica delle tipologie ospedaliere*, in *Ospedale e habitat*, Atti del convegno internazionale di studio (Arezzo, 6-8 marzo 1975), Roma 1975 (Quaderni di ospedali d'Italia, 4), pp. 30-39; A. VAUCHEZ, *La spiritualità dell'Occidente medievale. Secc. VIII-XII*, Milano 1978, p. 132, parla per il XII secolo di «rinascita della carità»; *Comparsa e affermazione di una religiosità laica (XII secolo - inizio XIV secolo)*, in *Storia dell'Italia religiosa*, I. *L'Antichità e il Medioevo*, a cura di A. Vauchez, Roma-Bari 1993, pp. 397-425.

²⁴ M. MOLLAT, *I poveri nel Medioevo*, Roma-Bari 1982, pp. 102-133; si veda anche O. CAPITANI nell'*Introduzione*, ivi, specialmente pp. XX-XXV. Sull'importanza che le istituzioni canonicali hanno avuto in campo assistenziale, cfr. E. NASALLI ROCCA, *Ospedali e canoniche regolari*, in *La vita comune del clero nei secoli XI e XII*, Atti della Settimana di studio (Mendola, settembre 1959), Milano 1962, pp. 16-25; C.D. FONSECA, *Canoniche e ospedali*, in Atti del Primo Congresso Europeo, Reggio Emilia 1962, pp. 482-499; A. AMBROSIONI, *Gli arcivescovi e la carità nel secolo XII*, in *La carità a Milano nei secoli XII-XV*, pp. 31-45; cfr. anche G. ALBINI, *La riforma quattrocentesca degli ospedali nel Ducato di Milano, tra poteri laici ed ecclesiastici*, in *Povertà e innovazioni*, Bologna 2000, pp. 95-109.

²⁵ L.A. MURATORI, *Antiquitates Italicae Medii Aevi*, III, Mediolani 1742 (rist. anast., Bologna 1965), *Dissertatio*, XXXVII, *De hospitalibus peregrinorum, infirmorum, infantium, expositorum & c.*, coll. 553-606; M. MOLLAT, *Complexité et ambiguïté des institutons hospitalières: les status d'hôspitaux (les modèles, leur diffusion et leur filiation)*, in *Timore e carità. I poveri nell'Italia moderna*, Atti del convegno (Cremona, 28-30 marzo 1980), a cura di G. Politi, M. Rosa, F. Della Peruta, Cremona 1982, pp. 3-12. Per la situazione specifica di Milano si veda AMBROSIONI, *Gli arcivescovi e la carità nel secolo XII*, pp. 31-45; ALBINI, *Carità e governo delle povertà*, pp. 95-109.

²⁶ M. GAZZINI, *Ospedali nell'Italia medievale*, «Reti medievali», 13 (2012), pp. 211-237.

di uno sviluppo affatto lineare; infatti, la città medievale italiana produsse forme nuove dal punto di vista sociale e istituzionale, cosicché i problemi della povertà furono percepiti come questioni che riguardavano la società nel suo complesso, esprimendo una sorta di “religiosità civica”²⁷. L'azione assistenziale del singolo che non passava attraverso un ente ne veniva in qualche modo sminuita, mentre l'operato che coinvolgeva il piano associativo o istituzionale trovava sempre più l'appoggio ideologico e progettuale della Chiesa, del comune, della città o del signore. Il progressivo moltiplicarsi in ambito urbano di ospedali dalle più diverse origini e connotazioni religiose e di confraternite, che gestivano la carità e l'assistenza ai poveri procedette di pari passo con una riflessione sui temi della povertà e dell'ospitalità.

Tra i luoghi di accoglienza monastica più antichi di Brescia vi è l'ospedale di Santa Giulia²⁸. Esso sarebbe databile al IX secolo secondo Virginio Tamburini, tenendo conto della dedicazione e del testamento della monaca Gisla dell'877; per Gaetano Panazza si tratterebbe, invece, di un equivoco tra questo atto di Gisla e il testamento, nel medesimo anno, di Angilberga (moglie di Ludovico II) in favore di un cenobio piacentino, con annesso ospedale con ventiquattro letti²⁹. Successivamente Maria Bettelli Bergamaschi ha stabilito il confronto fra lo xenodochio vescovile di Peresindo e Santa Giulia sulla base di un documento fortemente interpolato e probabilmente falso

²⁷ V. ZAMAGNI, *Povertà e innovazioni istituzionali in Italia. Dal Medioevo ad oggi*, Bologna 2000, pp. 77-94; per l'esempio di Brescia, cfr. G. ARCHETTI, *Potere pubblico e carità: l'hospitale Magnum*, pp. 137-160.

²⁸ Sono ancora significative le indicazioni metodologiche proposte da C. VIOLANTE, *Lo studio dei documenti privati per la storia medioevale fino al XII secolo*, in *Fonti medioevali e problematica storiografica*, Atti del congresso internazionale tenuto in occasione del 90° anniversario della Fondazione dell'Istituto Storico Italiano (1883-1973), Roma, 22-27 ottobre 1973, I. *Relazioni*, Roma 1976, pp. 69-147. Per la storiografia, cfr. G. SPINELLI, *La storiografia sul monastero nell'età moderna e contemporanea*, in *S. Giulia di Brescia: archeologia, arte, storia di un monastero regio dai Longobardi al Barbarossa*, Atti del convegno a cura di C. Stella, G. Brentegani, Brescia 1992, pp. 21-38; G. ARCHETTI, *Il monachesimo bresciano nella storiografia di fine secolo*, in *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*, Atti del convegno internazionale (Brescia-Rodengo, 23-25 marzo 2000), a cura di G. Andenna, Milano 2001, pp. 457-471.

²⁹ V. TAMBURINI, *La beneficenza in Brescia*, in *Brixia*, Brescia 1882, p. 54. MARIELLA, *Le origini degli ospedali bresciani*, p. 9, segnala di non aver rintracciato il documento; G. PANAZZA, *Brescia e il suo territorio da Teodorico a Carlo Magno*, in *I Longobardi e la Lombardia. Saggi*, Milano 1978, p. 25; M. BETTELLI BERGAMASCHI, *Seta e colori nell'alto Medioevo: il siricum del monastero bresciano di S. Salvatore*, Bologna 1994, pp. 9-29.

(si tratta di una *charta securitatis et promissionis* del 761)³⁰. Da ultimo, Gianmarco Cossandi ha obiettato che lo *xenodochium* di Peresindo, di cui si ha menzione nella *charta securitatis* doveva essere collocato presso la chiesa di San Michele e non va identificato con quello fondato da Gisla accanto al monastero³¹. Tuttavia, le indagini archeologiche, l'ubicazione tardomedievale del toponimo *Sanoloco*, cioè *xenodochium*, nei pressi dell'ospedale giuliano e della chiesa di San Remigio, nonostante la problematicità delle carte alto-medievali ricordate, consente di ipotizzare con un buon grado di ragionevolezza la collocazione della foresteria monastica nei pressi di quella attestata dal XII secolo in avanti e coincidente con l'*hospitalis Sancte Iulie*³².

Per una conoscenza dell'ente, il Mariella ha segnalato l'esistenza di pergamene relative ad affitti e liti, pertinenti all'ospedale, quasi sempre indipendenti da quelle del monastero; ciò mostra come non solo le strutture fossero separate, ma distinte anche dal punto di vista amministrativo ed economico³³. Ezio Barbieri, poi, ha ricostruito la consistenza dell'archivio di Santa Giulia prima degli smembramenti³⁴ da cui sono conseguiti studi circa il funzionamento, l'ospitalità e la gestione della carità nell'ospedale di Santa Giulia, confermato dai registi editi da Rosa Zilioli Faden³⁵, su cui ha insistito Gabriele Archetti, mostrando la rilevanza dell'accoglienza monastica alto-medievale e del complesso ospedaliero bresciano nel panorama del mona-

³⁰ BETTELLI BERGAMASCHI, *Seta e colori nell'alto Medioevo*, pp. 9-19. Per l'acquedotto si veda anche G.P. BROGIOLO, *Brescia. S. Giulia*, in *Notiziario della Soprintendenza archeologica della Lombardia*, Milano 1987, p. 118; inoltre, G. PANAZZA, *La documentazione storica del complesso architettonico*, in *S. Salvatore di Brescia. Materiali per un museo*, II. *Contributi per la storia del monastero e proposte per un uso culturale dell'area storica di S. Giulia*, Brescia 1978, pp. 22 sgg.

³¹ Per l'edizione *Codex diplomaticus Langobardiae*, a cura di L. Porro Lambertenghi, Augustae Taurinorum 1873, n. 24, coll. 47-48; ripresa in G.M. COSSANDI, *Le carte del monastero di San Salvatore e Santa Giulia di Brescia*, I. (759-1170), Spoleto 2020 (Fonti storico giuridiche. Documenti, 4), pp. 39-40.

³² Per questi aspetti si rimanda a C. ZANI, *Lo xenodochio di S. Giulia*, in *S. Giulia di Brescia*, pp. 245-251; G.P. BROGIOLO, *Brescia altomedievale. Urbanistica ed edilizia dal IV al IX secolo*, Padova 1993 (Documenti di archeologia, 2), pp. 108-110, 113; 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», terza serie, V, 1-2 (2000), pp. 32-33, 44; ID., *Pellegrini e ospitalità nel medioevo*, pp. 69-129.

³³ MARIELLA, *Le origini degli ospedali bresciani*, p. 8.

³⁴ E. BARBIERI, *Indagini di storia monastica in Lombardia e a Brescia: il problema delle fonti pergamenee*, in *Dove va la storiografia*, pp. 249-257.

³⁵ R. ZILIOLE FADEN, *Le pergamene del monastero di S. Giulia di Brescia ora di proprietà Bettoni-Lechi, 1043-1590. Regesti*, Brescia 1984.

chesimo carolingio³⁶, aspetti ripresi per il pieno medioevo da Elena Mazzetti, con particolare riferimento alle questioni economiche e amministrative³⁷.

Da queste indagini si conferma la centralità di *xenodochia* e *hospitalia*, favoriti dalle leggi della Chiesa e, nel caso giuliano, di una realtà gestita nel tempo dalle monache o da persone appositamente dedicate, legate al cenobio. Di particolare interesse, inoltre, risulta il commento alla regola del riformatore franco Ildemaro di Corbie, specie per quegli aspetti legati alla carità e all'accoglienza che, nel contesto bresciano dell'abbazia regia e imperiale di San Salvatore - Santa Giulia di Brescia, sembrano assumere un carattere di esemplarità³⁸. Ildemaro era giunto a Brescia verso l'840 su richiesta del vescovo Ramperto per avviare la riforma del monastero urbano di San Faustino Maggiore; da qui si ritirò nel cenobio di San Pietro in Monte di Civate, dove dettò, attorno all'845, l'*Expositio Regulae*, un commento alla regola divenuto il libro di testo del monachesimo carolingio³⁹.

Questo testo riflette l'evoluzione dell'osservanza benedettina dopo la riforma di Aquisgrana (816-817), al tempo di Benedetto di Aniane e di Adalardo, ma si presenta con caratteristiche molto diverse da quelle della *Expositio in regulam sancti Benedicti* di Smaragdo – il primo commento ufficiale composto poco dopo l'816 –, perché la sua struttura è più vicina ai testi consuetudinari, ricco di riferimenti ai modi concreti con cui veniva vissuta e interpretata la regola in età carolingia nelle grandi abbazie dell'impero (Corbie, San Gallo, Reichenau, San Faustino di Brescia, Leno, No-

³⁶ ARCHETTI, *Per la storia di S. Giulia nel Medioevo*, pp. 31-32; ID., *Pellegrini e ospitalità nel medioevo*, pp. 69-129.

³⁷ E. MAZZETTI, *Note sull'amministrazione dell'Ospedale di S. Giulia di Brescia* (ms. queriniano O.V.7), «Annali queriniani», IV (2003), pp. 303-320; EAD., *L'ospedale di Santa Giulia di Brescia. Vicende e patrimonio tra XIII e XV secolo*, Brescia 2006.

³⁸ G. ARCHETTI, *Ildemaro a Brescia e la pedagogia monastica nel commento alla Regola*, in *San Faustino Maggiore di Brescia*, pp. 113-179; ID., *L'educazione dei «pueri oblati»: reclutamento, formazione e finalità*, in *La historiografia medievale davanti la crisi. La historiografia medievale ante la crisis*, ed. M.E. Varela-Rodríguez, Girona 2015 (Estudis de Cultura Escrita i Visual, 3), pp. 67-124; ID., «*Sub virga magistris*». *Custodia e disciplina nell'educazione carolingia dei pueri oblati*, «Studi medievali», terza serie, LVII, 2 (2016), pp. 527-582; sulla questione della paternità del commento, invece, cfr. P. ENGELBERT, *Status quaestionis circa la tradizione del commento di Ildemaro*, in *Il monachesimo italiano dall'età longobarda all'età ottoniana (secc. VIII-X)*, Atti del VII Convegno di studi storici sull'Italia benedettina, Nisantola (Modena), 10-13 settembre 2003, a cura di G. Spinelli, Cesena 2006 (Italia benedettina. Studi e documenti di storia monastica, 27), pp. 47-66.

³⁹ *Vita et Regula SS. Benedicti una cum Expositione regulae*, III. *Expositio regulae ab Ildemaro tradita et nunc primum typis mandata*, Ratisbonae, Neo-Eboraci et Cincinnatii, 1880 (= Ildemaro); ARCHETTI, *Pellegrini e ospitalità nel medioevo*, pp. 69-129.

nantola, Farfa, Civate, ecc.), a fronte di un'uniformità regolare che stava prendendo piede quale esito della riforma imperiale⁴⁰.

Nel commento di Ildemaro spicca la carità, che è uno dei compiti dei monaci. Infatti, nell'*Expositio regulae Sancti Benedicti* al capitolo XXXVI si cita: «Libera nobis erat intelligentia quod in omni paupere Christus esuriens pasceretur, sitiens potaretur, hospes induceretur in tectum, nudus vestiretur, infirmus visitaretur»⁴¹. Più oltre viene esplicitato che queste buone opere, a partire da quelle fatte ai fratelli più piccoli, sono rivolte a Cristo stesso. Secondo Ildemaro, l'abate Benedetto ribadisce che «prima di tutto e soprattutto bisogna prendersi cura dei malati», queste due parole “prima di tutto” e “soprattutto” sono molto significative, perché indicano l'urgenza e la volontà al medesimo tempo di compiere un servizio ai più deboli e bisognosi. In tali termini risiede la coerenza benedettina, che si esplica nella *humanitas* e nella *caritas*, ossia nell'attenzione rivolta ai malati e ai più deboli. Così spiega che «ante omnia et super omnia, vult sanctus Benedictus, ut antequam cetera, cura infirmorum fiat, cum maiore dilectione et diligentia atque studio, quam cetera. Istud ante omnia et super omnia attinet ad domum, ad focum, ad victum atque potum et cibum et omnia necessaria infirmorum»⁴².

Poco oltre, al capitolo LIII della Regola, osserva che «omnes supervenientes hospites tamquam Christus suscipiantur» (“tutti gli ospiti che giungono al monastero devono essere accolti come Cristo”)⁴³. Quel *tutti* indica *ciascuno*, senza distinzione di classe sociale, di condizione economica o provenienza. Così era intesa l'accoglienza nei cenobi del tempo; dunque, se accogliere tutti i pellegrini era possibile e praticabile nei tempi antichi, quando pochi bussavano alle porte del monastero, ora tale attività generale è diventata difficilmente espletabile – nota Ildemaro – a causa dell'elevato numero di pellegrini e indigenti, che si presentavano davanti ai cenobi. Anzi sostiene che se ai suoi tempi Benedetto fosse stato ancora vivo, avrebbe fatto chiudere la porta del monastero, essendo divenuti troppo numerosi gli ospiti e insufficienti le disponibilità finanziarie per accoglierli tutti⁴⁴. È

⁴⁰ Smaragdi abbatis *Expositio in Regulam s. Benedicti*, ed. A. Spannagel, P. Engelbert, Siegburg 1974 (*Corpus consuetudinum monasticarum*, VIII); ARCHETTI, *Ildemaro a Brescia*, pp. 121-123; ID., *Il monachesimo nell'Europa altomedievale*, in *Un ponte tra il Mediterraneo e il Nord Europa: la Lombardia nel primo millennio*, a cura di L. Mecella, G. Albin, Milano-Torino 2020 (*Quaderni degli studi di storia medioevale e di diplomatica*, IV), pp. 167-198.

⁴¹ Ildemaro, cap. 36, p. 404.

⁴² Ildemaro, cap. 36, p. 404.

⁴³ Ildemaro, cap. 53, p. 501.

⁴⁴ Ildemaro, cap. 53, p. 501.

in questo clima spirituale che venne dato impulso alla fondazione dello *xenodochio* di Santa Giulia e all'annessa cappella dedicata a san Remigio, cioè in piena età carolingia.

Certo vanno segnalati i precetti del Signore, ricordati da Matteo, «ogni volta che avete fatto queste cose a uno dei miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me» (Mt 25,31-46)⁴⁵ e, ancora, che «la carità è paziente, è benigna, non è invidiosa, non si vanta, non si gonfia, non cerca il suo interesse, tutto sopporta» (1 Cor 13,4-7), come pure «mediante la carità siate a servizio gli uni degli altri» (Gal 5,13). Considerando la carità verso i bisognosi, è indispensabile osservare il precetto «amerai il forestiero come te stesso» (Lv 19,34), ma anche «non chiuderai la mano davanti al fratello bisognoso» (Dt 15,7-11) o «soccorrete l'oppresso» (Is 1,17), «i poveri li avete sempre con voi» (Gv 12,8), «lavorando si devono soccorrere i deboli» (At 20,35) e, infine, «ci pregano di ricordarci dei poveri» (Gal 2,10). Cristo stesso disse: «fui ospite e mi avete accolto» (Mt 25,35), su queste basi tutti i cenobi si impegnarono a ricevere i pellegrini. Esistevano però ospiti e ospiti; infatti, l'accoglienza non era uguale per tutti, vi era una distinzione basata sull'appartenenza sociale, sulla condizione, sul ruolo. Il ricco non doveva essere trattato alla stregua del povero, poiché ciò non avrebbe fatto onore al monastero, oltre a causare derisione per le pratiche riservate al nobile, perciò la lavanda dei piedi, le fave bollite o i cibi troppo semplici non si addicevano agli agiati, a cui erano riservate letture edificanti, alimenti raffinati e acqua in abbondanza per il bagno. Dunque, l'ospite andava ricevuto secondo la qualità della sua persona, ma Benedetto era contrario a ciò se diventava una discriminazione, perché sosteneva che a tutti doveva essere dato lo stesso onore e soprattutto doveva essere riservata una sollecita cura ai pellegrini e soprattutto ai poveri.

I monaci erano tenuti a fare opere di carità per entrare nel regno dei cieli, quindi, ciascun ospite andava accolto e il povero preferito al ricco. La regola ricorda che l'ospite, una volta annunciato, veniva ricevuto dal priore o dai confratelli con ogni servizio di carità, che si manifestava in azioni spirituali e materiali; l'umanità si concretizzava in quelle corporali, tra cui l'elargizione di pane, vino, cibo, di un tetto e di un letto caldo. L'abate doveva pregare insieme con gli ospiti, intrattenerli, interrompere il digiuno e porgere l'acqua per l'abluzione delle mani; inoltre, come tutta la comunità, era tenuto a lavare i piedi agli ospiti. L'accoglienza si differenziava, poi nel

⁴⁵ Ildemaro, cap. 53, pp. 501-502.

caso dei vescovi, dei presbiteri, dei canonici o dei laici; sempre diversa secondo la persona⁴⁶. Cristo, nella persona degli ospiti e del loro rango, era salutato dai monaci con l'inchino della testa o la prostrazione fino a terra; l'abate riceveva gli ospiti secondo una rigida etichetta: i re, i vescovi e gli abati dovevano essere accolti prostrati a terra sull'esempio del profeta Natan, che salutò il re Davide nello stesso modo; quando un monaco incontrava una regina non era tenuto a salutare prostrandosi, ma solo genuflettendo un ginocchio sino a terra e abbassando il capo. Il saluto prostrati a terra, inoltre, era riservato al proprio abate, mentre verso i confratelli, i presbiteri e gli altri monaci bastava semplicemente piegare il capo⁴⁷.

Queste forme di riverenza cerimoniale erano rispettate nell'*hospitale nobilium* di Santa Giulia, luogo deputato a ricevere gli ospiti di alto rango, a cominciare dalla corte imperiale e dai grandi funzionari dell'impero, conti o duchi ospitati presso l'abbazia⁴⁸. Ciò avveniva in ambienti separati dalla clausura femminile, benché contigui, edificati intorno a un *claustrum* o cortile centrale su cui si affacciava il *palacium* o edificio residenziale principale, munito di alloggi distribuiti a corte, la chiesa di San Remigio, la *domus* consistente in alloggi anch'essi distribuiti a corte, la *curia communis* in cui si trovavano la fontana e numerosi altri ambienti di servizio, quali la cucina, i magazzini e le stalle⁴⁹. Se i primi *xenodochia* erano «edifici tipologicamente non distinguibili» dalle chiese e dai monasteri a cui erano collegati, nel caso giuliano si trattava di una *domus* di forma rettangolare, di circa 220 metri quadrati, organizzata secondo il modello "a sala" e ristrutturata nella forma romanica del *palacium* alla fine del XII secolo; posta su due piani, con una facciata rivolta a est, verso il monastero e vie di transito che ne consentivano agevolmente l'accesso⁵⁰.

All'inizio del Duecento l'ospedale funzionava grazie ad una comunità di conversi e converse, diretta da una superiora detta *prelata hospitalis*, ministra, rettrice o amministratrice, nominata direttamente dalla badessa di Santa Giulia, nelle cui mani le *sorores* e i *fratres* emettevano la loro professione. La *domina hospitalis* rendeva conto alla badessa dell'amministrazione

⁴⁶ Ildemaro, cap. 53, p. 502.

⁴⁷ Ildemaro, cap. 53, p. 505.

⁴⁸ ARCHETTI, *Pellegrini e ospitalità nel medioevo*, p. 92.

⁴⁹ ZANI, *Lo xenodochio di S. Giulia*, pp. 245-251; ARCHETTI, *Pellegrini e ospitalità nel medioevo*, pp. 105-106.

⁵⁰ PANAZZA, *La documentazione storica*, p. 22; A. BREDI, *Via Piamarta 4. Scavo di un edificio medievale*, in *Notiziario della Soprintendenza Archeologica della Lombardia*, Milano 1990, pp. 162-165.

e del funzionamento dell'ente, figurava tra gli invitati al banchetto organizzato dalla superiora nel giorno di Santo Stefano insieme ai chierici della canonica di San Daniele, mentre in occasione della festa di San Remigio le monache si riunivano insieme alle *sorores* per celebrare l'ufficio *ad hospitallem*, a cui seguiva un banchetto offerto a tutti i presenti⁵¹. La nomina della ministra da parte della badessa avveniva col consenso della maggioranza delle converse e conversi dell'ospedale; la neoeletta si inginocchiava ai piedi della badessa e giurava fedeltà nelle sue mani, garantendo integrità nella gestione dei beni dell'ospedale e la piena osservanza delle decisioni monastiche, in cambio otteneva le chiavi con cui aprire e chiudere le porte dell'ospedale; a sua volta riceveva la promessa di obbedienza di converse e conversi, che si impegnavano a riconoscerla quale *ministram et reatricem*.

Nei periodi di vacanza la badessa reggeva direttamente l'ospedale fino alla nomina della *ministra* che, da quel momento, godeva di autonomia nella gestione dei beni, purché fossero usati per i poveri, mentre erano vietate alienazioni immobiliari senza il consenso abbaziale⁵². Ciò significa che le azioni dovevano essere compiute per il bene dell'ospedale, le cui risorse economiche e patrimoniali venivano amministrate dalla *prelata* o *ministra*, talvolta con la collaborazione di amministratori laici o dei conversi. Per avere un riferimento delle sue dimensioni, basta ricordare che tra XIII e XIV secolo gli altri ospedali cittadini non superavano le tre unità, mentre la comunità Giuliana era costituita di solito da oltre dieci membri ed era in grado di far fronte alle esigenze di un *hospitale* con almeno cinquanta posti letto o forse di più⁵³, mostrando in questo uno sforzo caritativo enorme, accogliendo *omnes supervenientes hospites tamquam Christus* (RB 53,1).

La necessità di far fronte alle richieste di accoglienza provenienti da chierici, monaci o nobili – senza per questo sottrarre i beni destinati ai poveri – sollecitò l'individuazione di altre risorse, che furono trovate con l'istituzione della “nona”, porzione corrispondente all'omonima quota parte delle entrate monastiche (ciò spiega la presenza nella documentazione talvolta dell'espressione “nona et decima”)⁵⁴. Il monaco Ildemaro precisa che «di tutto quello che viene portato al monastero, cioè oro, argento, rame, ferro, legname, vino, frutti, animali o altro, o di tutto ciò che viene lavorato

⁵¹ Brescia, Biblioteca Queriniana, ms. H.VI.11, *Rituale del monastero* (a. 1438), ff. 26v, 28v, 33v; ms. O.V.7, f. 42r (a. 1402).

⁵² MAZZETTI, *L'ospedale di Santa Giulia di Brescia*, pp. 34-47.

⁵³ ARCHETTI, *Pellegrini e ospitalità nel medioevo*, pp. 110-111.

⁵⁴ RB 66, 1-2; ARCHETTI, *Pellegrini e pellegrinaggi*, p. 87.

in monastero, la decima parte dei prodotti deve essere destinata solamente all'ospedale dei poveri, affinché essi siano nutriti», mentre le risorse per l'ospedale dei nobili dovevano essere reperite altrove.

L'*hospitale nobilium* era finanziato con la “nona” parte delle rendite giuliane, mentre l'*hospitale pauperum* era alimentato dalla “decima” sulle entrate; in origine esso doveva essere, verosimilmente, collocato nella zona opposta del cenobio (esattamente a sud-est, in corrispondenza della porta urbana di Sant'Andrea, che consentiva l'accesso ai pellegrini che arrivavano in città da levante)⁵⁵. La buona gestione era fondamentale e in generale l'*hospitale pauperum* era diretto dal monaco *eleemosinarius*⁵⁶, mentre l'*hospitale nobilium* era coordinato dall'*hospitalarius* con stili di accoglienza e locali diversi, come indica la denominazione degli incarichi monastici. L'*hospitale nobilium* più che un luogo di carità si presentava come un “albergo” o struttura di accoglienza per i patroni dell'abbazia, alti prelati e personaggi influenti, accompagnati dal loro seguito, con cui le monache intesevano proficue relazioni pubbliche e spirituali.

Nell'868 Ludovico II aveva affidato l'abbazia femminile a sua moglie Engilberga insieme con tutti i monasteri e gli *xenodochia* dipendenti⁵⁷; anche il re Burgredo di Mercia e sua moglie Aethelwith passarono da San Salvatore come segnalato nel *Liber vitae* e la sosta in Lombardia e più specificatamente a Brescia era un passaggio obbligato per continuare il pellegrinaggio verso Roma⁵⁸. Nel monastero bresciano vennero ospitati anche i figli del re degli angli, Alfredo e Aethelred, insieme con l'abate franco Marcuardo, alloggiando nella foresteria o *hospitale nobilium*⁵⁹.

Invece l'*hospitale pauperum* per i poveri e i pellegrini era situato nella porzione est, dove si trovavano i locali di servizio monastici. Il compito dell'accoglienza rientrava nelle competenze del cellerario, che, in caso di necessità, poteva astenersi dalle normali mansioni, pur di non tralasciare i doveri di *hospitalitas*. Nei momenti di maggiore flusso veniva affiancato da altre figure, che si occupavano dell'ospitalità, pur continuando a ricevere

⁵⁵ ARCHETTI, *Pellegrini e pellegrinaggi*, p. 104.

⁵⁶ Per il termine *eleemosinarius* fino al XII secolo si veda WOLLASCH, «*Eleemosynarius*», pp. 972-995.

⁵⁷ *Die Urkunden Ludwigs II.*, ed. K. Wanner, in *Monumenta Germaniae Historica, Diplomata Karolinorum*, IV, München 1994, pp. 159-161.

⁵⁸ ARCHETTI, *Pellegrini e pellegrinaggi*, pp. 88 sgg.

⁵⁹ J. LAUGHLAND NELSON, *Viaggiatori, pellegrini e vie commerciali*, in *Il futuro dei Longobardi. L'Italia e la costruzione dell'Europa di Carlo Magno. Saggi*, a cura di C. Bertelli, G.P. Brogiolo, Milano-Brescia 2000, pp. 163-171; ARCHETTI, *Pellegrini e pellegrinaggi*, pp. 88-89.

vescovi, abati, conti e chierici, canonici e monaci di altre comunità. Nel caso dei poveri e dei pellegrini il loro numero era corrispondente ai letti disponibili, mentre ai ricchi si doveva provvedere al posto anche per il seguito costituito da persone e animali⁶⁰.

Se il carico di lavoro del monaco addetto all'ospitalità (*hospitalarius*) era troppo elevato poteva essere aiutato da due o tre fratelli; il servizio all'ospedale, inoltre, era un passaggio obbligato per ogni aspirante alla vita claustrale, che doveva trascorrere almeno due mesi nella cella *hospitum* e assicurare il suo servizio umilmente⁶¹. Lì veniva accolto dal responsabile e sotto la sua supervisione svolgeva i lavori più semplici; trascorso il periodo di prova, poteva compiere il suo ingresso nel capitolo. Non doveva essere un servizio leggero quello all'ospedale e rappresentava una palestra sia per la disciplina regolare che per l'impegno caritativo; ad esempio, senza il permesso dell'abate, non gli era consentito intrattenersi con gli ospiti, «ma se li incontrava o li vedeva, li doveva salutare umilmente e, chiesta la benedizione, passare oltre» per non perdersi in chiacchiere inutili⁶²; eccezioni e deroghe all'orario, infine, erano consentite all'abate impegnato a tenere compagnia agli ospiti.

Dalla seconda metà del XII anche le strutture dell'*hospitale nobilium* furono al centro di un profondo rinnovamento istituzionale, coerente con i movimenti in atto nella società urbana, con lo sviluppo del comune e delle funzioni dettate dalle nuove richieste sociali legate alla carità e per fronteggiare la povertà⁶³. Venne così rinnovato il dettato benedettino, adattandolo alle nuove esigenze cittadine, quale punto di riferimento in campo sociale fino alla metà del XV secolo. Questa realtà caritativo-assistenziale giuliana in grado di «accogliere, donare, curare», divenne in tal modo un centro di ricovero per bisognosi, di distribuzione di elemosine, di accoglienza secondo il criterio della «plurifunzionalità» dettata dalle necessità dei poveri⁶⁴ e dall'impegno a vantaggio della popolazione⁶⁵.

⁶⁰ Ildemaro, cap. 53, p. 507.

⁶¹ Ildemaro, cap. 58, 4, p. 553.

⁶² Ildemaro, cap. 53, 23-24, p. 501.

⁶³ Per un profilo articolato dell'ente e la sua evoluzione tardo medievale e moderna, si rimanda a L. DEL BONO, *L'ospedale di Santa Giulia di Brescia: strutture della vita quotidiana e ospitalità nel Medioevo*, tesi di dottorato, tutor prof. C. Azzara, Università degli Studi di Salerno, a.a. 2022-2023.

⁶⁴ ALBINI, *Città e ospedali nella Lombardia medioevale*, pp. 19-62.

⁶⁵ I. BONINI VALETTI, *La Chiesa dalle origini agli inizi del dominio veneziano: istituzioni e strutture*, in *Diocesi di Brescia*, pp. 43-48; DEL BONO, *L'ospedale di Santa Giulia di Brescia*.

Le monache svolsero il loro servizio nella carità, istituzionalizzata in un centro ospedaliero che fu il più grande e importante di Brescia, fino a quando vennero accorpati i vari ospedali esistenti in città ed edificato l'Ospedale Maggiore a metà del XV secolo. L'ospedale è attestato ancora nel 1561 dal registro delle fonti cittadine, in cui si cita una «fontana che va in lo hospital de Sancta Giulia e tale bocca è proprio arente a detto ospital». Si tratta ormai del perdurare di un toponimo, caro alla memoria collettiva, in quanto evocativo di un ente che era stato punto di riferimento ed esempio di umanità. L'11 aprile 1615 veniva affittata la «casa dell'ospitale, appresso il monastero, a Claudio Franzini», indicando come le strutture caritative dell'abbazia femminile avessero ormai mutato la loro funzione e destinazione d'uso⁶⁶. Terminava una storia, ma non il suo significato cristiano e l'estimo del 1641 non reca più riferimenti all'ospedale, ma solo alla chiesa di San Remigio e ad «altre casette» site nella contrada di Santa Giulia, in un tempo in cui la funzione socio-assistenziale era ormai demandata alle strutture pubbliche del comune cittadino.

⁶⁶ Brescia, Biblioteca Queriniana, ms. G.I.4, G.A. ASTEZATI, *Indice alfabetico storico-cronologico-perpetuo dell'archivio dell'insigne e real monastero novo di San Salvatore e Santa Giulia di Brescia della Congregazione Cassinese*, p. 224, alla voce "Contrada di Santa Giulia, locazioni di case e di terre", si registra l'ultima attestazione di ciò che rimaneva dell'ospedale: una casa o, meglio, un complesso di strutture concesse in affitto; DEL BONO, *L'ospedale di Santa Giulia di Brescia*.

La signora della notte. Genesi e caratteri di uno stereotipo

Lo scopo di questo breve contributo è mettere in luce alcuni aspetti essenziali del tema della stregoneria, perché l'argomento da un lato è molto complesso, non riguardando soltanto i secoli dell'età moderna, dall'altro è stato oggetto di ampie e diversificate indagini¹: se ne sono occupati, infatti, antropologi ed etnologi – e ciò è comprensibile – ma altresì medici, politologi, artisti e letterati, questi ultimi non sempre, a dire il vero, con esatta consapevolezza storica.

Un primo aspetto sul quale sembra opportuno soffermarsi è che quello della strega è, appunto, uno stereotipo. Ciò indica, in un primo senso, un'immagine che si sostanzia di alcune componenti generali – come vedremo, principalmente tre – non sempre, tuttavia, tutte riscontrabili quando si passa all'esame dei casi particolari, ossia all'analisi degli atti processuali: codesti presentano, infatti, significative oscillazioni in relazione al tempo e al luogo della loro stesura. Ci troviamo perciò di fronte a una costruzione idealtipica, secondo la nota definizione di Max Weber², benché in questo caso a determinarla siano stati gli stessi "cacciatori di malefiche" ancor prima degli studiosi contemporanei. Ma in un secondo significato qualificare la figura della strega come uno stereotipo vuol dire respingere, in larga misura, l'interpre-

¹ È impossibile dare conto della sterminata bibliografia sull'argomento: anche per questo mi limiterò, nelle note che seguono, alle indicazioni essenziali e perciò consapevolmente limitate e incomplete. Per alcune prospettive storiografiche si può fare riferimento a *La stregoneria in Europa*, a cura di M. Romanello, Bologna 1975; e *La stregoneria: diavoli, streghe e inquisitori dal Trecento al Settecento*, a cura di S. Abbiati, A. Agnoletto, M.R. Lazzati, Milano 1984 (Studio, 114), opere entrambe corredate da significativi testi antologici, storiografici la prima, documentari la seconda. Si vedano però anche J. DELUMEAU, *La paura in Occidente (secoli XIV-XVIII)*, *La città assediata*, Torino 1979, pp. 565-574; e R. GARCÍA CÁRCCEL, *La stregoneria in Europa*, in *La storia. I grandi problemi dal medioevo all'età contemporanea*, IV, 2. *L'età moderna. La vita religiosa e la cultura*, direzione di N. Tranfaglia, M. Firpo, Torino 1986, soprattutto pp. 460-464.

² Per una sintesi cfr. P. ROSSI, s.v., *Weber, Max*, in *Enciclopedia filosofica*, XII, Milano 2006, pp. 12319-12320.

tazione “realistica” del fenomeno, poiché a nessuno di questi elementi corrisponde, a nostro parere, una realtà effettiva o, meglio, oggettiva, nonostante essa sia stata sostenuta da noti studiosi quali Jules Michelet³, Margaret Murray⁴ e recentemente, anche se in termini più complessi e articolati, da Carlo Ginzburg, in particolare riguardo al problema del sabba⁵.

Da ciò non consegue, tuttavia, che lo stereotipo sia privo di qualsiasi base reale: le sue origini si rinvencono in un’articolata interazione tra diverse componenti, ciascuna delle quali appartiene a uno dei due livelli in cui si venne strutturando la cultura europea occidentale durante il periodo medievale e moderno, ossia il folklorico e il clericale. In proposito, va innanzi tutto precisato che col primo concetto non si fa riferimento solo alla cultura delle classi ‘basse’: in età carolingia, ad esempio, la cultura folklorica era propria anche di buona parte dell’aristocrazia guerriera e del clero, soprattutto quello impegnato nelle parrocchie del contado; ugualmente, tali tradizioni furono riprese e reimpiegate, nei secoli centrali del medioevo, dalla media e piccola nobiltà e da importanti esponenti della Chiesa, per finalità varie.

Allo stesso modo, l’espressione “cultura clericale” fa riferimento, più che a una classe sociale ben precisa, a un tipo di visione del mondo veicolata dalla scrittura in lingua latina e perciò “ufficiale” e, specialmente, in grado

³ J. MICHELET, *La strega*, Torino 1981 (Gli struzzi. Società, 218), apparso in ed. orig. nel 1862: lo storico romantico vedeva nelle streghe delle ribelli verso l’ordine sociale, politico e religioso costituito e nel sabba – che pertanto esistette veramente, benché privo, com’è ovvio, delle componenti diaboliche attribuitegli dagli inquisitori – l’espressione di tale rivolta.

⁴ M.A. MURRAY, *The God of the witches*, London 1962 (ed. orig. 1931), nel quale si afferma la persistenza, fino al secolo XVII in Europa, di un culto organizzato della fertilità di origini antichissime, di cui le streghe sarebbero state le officiatrici. Collega invece la stregoneria all’esclusione della donna dal sacro cristiano D. CORSI, *Dal sacrificio al maleficio. La donna e il sacro nell’eresia e nella stregoneria*, «Quaderni medievali», 30 (1990), pp. 8-62, ricerca assai suggestiva benché, a nostro giudizio, non condivisibile in alcuni passaggi, che inoltre offre un articolato quadro delle interpretazioni storiografiche sul fenomeno.

⁵ Dello storico torinese si veda in particolare *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino 1989 (Biblioteca di cultura storica, 176), soprattutto le pp. XVIII-XXXVIII, dove il sabba è spiegato quale «formazione culturale di compromesso: l’ibrido risultato di un conflitto tra cultura folklorica e cultura dotta» (p. XXV) fondato sulla sopravvivenza non di riti – come sostenevano Michelet e la Murray – ma di miti di origine sciamanica. Di GINZBURG sul sabba cfr. anche *Folklore, magia, religione*, in *Storia d’Italia*, I. *I caratteri originali*, a cura di R. Romano, C. Vivanti, Torino 1972, pp. 649-650. Su queste pur informatissime e documentate ricerche ci sentiamo tuttavia di condividere le osservazioni critiche di G. FILORAMO, *Una storia infinita: la «Storia notturna» di Carlo Ginzburg*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 27 (1991), pp. 283-296; in proposito v. anche Delumeau, *La paura*, pp. 572-574.

di esercitare una funzione dominante all'interno della società di quei secoli, relegando così il folklorico a una condizione di "esclusione" che, nondimeno, non ne impedirà la sopravvivenza né la presenza a tutti i livelli sociali⁶. Di qui un terzo aspetto da puntualizzare: in particolare in epoca medievale il rapporto tra le due culture assume i tratti di una continua circolarità, secondo relazioni certo cangianti nel tempo ma mai prive di influenze reciproche almeno fino alla fine del Duecento⁷. In tale luce, e chiedendo scusa per l'eccessiva semplificazione, le origini della stregoneria potrebbero essere così descritte.

La base reale, nel senso sopra precisato, è costituita, in primo luogo, dalla generale mentalità magica, che permea di sé tutti i livelli della società europea sin dagli albori della civiltà e per tutto l'arco dell'età preindustriale. Le sue origini si radicano nello stretto rapporto avvertito dall'uomo con la natura e nella conseguente certezza circa l'esistenza di forze misteriose che attraversano entrambi e che possono essere manipolate a vantaggio del primo. A ciò si aggiunge la scarsa o nulla capacità di controllo esercitata dall'uomo verso i fenomeni naturali, causata dall'arretratezza tecnica e dall'inadeguato sviluppo delle conoscenze scientifiche⁸. In entrambi i casi, la magia rappresentava un convincente surrogato e, dunque, un rimedio efficace alle angosce e alle tensioni sociali originatesi specialmente in occasione di eventi catastrofici – epidemie, carestie, terremoti, frane e via dicendo –

⁶ Su questi aspetti cfr. in particolare J.-C. SCHMITT, *Religione popolare e cultura folklorica*, «Rivista di storia sociale e religiosa», 11 (1977), pp. 9-27, e la sua *Introduzione* a ID., *Religione, folklore e società nell'Occidente medievale*, Roma-Bari 2000 (Biblioteca universale, 519), pp. 5-25; inoltre M. LAUWERS, «*Religion populaire*», *culture folklorique, mentalités. Notes pour une anthropologie culturelle du Moyen Âge*, «Revue d'histoire ecclésiastique», 82 (1987), pp. 225-227, 246 (pp. 221-258 per tutto il saggio). Per l'alto medioevo cfr. anche J. LE GOFF, *Cultura clericale e tradizioni folkloriche nella civiltà merovingia*, in ID., *Tempo della Chiesa e tempo del mercante. E altri saggi sul lavoro e la cultura nel medioevo*, Torino 1977 (Paperbacks, 78), pp. 193-204; e B. FILOTAS, *Pagan survivals, superstitions and popular cultures in early medieval pastoral literature*, Toronto 2005 (Studies and texts, 151), pp. 26-28.

⁷ Quindi non un modello culturale 'a due livelli' ma semmai relazionale, nel quale elementi dell'uno sono assunti dall'altro e rivissuti, assumendo così significati nuovi, come hanno chiaramente mostrato A.J. GUREVIČ, *Contadini e santi. Problemi della cultura popolare nel medioevo*, Torino 1986 (Paperbacks. Storia, 169), pp. 3-13; e SCHMITT, *Introduzione*, pp. 10-13; di quest'ultimo si veda anche *Le tradizioni folkloriche nella cultura medievale*, in ID., *Religione, folklore e società*, pp. 33 e 38-44, nonché LAUWERS, «*Religion populaire*», pp. 235-237, 243-244, 246-251.

⁸ Come ha mostrato K. THOMAS, *La religione e il declino della magia. Le credenze popolari nell'Inghilterra del Cinquecento e del Seicento*, Milano 1985 (Storia), pp. 7-11, la situazione non era diversa agli inizi dell'età moderna.

ma, al tempo stesso, questa mentalità dava credibilità agli atti magici di tutti i generi, buoni o malvagi che fossero⁹.

La seconda componente è invece determinata da un insieme di credenze folkloriche di diversa origine, sia cronologica sia geografica, che per il loro peculiare contenuto risultarono essere assolutamente incompatibili con la cultura clericale dominante pure quando codesta, nei secoli XII e XIII, fece una larga accoglienza al meraviglioso¹⁰. Mi limito, in proposito, a un solo esempio: il famoso *Canon Episcopi*. Attestato per la prima volta nei *Libri duo de synodalibus causis*, una collezione canonica esemplata attorno al 906 dall'abate Reginone di Prüm, il testo deplora le affermazioni di alcune donne, le quali sostengono di potersi levare in volo sopra *quasdam bestias* in certe notti particolari non ben precisate e, guidate da una dea denominata Diana o Erodiade, di percorrere grandi spazi servendola, anche in questo caso senza ulteriori puntualizzazioni¹¹. Proprio per questo, dopo avere trascritto il frammento nel primo capitolo del libro X del suo *Decretum*, Burcardo di Worms apparentemente lo corregge, nel lungo e non meno famoso interrogatorio che costituisce il canone 5 del libro XIX – dedicato interamente alla penitenza e perciò indicato col titolo generale di *Corrector sive medicus* – con una serie di ulteriori fattispecie volte, appunto, a chiarire quali siano le attività di queste donne¹². L'aspetto più interessante del bra-

⁹ Di tale importantissimo aspetto aveva già dato conto R. MANSELLI, *Simbolismo e magia nell'alto medioevo*, in *Simboli e simbologia nell'alto medioevo*, Atti della XXIII Settimana di studio (Spoleto, 3-9 aprile 1975), Spoleto 1976 (Centro italiano di studi sull'alto medioevo. Settimane, 23), pp. 295-303, 313-314; cfr. anche A. AGNOLETTI, *Introduzione a La stregoneria*, pp. 9-12; e Lauwers, "Religion populaire", pp. 238-239 e 240-242. Una lucida sintesi di questa mentalità magica in J. CARO BAROJA, *Le streghe e il loro mondo*, Parma 1994 (Nuovi saggi, 113), pp. 25-42.

¹⁰ Un quadro di esse è offerto da J.-C. SCHMITT, *Medioevo «superstizioso»*, Roma-Bari 1992 (Universale Laterza, 743), pp. 145-160, ma anche le pp. 103-112 per l'accoglienza fatta al meraviglioso dalla cultura clericale del pieno medioevo; su ciò anche LE GOFF, *Cultura clericale*, nota 26 di pp. 203-204.

¹¹ REGINO PRÜMENSIS, *Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis* 2.371, edidit F.G.H. Wasserschleben, Graz 1964 (rist. anast.), pp. 354-356. L'ipotesi principalmente sostenuta dalla ricerca storica è che si tratti di un capitolare di epoca carolingia, anche se l'autore si limita nell'*inscriptio* a un generico «unde supra».

¹² Tali le interpretazioni proposte da GUREVIČ, *Contadini e santi*, pp. 137-138, e, sia pure per differenti ragioni, da GINZBURG, *Storia notturna*, pp. 65-67, che tuttavia non mi trovano d'accordo: per questo e per un'analisi complessiva del brano nonché di quelli a esso collegati ci sia consentito rinviare a R. BELLINI, *Il volo notturno nei testi penitenziali e nelle collezioni canoniche*, in *Cieli e terre nei secoli XI-XII. Orizzonti, percezioni, rapporti*, Atti della tredicesima Settimana internazionale di studio (Mendola, 22-26 agosto 1995), Milano

no, che conobbe una notevole diffusione fino a essere accolto nel *Decreto* di Graziano, consiste nel considerare colpevole la credulità di queste *muliercule*, ossia il pensare di poter compiere realmente un atto invece impossibile e pertanto completamente illusorio. Certo, ricorda l'anonimo autore del passo, nell'illusione è coinvolto il demonio, maestro degli inganni, da lui utilizzati per spingere i cristiani verso il peccato, sicché sia le protagoniste del racconto sia chi desse loro credito e ne diffondesse la credenza meritano una debita punizione, nella forma però di una limitata penitenza e nulla di più¹³.

Ci troviamo qui di fronte a una posizione costantemente seguita dall'autorità ecclesiastica, almeno a fare data dall'età carolingia: se, infatti, a livello della cultura folklorica nessuno dubitava dell'effettiva realtà di questi racconti, la cultura clericale era preoccupata semmai delle eresie, esse sì reali e pericolose. I miti folklorici erano invece relegati nel novero delle sciocche credenze di uomini e donne ignoranti e dalla formazione cristiana superficiale e incompleta, equiparabili perciò alle condotte moralmente riprovevoli e da curarsi col digiuno e la penitenza, non certo con il fuoco¹⁴. Tale linea proseguirà fino alla seconda metà del Duecento, quando si avvierà un processo che si completerà solo alla fine del secolo XV, attraverso il quale i fantasmi del *Canon Episcopi* e di altre analoghe credenze assumeranno sostanza corporea, sicché reato per la cultura clericale non sarà più

1998 (Scienze storiche, 64), pp. 293-310, nel quale è anche indicata l'edizione e la diffusione del testo e discussa la bibliografia precedente (una traduzione in lingua italiana si legge in *La stregoneria*, pp. 23-24, con buona introduzione e note di commento alle pp. 21-26 della Lazzati). Si deve aggiungere FILOTAS, *Pagan survivals*, pp. 312-317.

¹³ Il brano, in effetti, si limita a codesta generica indicazione, puntualizzata da Burcardo in due anni di penitenza a pane e acqua nei giorni stabiliti (ossia lunedì, mercoledì e venerdì), cfr. BURCHARDUS EPISCOPI WORMACIENSIS, *Decretum* 19.5, in *Patrologiae latinae cursus completus*, edidit J.-P. Migne, CXL, Parisiis 1880, coll. 963-964: una traduzione del testo in *A pane e acqua. Peccati e penitenze nel medioevo. Il "Penitenziale" di Burcardo di Worms*, a cura di G. Picasso, G. Piana, G. Motta, Milano 1998 (Europia), pp. 86-87. Pene non dissimili sono previste pure per le altre fattispecie collegabili al nostro frammento, che fanno parte, come ha rilevato C. VOGEL, *Pratiques superstitieuses au debut du XI siècle d'après le "Corrector sive medicus" de Burchard de Worms (965-1025)*, in *Mélanges E.-R. Labande. Études de civilisation médiévale*, Poitiers s.d., pp. 751-761, di una serie di *superstitiones* le quali hanno proprio nell'opera del presule renano la loro prima attestazione.

¹⁴ Era un orientamento ispirato al pensiero di Agostino, convinto assertore del carattere meramente illusorio – ancorché non di trascurabile pericolosità – dell'azione dei demoni, cfr. SCHMITT, *Medioevo «superstizioso»*, pp. 21-22. Sulla *simplicitas* e rozzezza specialmente contadina quale origine, secondo l'autorità ecclesiastica, di codeste credenze, si veda P. FREEDMAN, *Images of the medieval peasant*, Stamford 1999 (Figurae), pp. 137-139.

credere per vere delle fantasie ma il non ritenere effettivamente esistenti le streghe ed efficaci i loro poteri magici¹⁵.

Gli elementi entrati in gioco in questo sviluppo sono vari ma accomunati tutti dall'origine clericale: si trattò, in effetti, di una serie di concetti giuridici e teologici mediante cui avvenne la reinterpretazione in chiave realistica delle su menzionate categorie folkloriche, con il loro conseguente radicamento anche al livello della cultura dotta. Tra gli elementi più rilevanti del fenomeno va, innanzi tutto, menzionata la sempre più incisiva attività condotta dall'inquisizione a partire dagli anni Trenta-Quaranta del secolo XIII. In realtà l'istituzione aveva in origine competenza solamente sui casi di eresia ma, a prescindere da quanto tra poco si dirà, già il papa Alessandro IV, con la bolla *Quod super nonnullis quaestionum* (27 settembre 1258)¹⁶, aveva iniziato a estenderla, pur con limiti ben precisi, a quei *maleficia* ben noti alla cultura ecclesiastica benché fino a quel momento considerati appunto unicamente sciocche *superstitiones*¹⁷. Personalmente, ritengo veramente decisivo questo passaggio: come ha lucidamente dimostrato Giovanni Grado Merlo, il perfezionarsi della pratica inquisitoriale portò alla creazione di una meta-realtà teologico-giuridica in forza della quale l'inquisitore è certo che il reato e il colpevole esistono e hanno certe precise caratteristiche. Quando perciò, per cause spesso puramente occasionali, avveniva una denuncia e si avviava il processo, questa meta-realtà si sovrapponeva interamente a quella effettuale e attraeva inesorabilmente in sé l'accusato – anche per l'impiego della violenza permesso dalla procedura stessa – che finiva con l'aderirvi identificandosi con l'accusa, così come l'inquisitore “trovava” necessariamente il suo “colpevole”¹⁸.

Se sono stati soprattutto i processi a dare un corpo alle streghe, furono i manuali scritti dagli stessi inquisitori, dai teologi e dai giuristi a fissare

¹⁵ Un quadro sintetico in proposito si legge in M. ROMANELLO, *Introduzione a La stregoneria in Europa*, pp. 7-38, e in Schmitt, *Medioevo «superstizioso»*, pp. 112-118; inoltre H.R. TREVOR-ROPER, *Protestantesimo e trasformazione sociale*, Roma-Bari 1994 (Biblioteca universale, 407), pp. 133-240.

¹⁶ Il documento è stato pubblicato nel *Magnum bullarium Romanum*, III, Augustae Taurinorum 1858, pp. 663-666, la parte in questione è il § 4 (p. 664).

¹⁷ Questo ampliamento delle competenze, ha notato W. MONTER, *Riti, mitologia e magia in Europa all'inizio dell'età moderna*, Bologna 1987 (Universale paperbacks, 223), p. 89, caratterizza soprattutto i paesi dell'area mediterranea.

¹⁸ G.G. MERLO, *Streghe*, Bologna 2006 (Saggi, 656), pp. 58-97. Utili osservazioni sul ruolo svolto dalla procedura inquisitoriale nell'alimentare la persecuzione della stregoneria anche in B.P. LEVACK, *La caccia alle streghe in Europa*, Milano 2001, pp. 78-84.

progressivamente i caratteri dello stereotipo, a dargli unità e coerenza, a procurargli gli indispensabili fondamenti teologici e, soprattutto, a diffonderlo e a imporlo sia nell'alta cultura sia al livello popolare¹⁹. È, quest'ultimo, un aspetto molto rilevante. Nel medioevo, la strega è temuta dai semplici fedeli perché compie malefici, ma la sua figura è priva degli elementi che essi stessi gli attribuiranno a partire dal tardo Quattrocento: il patto esplicito col diavolo, dal quale la strega deriva i suoi poteri e che rende ogni suo atto una forma di devozione al demonio; il sabba, che trasforma la stregoneria da fatto individuale, ancorché pericoloso, in una vera e propria antichiesa demoniaca, con suoi specifici e osceni "riti liturgici"; il volo, corollario ovvio del sabba ed elemento più antico dello stereotipo, come abbiamo visto, ora però adeguatamente reinterpretato²⁰. Si noti come tutte queste caratteristiche siano di matrice clericale: non è un caso, per esempio, che il termine sabba compaia per la prima volta in due processi inquisitoriali degli anni Trenta del secolo XIV²¹. Similmente, William Monter e Richard Kierckhefer hanno messo in luce la presenza del patto col diavolo quale caratteristica dei processi condotti, nel Quattrocento, presso i tribunali ecclesiastici, mentre è rara in quelli tenuti dai tribunali laici. Il dato conferma l'origine clericale dell'elemento e la prevalenza, a livello folklorico – fortemente riflesso dai tribunali laici locali – ancora della componente del maleficio, ma nel Cinquecento l'immagine del patto si impone in quasi tutti i casi processuali ed emerge pure nelle confessioni delle streghe non estorte attraverso la tortura, segno appunto del recepimento anche a livello popolare di questo modello²².

¹⁹ Accurata ricostruzione dell'evoluzione in tale senso della trattatistica giuridica – riguardo non solo al caso della stregoneria ma a tutte le fattispecie magiche e non senza oscillazioni e dubbi – nel bel contributo di M.T. GUERRA MEDICI, *Ars iuris e arte magica nei Tractatus universi iuris*, «Studi senesi», 105 (1993), pp. 115-146.

²⁰ Offre un'accurata analisi di questi elementi – per altro non sempre tutti presenti né nei documenti processuali né nei trattati di demonologia – e della loro progressiva sintesi LEVACK, *La caccia alle streghe*, pp. 33-57.

²¹ Cfr. CARO BAROJA, *Le streghe*, pp. 123-127; per la prima citazione della parola *sabba* nei manuali si dovranno attendere gli anni settanta del Quattrocento, con il *Flagellum maleficarum* di Pietro Mamoris e il *Liber adversus magicas artes* di Jean Vincent, non a caso due inquisitori, ma la descrizione dello stereotipo è presente già in testi antecedenti, pubblicati e studiati in *L'imaginaire du sabbat: édition critique des textes les plus anciens (1430c.-1440c.)*, réunis par M. Ostorero, A. Paravicini Bagliani, K. Utz Tremp, C. Chène, Lausanne 1999 (Cahiers lausannois d'histoire médiévale, 26).

²² R. KIERCKHEFER, *European witch trials. Their foundations in popular and learned culture, 1300-1500*, London 1976, pp. 31-37, e MONTER, *Riti, mitologia*, pp. 31-32.

Rinveniamo dunque, ancora una volta, la presenza di una duplice circolarità: sul piano dei materiali, i processi offrono ai manuali i dati che essi rielaborarono teoreticamente, fornendo in tale modo agli inquisitori un'immagine della strega da costoro applicata agli accusati nella procedura. Quest'ultima, a sua volta, lo arricchiva continuamente e il tutto si cristallizzava in nuove opere, a loro volta all'origine di successivi svolgimenti teorici poi impiegati nella prassi e così via, in un circolo potenzialmente senza fine²³.

Un ultimo decisivo fattore è costituito dagli interventi dei pontefici, la cui importanza risulta evidente se si considera il ruolo fortemente apicale ricoperto dalla Sede apostolica nella Chiesa occidentale in materia di fede a far data dalla riforma del secolo XI. Abbiamo già accennato al testo di Alessandro IV ma ancora più rilevanti furono altri tre documenti papali. Il primo è la bolla *Vox in Rama* emanata da Gregorio IX il 13 giugno 1233, nella quale si accreditava l'esistenza di un gruppo strutturato di adoratori del demonio, con cui essi avevano contatti carnali e verso il quale praticavano vari riti devozionali usualmente attribuiti agli eretici²⁴. Il secondo è la decretale *Super illius specula* di Giovanni XXII (21 agosto 1326): qui si qualifica esplicitamente la stregoneria quale forma di eresia, o meglio ancora di apostasia, in quanto appunto comprende in sé il patto e l'adorazione del diavolo, con conseguente piena competenza dell'inquisizione su di essa; inoltre viene vietata qualsiasi pratica magica riconducibile alle streghe perché ritenuta ovviamente efficace e si ordinano la requisizione e la distruzione di tutti i libri di magia²⁵. Atto finale di questo processo, infine, è la bolla *Summis desiderantes affectibus* di Innocenzo VIII (5 dicembre 1484), ove non si leggono, in realtà, particolari novità ma un'ampia e articolata sintesi di tutti i reati commessi dalle *maleficae* e si tutela, soprattutto, l'azione

²³ Sulla circolarità intercorsa tra attività processuale e manualistica demonologica, cfr. DELUMEAU, *La paura*, pp. 537-540, che segnala altresì, alle pp. 544-549, il ruolo non meno fondamentale ricoperto dalla legislazione laica; si veda pure LEVACK, *La caccia alle streghe*, pp. 57-64.

²⁴ Non a caso, di tutto ciò saranno in seguito costantemente incolpate le streghe. La bolla si legge in *Les registres de Grégoire IX*, recueil des bulles de ce pape publiées ou analysées d'après les manuscrits originaux du Vatican par L. Auvray, I, Paris 1896, coll. 780-781, n. 1391: una traduzione parziale in italiano in *La stregoneria*, pp. 337-338. Per un'analisi cfr. DELUMEAU, *La paura*, p. 536; F. CARDINI, *Le streghe fra medioevo ed età moderna*, «Studi biontini», 53-54 (1992), pp. 7-22; CARO BAROJA, *Le streghe*, pp. 111-115.

²⁵ Il testo è edito nel *Magnum bullarium Romanum*, IV, Augustae Taurinorum 1859, p. 316; la traduzione italiana è anch'essa in *La stregoneria*, pp. 338-339, con bibliografia alle pp. 335-336. Cfr. su di esso DELUMEAU, *La paura*, p. 537, e CARO BAROJA, *Le streghe*, pp. 121-123.

degli inquisitori impegnati nella loro ricerca dalle eventuali interferenze dei poteri laici ed ecclesiastici²⁶.

Aldilà del loro contenuto specifico, due sono le osservazioni principali riferibili ai tre documenti. In primo luogo, sono tutti collegati all'attività inquisitoriale, a conferma di quei rapporti circolari di cui sopra si è detto ma anche a evidenziare le difficoltà da codesta incontrata, soprattutto presso i vescovi. Se, infatti, la bolla di Giovanni XXII era stata emanata a seguito di alcuni clamorosi processi per magia avvenuti poco prima in area francese, quelle di Gregorio IX e di Innocenzo VIII furono loro richieste rispettivamente da Corrado di Marburgo e dai frati domenicani Jacob Sprenger e Heinrich Krämer (detto Institor), la cui feroce opera di repressione in Germania aveva suscitato una vasta ostilità e polemiche da parte delle autorità civili e religiose. In secondo luogo, il testo di Innocenzo VIII sarà posto dagli stessi Sprenger e Institor in apertura del *Malleus maleficarum*, da costoro pubblicato nell'inverno del 1486-87 a Strasburgo. Quest'opera costituirà un vero e proprio *best-seller* tra i manuali inquisitoriali, lo mostra in misura evidente il suo straordinario successo editoriale – quattordici edizioni tra il 1487 e il 1520, trentaquattro fino al 1669 con oltre trentacinquemila copie stampate – dovuto non tanto alla sua completezza, ancora relativa, quanto alla sua sistematicità e a un'ultima parte di tipo casuistica, che ne fece un utilissimo strumento di impiego pratico per la prassi tribunizia²⁷. Credo dunque non abbia torto chi ha definito la bolla di Innocenzo VIII e il *Malleus maleficarum* «il grido di guerra della Chiesa contro l'inferno», individuando così in tale tornante – ma sempre tenendo conto del carattere simbolico di ogni datazione storica – il momento di inizio di quella che, a nostro giudizio, impropriamente è stata definita «la caccia alle streghe»²⁸.

²⁶ Anche per questo documento ci si deve rivolgere al *Magnum bullarium Romanum*, V, Augustae Taurinorum 1860, pp. 296-298, e per la traduzione a *La stregoneria*, pp. 340-341 (indicazioni bibliografiche alla p. 336). Un esame della bolla in DELUMEAU, *La paura*, pp. 540, 543; G. BONOMO, *Caccia alle streghe. La credenza nelle streghe dal sec. 13 al 19 con particolare riferimento all'Italia*, Palermo 1985, pp. 165-174; CARO BAROJA, *Le streghe*, pp. 135-136.

²⁷ Del *Malleus* esiste una traduzione in italiano: *Il martello delle streghe. La sessualità femminile nel "transfert" degli inquisitori*, introduzione di A. Verdigione, Milano 2006 (Questioni aperte con i classici, 4); cfr. sull'opera DELUMEAU, *La paura*, p. 540; CARO BAROJA, *Le streghe*, pp. 137-140; LEVACK, *La caccia alle streghe*, pp. 59-61.

²⁸ Impropriamente perché, come si rileva anche dai dati raccolti da DELUMEAU, *La paura*, pp. 549-558, la repressione della stregoneria ebbe andamenti e fenomenologia molto variabili tanto nel tempo quanto nella geografia, così come negli aspetti sociali e di genere: conferma questo, a onta del titolo del libro, anche LEVACK, *La caccia alle streghe, passim*. Sul ruolo

Una questione ineludibile, a questo punto, riguarda i motivi che causarono questa demonizzazione di credenze folkloriche, di fatto per secoli tollerate dalla Chiesa. In realtà le possibili risposte sono numerose, ritengo però abbia ragione Jean Delumeau nell'individuare la principale in quel clima psicologico di paura radicatosi nella società occidentale nei primi decenni del Trecento e protrattosi, con sostanziale continuità, fino al termine del secolo XVII. Alle sue origini e nell'alimentarlo vi furono dei fatti reali: l'improvvisa e devastante riapparizione della peste e il suo costante infuriare in quei secoli, le varie crisi e recessioni economiche, apportatrici di carestie e di miseria, i violenti conflitti socio-politici. Grave fu però soprattutto il fatto che queste catastrofi colsero la Chiesa in un momento di forte crisi e perciò incapace di rispondere adeguatamente alle angosce dei fedeli, i quali traducevano gli eventi in termini religiosi attribuendoli specialmente all'azione di Satana e dei suoi agenti, tra cui erano annoverate le streghe. La cultura ecclesiastica, anzi, finì col condividere questa impostazione, sicché ne nacque una spiritualità per molti aspetti profonda, pia e devota, ma anche con elementi superstiziosi e intolleranti, acuiti dalla traumatica frattura religiosa cinquecentesca. Di codesto "paese della paura", pertanto, le streghe furono cittadine a pieno titolo ed è indicativo il fatto che, in quel periodo, più si era colti più si credeva alla loro esistenza, giacché era soprattutto l'alta cultura ad avvertire particolarmente tale sentimento di angoscia e di minaccia²⁹.

A titolo di conclusione, ci pare quindi opportuna un'osservazione di Franco Cardini³⁰: durante i secoli XIV-XV si venne a creare una *koiné* stregonesca che pervadeva, spesso ossessivamente, tutti i livelli della società e che era condivisa, almeno negli elementi teologici di base, pure da quei rarissimi intellettuali, i quali non credettero all'esistenza delle streghe, ad esempio Reginald Scot e il medico Johann Weyer. Costoro proposero, in effetti, un'interpretazione della stregoneria in termini medico-patologici, raccomandando per le accusate l'impiego non del fuoco ma di adeguati presidi sanitari, tuttavia lo fecero utilizzando le medesime categorie linguistiche e concettuali della maggioranza qualificata delle *élites* che, invece, ne soste-

fondamentale esercitato dal *Malleus maleficarum* in proposito cfr. anche GUERRA MEDICI, *ARS IURIS*, pp. 115-116, 122-125.

²⁹ DELUMEAU, *La paura*, soprattutto pp. 580-599, ma il tema è ampiamente svolto in tutto il volume. Per un'esemplificazione relativa all'area della Svizzera durante il secolo XV, cfr. L. BINZ, *Les débuts de la chasse aux sorcières dans la diocèse de Genève*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 59 (1997), pp. 561-581.

³⁰ F. CARDINI, *Il mondo magico*, in *La cultura folklorica*, a cura di F. Cardini, Busto Arsizio 1988 (Storia sociale e culturale d'Italia, 6), pp. 244-245.

nevano la veridicità e di conseguenza non ebbero alcun ascolto³¹. Tutto ciò spiega perché soltanto col mutare di questi paradigmi culturali, grazie *in primis* – ma non unicamente, come talvolta si pensa – alla rivoluzione tecnico-scientifica e ai suoi riflessi sulla cultura delle classi dominanti, la strega tornerà, a cavaliere dei secoli XVII-XVIII, a perdere la sua corporeità e rientrerà in tale maniera in quel mondo di fantasmi, dal quale tre secoli prima era stata purtroppo evocata³².

³¹ Nello specifico su Weyer, cfr. H.C.E. MIDELFORT, *Johann Weyer and the transformation of the insanity defense*, in *The german people and the Reformation*, a cura di R.P.-c. Hsia, Ithaca-London 1988, pp. 234-261; più in generale per il tema MONTER, *Riti, mitologia*, pp. 48-50; LEVACK, *La caccia alle streghe*, pp. 65-69.

³² Una prospettiva ampia del problema è stata tracciata da LEVACK, *La caccia alle streghe*, pp. 133-136, 268-282, mentre DELUMEAU, *La paura*, pp. 639-641 (ma si veda tutto il capitolo, pp. 605 sgg.) insiste maggiormente, per spiegare la fine della persecuzione, sull'inquadramento sociale e religioso realizzato dalle autorità ecclesiastiche e laiche nei secoli XVI-XVII, che proprio la paura aveva provocato; per il caso inglese, THOMAS, *La religione*, pp. 617-629.

Testamenti di francescani camuni in noviziato a Bassano

Nel corso del Seicento e nei primi decenni del secolo successivo la Provincia dei francescani riformati di Sant'Antonio di Padova, eretta nel 1639 e avente come sede di riferimento la capitale Venezia, fu decorata dalla presenza di una nutrita e qualificata colonia di frati camuni, provenienti soprattutto dall'Alta Valle¹. Spiccarono per dignità e cultura: il notissimo padre Gregorio Brunelli da Canè (1644-Treviso 1713), lettore di teologia, filosofia e belle lettere, scrittore aulico – sua l'opera sulla storia della Valle Camonica stampata a Venezia per i tipi di Giuseppe Tramontin nel 1698 sotto il titolo di *Curiosi trattenimenti continenti raguagli sacri e profani de' popoli camuni* – e ministro provinciale; il padre Massimo Tomasi da Vione (1630 c.-Padova 1699), lettore di teologia, maestro dei novizi, definitore, custode vocale e ministro provinciale; il padre Leone Morandini da Bienno (1643-Vittorio Veneto 1716), predicatore, lettore, definitore e custode vocale; lo «scriptore chorista» padre Ognibene Biancardi da Vione (1646-Padova 1720), predicatore, abile copista, autore di tre corali (vergati negli anni 1693, 1711 e 1712) segnalati nelle biblioteche dei conventi di San Francesco della Vigna di Venezia (già in Santa Lucia di Vicenza) e di San Giacomo di Monselice.

Parecchi giovani valligiani frequentarono il noviziato che «l'ordine de minori riformati zocolanti di san Francesco» aveva presso il convento di San Bonaventura esistente nella commerciale cittadina di Bassano², diventato centro di formazione per i regolari riformati originari dei domini veneti. Accanto al cenobio bassanese, in questi anni la Provincia comprendeva i conventi di San Pietro Viminario, Santa Maria delle Grazie di Conegliano,

¹ O. FRANZONI, *Gregorio e i suoi confratelli*, in *Atti del convegno di studio in ricordo di p. Gregorio da Valle Camonica (Breno, 16 febbraio 1999)*, Breno 2000 (Quaderni della Fondazione Camunitas, 5), pp. 48-78. Per le date e i luoghi di morte dei frati citati nel presente saggio, cfr. U. VICENTINI, *Necrologio dei frati minori della Provincia veneta di S. Antonio di Padova*, I-II, Venezia 1954-1955, qui abbreviato in *Necrologio*.

² Sul convento, G. MANTESE, *Bassano nella storia. La religiosità*, Bassano 1980, pp. 175-178, 251.

San Girolamo di Asolo, Santo Spirito di Feltre, Santa Maria delle Grazie di Valdagno, Santa Maria del Gesù di Treviso, San Francesco del Deserto presso Burano, San Francesco di Vittorio Veneto, San Bonaventura di Venezia, San Francesco di Castelfranco, Santo Spirito di Mantova, San Francesco di Cittadella, San Carlo di Padova, San Lodovico Re di Revere, San Giuseppe di Vicenza, Sant'Antonio di Padova di Verona, Santa Maria degli Angeli di Adria, Santa Maria degli Angeli di Mantova, San Giacomo di Monselice, San Francesco di Rovigno d'Istria e San Bernardino di Collalto, oltre diversi ospizi e residenze sparsi nel Peloponneso e nelle diocesi adriatiche di Cattaro, Zante, Tine e Corfù. Insieme a frati veneziani e della Terraferma veneta, si formavano a Bassano soggetti provenienti dall'Istria, Dalmazia, Trentino, Valtellina. Da una rapida ricerca effettuata in alcune filze del fondo *Notarile di Bassano* dell'Archivio di Stato di Bassano del Grappa (sezione staccata di quello di Padova), sono emersi i testamenti di tre giovani camuni, alunni – intorno alla metà del XVII secolo – del seminario conventuale, chiamati a rinunciare definitivamente ai beni del mondo mentre si disponevano a emettere la professione perpetua.

Il 20 dicembre 1650 si presentò dinanzi al notaio Pietro Bertagnoni³, convocato nella «forestaria» conventuale, il giovane Roberto (detto anche Ruperto) del fu Pietro Togni, «di Val Camonega territorio di Bressa», nato a Vione intorno al 1626 e battezzato con il nome di Giovan Battista. «Essendo per far professione nella regula de reverendi padri riformati di San Francesco et quasi per morir al secolo per rissorger à nova vita speciale per mezzo della religione, et per rinontiar in tutto e per tutto a queste cose terrene», egli dettava le proprie ultime volontà testamentarie, disponendo la celebrazione di trenta messe «le quali comunemente si chiamano di San Gregorio», l'ufficiatura durante l'anno 1651 di dodici messe all'altare del santuario campestre vionese della Madonna di Cortaiolo, ricettacolo della spiccata devozione popolare dei compaesani, «dandoli la cera che li farà bisogno per una sol volta», il legato «che sijno vestiti doi figlioli di Pietro quondam Gelmino Togni conforme al suo stato». Inoltre, lasciava alla sorella Domenica l'usufrutto di venti ducati nel caso si sposasse, raddoppiando la somma «non maritandosi, ma vivendo honestamente et castamente», destinando alla medesima anche la porzione della casa a lui spettante sull'eredità del defunto padre. Infine, nominava usufruttuaria dei propri beni la

³ Archivio di Stato di Bassano del Grappa, Notarile di Bassano (= Notarile di Bassano), busta 256, prot. 1649/1660, pp. 15-16.

madre⁴, a cui chiamava a subentrare – una volta cessato l'usufrutto – i propri fratelli Giovanni Antonio (Vione 1613 c.-29 dicembre 1691)⁵, medico, e Domenico. Il sacerdote padre Roberto Togni, lettore e predicatore, morirà ancora giovane a Brescia il 16 luglio 1663⁶.

Il 27 luglio 1668 comparve negli atti del notaio Vettore Vittorelli il fratello laico Adiuto Lascioli di Capo di Ponte di Cemmo, «commorante» in San Bonaventura⁷. Figlio del notaio Tommaso (Capo di Ponte 1599-1676), battezzato con il nome di Bernardino, egli aveva svolto nel secolo la professione di «sartore», impiego che continuò a esercitare nel prosieguo della vita nel chiostro. Della sua identità faceva fede davanti al notaio il padre Massimo Tomasi di Valcamonica, all'epoca vicario presso il convento bassanese. Il Lascioli, nell'annullare una propria disposizione rogata l'anno precedente dal notaio Giovanni Giacomi (Paspardo 1612 c.-Nadro 1693), nominava erede universale «di tutto ciò» che gli spettava «della dote della quondam Lucia» sua madre⁸ la sorella Maria moglie di Antonio Salada di Capo di Ponte, «con conditione che debba dare al signor Pietro Armano» suo zio «della terra di Ocemo⁹, mentre non sij stato sodisfatto, lire trecento

⁴ Giovannina Luchini († Vione 5 settembre 1666, «ottogenaria»), vedova di Pietro Togni, fece testamento il 12 maggio 1666: lasciava uno scudo «in caso, che nella chiesa di Santo Remigio», parrocchiale di Vione, «fosse fabricato, et eretto un altare ad honore di Santo Antonio di Padova» ed eleggeva eredi universali la figlia Domenica e i figli Giovanni Antonio, dottore in medicina, e Domenico (Archivio di Stato di Brescia [= ASBs], Notarile di Breno, notaio Pietro Moratti, filza 289).

⁵ Il dottor Togni fece testamento il 1° luglio 1690 designando eredi universali i figli don Pietro Antonio sacerdote, Antonio e Giovan Battista, religioso carmelitano in San Martino Maggiore di Bologna con il nome di fra' Antonio (ASBs, Notarile di Breno, notaio Giovanni Guarneri, filza 550).

⁶ *Necrologio*, II, p. 35; il 3 luglio stando ad annotazioni presenti in altre fonti (Archivio Parrocchiale di Vione, *Primo registro canonico dei morti 1634-1705 e Morti nella parrocchia di Vione l'anno 1634 sino all'anno 1668*).

⁷ Notarile di Bassano, b. 278, prot. 1, ff. 15rv.

⁸ Lucia Mensi di Ossimo, figlia del notaio Martino († 1630, di peste), sposata nel 1623 con il notaio Lascioli.

⁹ Pietro Armani di Borno, abitante a Ossimo, aveva sposato nel 1645 Susanna Mensi, sorella di Lucia. Con atto rogato il 4 dicembre 1656 dal notaio Camillo Ronchi di Breno, era stato nominato curatore dei figli ancora minorenni (Bernardino, Onesta, Francesca e Apollonia) del notaio Lascioli il quale, gravato da debiti derivanti – probabilmente – dall'aver esercitato l'attività legata alla fabbricazione di panni di lana (testimoniata in famiglia), aveva posto i beni all'estimo (ovvero aveva dichiarato fallimento) e prudentemente si era reso irreperibile; il 22 gennaio 1658 l'Armani, al fine di raccogliere fondi per mantenere i nipoti, era costretto a vendere una camera situata nella casa Lascioli, in contrada del Beveratore di Capo di Ponte, al notaio Giovanni Giacomi. Proprio nel gennaio di quell'anno Francesco (†

da lui pretese per allimenti» somministrati al novizio, «et che debba dare al signor Giovanni Chiaretta della terra di Savio lire quaranta due, e meza, de quali va creditore, mentre non sij sodisfatto, et che debba dare alla signora Onesta» sua sorella la somma di 60 lire «de quali essa va» da lui «creditrice». Fra' Adiuto Lascioli, aiutato forse nella scelta di entrare in convento – trovandovi conforto e realizzazione – dall'andamento delle tristi vicende domestiche, morirà nel cenobio di Santa Maria del Gesù di Treviso il 4 settembre 1715¹⁰.

Il 30 dicembre 1675 si presentò davanti al citato notaio Pietro Bertagnoni¹¹, «nella celsa sotto li chiostru appresso la libraria», il chierico Bonaventura «bressano» del fu Alberto Ferrari, nato nel «commune» di Savio intorno al 1652 e battezzato con il nome di Rocco, «volendo prima di far professione disponer delle cose sue, et di quanto se li può aspettare à gloria di Dio, e sodisfatione dell'anima sua», dopo aver «raccomandata l'anima sua al Signor Iddio, alla beatissima Vergine madre, al padre San Francesco, a San Bonaventura, et a tutta la corte celeste». Egli ordinava fossero spesi cinquanta ducati per far celebrare tante messe secondo la sua «intentione», disponeva la puntuale esecuzione del testamento a suo tempo stabilito dal padre e donava all'unica sorella Cristina la somma di cinquanta scudi e la parte di dote a lui spettante sull'eredità della defunta madre, con il divieto di «consumar, ovvero alienar» le proprietà di casa senza «il consenso, et assenso» dello zio paterno Maffeo e dello zio materno Antonio Gabrieli.

Infine, destinava allo zio Maffeo Ferrari quanto poteva «havere e possedere» di beni materiali «per l'obligatione speciale» contratta con il parente che ha avuto negli anni «cura speciale» di lui e della sorella «et per haver conservato» le loro facoltà «con diligenza, e carità particolare». Assistevano

Capo di Ponte 24 ottobre 1673), altro figlio del notaio Tommaso, era entrato fra i carmelitani di Brescia prendendo il nome di padre Eliseo (ASBs, Notarile di Breno, notaio Pietro Rivadossi, filza 366). Il 24 maggio 1659, alla presenza dell'Armani, si provvedeva a redigere l'inventario dei beni della fraterna Lascioli e si procedeva a una transazione con i facoltosi commercianti e possidenti Rizzieri di Ossimo, forti creditori del notaio Tommaso (ASBs, Notarile di Breno, notaio Pietro Rivadossi, filza 366). Il 1° febbraio 1664 venne stipulato l'atto di divisione dei beni dei fratelli e delle sorelle Lascioli, presente ancora l'Armani in veste di curatore di Bernardino e di Onesta (ASBs, Notarile di Breno, notaio Giovanni Giacomini, filza 341). Nel 1686 Susanna Mensi (vivente ancora il marito Armani) donava per testamento ai nipoti Lascioli «che hora vivono» la somma di cento lire a testa (ASBs, Notarile di Breno, notaio Pietro Rivadossi, filza 368).

¹⁰ *Necrologio*, II, p. 135.

¹¹ Notarile di Bassano, b. 256, prot. 1670/1680, ff. 85r-86r.

all'atto alcuni testimoni, tutti convenuti da vicine contrade, tranne «domino» Gerolamo Lorenzi «di Valcamonica della Villa dell'Orz» (Lozio), il cui figlio Giovanni (nato a Lozio intorno al 1648) era entrato in convento insieme al Ferrari: preso il nome di padre Giovan Maria morirà in San Carlo di Padova il 22 dicembre 1724, a 76 anni¹², dopo aver ricoperto gli incarichi di maestro dei novizi e di vicario nei conventi di Conegliano, San Pietro Viminario e Vicenza. Rimasto nella condizione di chierico, fra' Bonaventura Ferrari morirà in San Carlo di Padova pochi anni dopo, il 21 aprile 1680, nell'età di 28 anni¹³.

Per quanto riguarda le accettazioni in convento e le professioni dei tre novizi camuni i documenti ufficiali presentano alcune discordanze: 21 aprile 1649, in Bassano, accettato chierico Giovan Battista Togni (f. Roberto) da Vione, professò 21 dicembre 1650; 29 giugno 1667, in Bassano, accettato laico Bernardino Lasciolo da Cemo (f. Adiuto); 11 ottobre 1674, in Bassano, accettato chierico Rocco Ferrari di Valcamonica (f. Bonaventura), professò¹⁴; 16 aprile 1649, Vicenza, accettato chierico Giambattista Togni di Vione, d'anni 23; 1665, accettato laico Bernardino Laziolo da Cemo; 8 gennaio 1674, accettato chierico Rocco Ferrari di Valcamonica¹⁵.

Nei protocolli del notaio Pietro Bertagnoni conservati presso il *Notarile di Bassano* del citato Archivio di Stato di Bassano del Grappa sono annotati diversi testamenti di altri novizi francescani professi nel locale convento di San Bonaventura, emersi nel corso della ricerca e che qui vengono sommariamente elencati: 2 novembre 1649, testamento del laico fra' Felice Canova da Castione in Valseriana, al secolo Giacomo fu Alessandro (b. 256, prot. 1649/1660, pp. 1-2), morto in San Bonaventura di Bassano il 15 settembre 1650 (*Necrologio*, II, p. 157); 21 dicembre 1650, testamento di p. Benedetto Zamboni da Schio, al secolo Giovan Battista fu Benedetto (b. 256, prot. 1649/1660, pp. 16-18), morto in San Bonaventura di Bassano il 19 dicembre 1687 (*Necrologio*, II, p. 347); 17 e 19 ottobre 1658, testamenti di fra' Salvatore di Carli da Montagna di Trento, al secolo Giovanni fu Salvatore (b. 256, prot. 1649/1660, pp. 85-87), morto in Santa Maria del Gesù di Treviso

¹² *Necrologio*, II, p. 353.

¹³ *Necrologio*, I, p. 249.

¹⁴ Archivio di Stato di Milano, Accettazioni di chierici e laici come religiosi francescani minori conventuali (*in realtà riformati*) nelle diverse congregazioni tenute nel Veneto 1646-1808.

¹⁵ Archivio del convento di San Michele in Isola di Venezia, Atti della Provincia Riformata Veneta 1596-1751.

il 18 giugno 1713 (*Necrologio*, I, p. 365); 14 ottobre 1659, testamento del laico fra' Giampietro Canella da Angarano, al secolo Gasparo fu Francesco (b. 256, prot. 1649/1660, pp. 98-99), morto in San Girolamo di Asolo l'11 aprile 1700 (*Necrologio*, I, p. 229); 2 marzo 1669, testamento di p. Ottone Zattoni da Santa Maria dalle Stelle di Verona, al secolo Giovan Battista (b. 256, prot. 1661/1669, ff. 112v-113r), morto in San Carlo di Padova il 2 luglio 1681 (*Necrologio*, II, p. 7); 10 settembre 1669, testamento di p. Virginio da Col da Conegliano, al secolo Francesco fu Gerolamo (b. 256, prot. 1661/1669, ff. 116v-117v), morto in Santa Maria del Gesù di Treviso il 7 novembre 1708 (*Necrologio*, II, p. 263); 15 e 17 settembre 1670, testamenti di p. Eleuterio Bragarescha da Zoldo distretto di Cevedale di Belluno, al secolo Giovan Battista di Apollonio (b. 256, prot. 1670/1680, ff. 13r-14v), morto in San Bonaventura di Venezia il 20 febbraio 1720, di anni 72 (*Necrologio*, I, p. 127); 18 aprile 1672, testamento di p. Placido Bini da Verona, al secolo Vincenzo figlio del pittore Francesco (b. 256, prot. 1670/1680, ff. 51v-52r), morto in Sant'Antonio di Verona il 29 novembre 1722 (*Necrologio*, II, p. 307); luglio 1672, testamento di p. Vincenzo da Verona, al secolo Ferrante del fu Nicodemo, già sarto in Verona (b. 256, prot. 1670/1680, ff. 56rv), morto in Sant'Antonio di Verona il 4 dicembre 1703, di anni 50 (*Necrologio*, II, p. 317); 23 gennaio 1676, testamento di fra' Alessio Bertizzolo, al secolo Giovanni di Marco (b. 256, prot. 1670/1680, ff. 87rv); 26 ottobre 1677, testamento di fra' Francesco Sosso da Padova, al secolo Antonio del dottor Francesco (b. 256, prot. 1670/1680, f. 94r); 8 ottobre 1686, testamento di p. Benvenuto Crichi da Feltre, al secolo Bernardino fu Galeazzo (b. 256, prot. 1680/1693, ff. 26rv), morto in Santa Maria del Gesù di Treviso l'8 febbraio 1703 (*Necrologio*, I, p. 103); 8 ottobre 1686, testamento di fra' Giovan Francesco Trevisi da Feltre, al secolo Vincenzo fu Francesco (b. 256, prot. 1680/1693, ff. 27rv), morto in Santa Maria delle Grazie di Conegliano il 18 febbraio 1753, di anni 75 (*Necrologio*, I, p. 123); 9 dicembre 1686, testamento di p. Michele Malfatti da Verona, al secolo Pellegrino fu Michele (b. 256, prot. 1680/1693, ff. 28rv), morto in Sant'Antonio di Verona il 17 giugno 1751, di anni 83 (*Necrologio*, I, p. 363).

Nelle carte del notaio Francesco Reato, pure appartenenti al *Notarile di Bassano*, è registrato il corposo testamento¹⁶, risalente al 22 ottobre 1689, del p. Mariano Puppi da Perarolo nel Cadore, al secolo Giuseppe fu Nicolò, dettato considerando «imperoche non ha' il piede libero per correr al cielo,

¹⁶ Notarile di Bassano, b. 270, vol. 1°, prot. 1657-1698, ff. 106r-112v.

chi non è libero dalle cure mondane, ne può goder il sole di giustitia Christo, chi non vogli le spalle all'ombra delle vanità che salì esso Christo sopra la cima della croce per consegnar all'huomo, che se innalzar vuole l'animo suo sopra del cielo, deve tener sotto i piedi le ricchezze terrene, e nudo s'offerse sopra la medema all'eterno suo Padre, a fine che intendesse, chi riconosciuto esser desidera per suo vero discepolo offerir deve all'Altissimo il suo cuore spogliato d'ogni affetto mondano, essendo scritto, qui non renunciatur omnibus, quae possidet non potest meus esse discipulus. Tanto fece il suo serafico, e santissimo padre, e tanto deve, e vuole far egli, come suo figliolo». Fatta la professione il 5 novembre dello stesso anno, il p. Puppi fu insigne scrittore dell'Ordine, autore di una *Vita di santa Caterina da Bologna*; morì in San Bonaventura di Venezia il 9 settembre 1717, in età di anni 51¹⁷.

Nel medesimo *protocollo 1657-1698* del notaio Reato si trovano altri quattro testamenti di novizi aggregati al convento di San Bonaventura: 15 maggio 1683, testamento del laico fra' Bonifacio Favro da San Martino de Luperi, territorio padovano e trevigiano, al secolo Pietro fu Simone (ff. 62r-63r), presente come testimone «domino» Bortolomeo Menzi figlio di «domino» Damian di Valcamonica, morto in Santo Spirito di Mantova il 24 gennaio 1712 (*Necrologio*, I, p. 73); 15 maggio 1683, testamento del laico fra' Faustino Besser da Borgo Valsugana, al secolo Francesco Antonio fu Rinaldo (ff. 63v-64r), morto in Santo Spirito di Mantova il 4 giugno 1712 (*Necrologio*, I, p. 337); 18 aprile 1690, testamento di p. Modesto Scandiuzzi da Venezia, al secolo Stefano fu Matteo (ff. 119rv), morto in San Bonaventura di Venezia il 19 dicembre 1756, di anni 84 (*Necrologio*, II, p. 347); 7 luglio 1698, testamento di p. Nicolò Armellini da Conegliano, al secolo Francesco fu Donato (ff. 155rv), morto in Santa Maria del Gesù di Treviso il 18 novembre 1706 (*Necrologio*, II, p. 285)¹⁸.

¹⁷ *Necrologio*, II, p. 145.

¹⁸ Si segnala, infine, il testamento (1° aprile 1682) di p. Ambrogio Borino da Milano, al secolo Antonio (Notarile di Bassano, Indici delle Parti, lettera B, notaio Vettore Vittorelli, 1664-1702), che morirà in San Francesco di Mantova il 24 marzo 1703 (*Necrologio*, I, p. 193).

Giovanni Battista Tosio e la chiesa di Asola nel XVII secolo

Fra gli arcipreti succedutisi ad Asola nel corso dei secoli Giovanni Battista Tosio è probabilmente il più noto. Non vi è testo che in maniera più o meno estesa affronti la storia locale, nel quale gli avvenimenti che l'hanno visto protagonista non siano evocati. Le contese da lui sostenute contro i vescovi di Brescia, se da un lato gli hanno assicurato una duratura e un po' ambigua fama, dall'altro hanno condizionato non poco l'indirizzo degli studi. Difficilmente, infatti, in sede storiografica ci si è spinti più in là dell'analisi di queste controversie. A causa di tale orientamento il giudizio sul prelato ha finito in larga misura per coincidere con le valutazioni sul merito dei suddetti conflitti. Non sfuggono a questo indirizzo neppure i due studiosi, peraltro coevi, che con maggiore grado di approfondimento si sono accostati al Tosio: il bresciano mons. Paolo Guerrini e l'arciprete di Asola mons. Antonio Besutti. Le loro conclusioni, sulle quali forse ha un certo peso la componente campanilistica, sono significativamente opposte: il Guerrini addita nel presule l'arrivista con pochi scrupoli, che per mera ambizione personale dà vita a un'illecita ribellione all'autorità del vescovo¹. Il Besutti esalta invece senza riserve la generosità e la determinazione del Tosio nel difendere i diritti della comunità asolana².

Questo saggio vuole approfondire la figura di Giovanni Battista Tosio cercando di andare oltre l'esame delle sole carte processuali. Anzitutto facendo riferimento al contesto nel quale si colloca la sua esistenza, con le sue premesse storiche e le implicazioni familiari, sociali ed ecclesiali. Inoltre, si vuole dare spazio ai suoi atti di governo e alla legislazione da lui promulgata, che forniscono elementi importanti per comprendere a quale modello

¹ P. GUERRINI, *Atti della visita pastorale del vescovo Domenico Bollani alla diocesi di Brescia*, III, Brescia 1940 (Fonti per la storia bresciana, IX), pp. 90-91; *Privilegi titoli e insegne del clero bresciano*, «Monografie di storia bresciana», XIX, 4 (1952), pp. 148-149.

² A. BESUTTI, *I prelati arcipreti di Asola*, Asola 1952, pp. 34-36. Un cenno biografico altamente elogiativo di mons. Tosio compare già in un'anonima pubblicazione settecentesca, il *Diario per quest'anno MDCCXC ad uso della città, e diocesi di Asola*, Venezia s.d., pp. 54-55.

di Chiesa si ispira. Potrà così essere meglio lumeggiato un personaggio al quale già i contemporanei riconoscono un ruolo di spicco nella vita ecclesiale seicentesca tra Asola e Brescia.

Le istituzioni ecclesiastiche asolane dal XVI al XVII secolo

Per comprendere appieno la vicenda del Tosio è opportuno riassumere la complessa e per molti aspetti accidentata parabola storica della parrocchia di Asola. L'antica pieve, dedicata all'Assunta e inserita nella diocesi di Brescia, già nel tardo medioevo risulta officiata dall'arciprete assistito da un capitolo canonico. Dalla seconda metà del XV secolo la carica viene affidata *in commendam* a ecclesiastici, talvolta anche di rango episcopale, che occupano posizioni curiali di un certo rilievo³. Nel 1507 Cristoforo Mangiavino – vescovo di Polignano, arciprete della cattedrale bresciana e membro della corte pontificia – ottiene da Giulio II l'elevazione della pieve a collegiata insigne e la ricostituzione del capitolo sciolto anni prima. Con la bolla *In apostolicae dignitatis specula* il pontefice riconosce all'arciprete l'uso delle insegne pontificali e al contempo attribuisce alla collegiata una serie di diritti che ne ridefiniscono la posizione canonica rispetto al resto della diocesi⁴.

Anche se l'effettiva portata delle concessioni papali presenta un certo grado di aleatorietà, è indubbio il riconoscimento al titolare di un'autonoma potestà legislativa. Salvo il disposto dei sacri canoni – ossia della legislazione universale della Chiesa – la bolla gli conferisce il diritto di regolamentare alcune specifiche materie, quali la gestione dei redditi, compresi quelli relativi alla mensa capitolare, e la celebrazione del culto divino. Dichiarando la collegiata immediatamente soggetta alla Santa Sede, il pontefice ne statuisce una larga esenzione rispetto ai diritti di giurisdizione, visita, superiorità e dominio normalmente riconosciuti all'autorità episcopale⁵. Tuttavia, è pro-

³ Vengono annoverati tra i commendatari di Asola Giovanni Giusto (1487-1504), vescovo di Ossero e canonico della cattedrale di Brescia; Cristoforo Mangiavino (1505-1521), vescovo di Polignano e vicario generale della diocesi; Pietro Lippomano (1525-1549), vescovo di Bergamo e poi di Verona; Vincenzo Duranti (1566-1570), vescovo di Termoli.

⁴ BESUTTI, *I prelati*, p. 22. Per un'analisi dettagliata della bolla cfr. M. TREBESCHI, *Celebrazione dei divini uffici e cura delle anime nella collegiata di Asola nel Cinquecento*, in *In laudabile et optima forma. L'organo della cattedrale di Asola dal Romanino ai Serassi*, Mantova 2009, pp. 11-15.

⁵ «Nec non statuta, et ordinationes pro foelici gubernatione, et regimine dictae ecclesiae erectae, illiusque administratione, ac fructuum, reddituum, ac proventuum mensae capitu-



Asola, Museo Civico “G. Bellini” (proprietà parrocchiale),
Ritratto di mons. Giovanni Battista Tosio in veste prelatizia, secolo XVIII;
il dipinto venne donato alla comunità dal conte Paolo Tosio nel 1836.

prio il vescovo di Brescia, pochi decenni dopo, a compiere un intervento assai rilevante. Nel 1552 il cardinale Durante Durante riconosce a Giovanni (Zuanne) Lippomano e ai suoi eredi maschi il giuspatronato sull'arcipretura e il diritto di presentazione. Ciò implica che questa famiglia avrebbe di volta in volta indicato il candidato alla sede arcipretale, lasciando all'ordinario diocesano la sola investitura canonica⁶. Vedremo più oltre le conseguenze di questo atto che, di fatto, fa dipendere la nomina dal gradimento degli aristocratici lagunari.

Con il concilio di Trento si ha una generale riaffermazione del vescovo quale guida indiscussa delle chiese locali⁷. Di converso subiscono una decisa restrizione le esenzioni e si afferma uno sfavore normativo verso le commende. In questo contesto anche la portata della bolla di Giulio II subisce una revisione e l'ordinario di Brescia recupera in larga misura la propria potestà. Assai significativo al proposito è il confronto tra la visita pastorale tenuta nel 1541 da Annibale Grisonio, vicario generale della diocesi di Brescia, e quella celebrata nel 1566 dal vescovo Domenico Bollani⁸. Mentre il Grisonio può visitare Asola solo dopo avere ricevuto uno specifico mandato

laris divisione, divini quae cultus celebratione, sacris tamen canonibus non contraria facere, et condere possint. [...] ab episcopis brixiensibus pro tempore existentibus, eiusque vicariis, officialium, et iudicum omnium iurisdictione, visitatione, superioritate, dominio, et potestate prorsus eximimus et totaliter liberamus, eosque sub B. Petri, et sedis Apostolicae, ac nostra protectione suscipimus, ac erectam ecclesiam cum archipresbyteratu, canonicatibus, et praebendis, et beneficiis capitulum, canonicos, et personas, ac beneficiatos huiusmodi nobis, et eidem sedi immediate subiectos existere». La bolla è riprodotta in *Privilegia Commendae Perpetuae Ecclesiae Asulanae Iuris Patronatus Serenissimae Reipublicae Venetae*, Venezia 1697, pp. 10-16.

⁶ A. BESUTTI, *I vescovi di Brescia e la diocesi di Asola*, «Brixia Sacra», V, 1-2 (1915), p. 81; A. LUI, *Gli ultimi anni di Vincenzo Durante, il ministero asolano del vescovo di Termoli*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XVI, 1-4 (2011), pp. 190-191.

⁷ Si veda in particolare il decreto sulla residenza dei vescovi e degli altri chierici inferiori, approvato nella sessione VI. Al capitolo II si stabilisce che gli ecclesiastici che abbiano in titolo o in commenda qualsiasi beneficio che richieda la residenza, siano tenuti dai loro ordinari a rispettare tale obbligo, nonostante ogni pregressa disposizione contraria. Ancora più stringente il disposto del capitolo IV, nel quale viene abrogata qualsiasi disposizione o consuetudine che accordi ai capitoli cattedrali e delle altre chiese maggiori e alle persone che li compongono l'esenzione dall'autorità dei vescovi.

⁸ Riguardo alla visita del Grisonio, A. LUI, *La visita pastorale ad Asola del 1541. Documenti inediti su mons. Annibale Grisonio*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, VIII, 3-4 (2003), pp. 219-233. Per il resoconto della visita pastorale ad Asola, svoltasi nel maggio 1566: *Atti della visita pastorale del vescovo Domenico Bollani*, pp. 90-107.

dal commendatario Pietro Lippomano – che non esita a esibire al visitatore la bolla di Giulio II – nel 1566 il vescovo esplica la pienezza della propria autorità, senza che negli atti si faccia il minimo richiamo alle concessioni pontificie. Tempra di riformatore e convinto assertore delle idee conciliari, il Bollani promulga inoltre le costituzioni sinodali, vasto complesso normativo obbligatorio per tutta la diocesi, e il *Rituale* contenente le disposizioni per l'amministrazione dei sacramenti⁹. La collegiata pare adeguarsi alla volontà episcopale e una rappresentanza del clero si reca a Brescia per intervenire al sinodo indetto nel 1573¹⁰.

L'orientamento descritto riceve un autorevole avallo durante la visita apostolica condotta da Carlo Borromeo nel 1580¹¹. Se il visitatore conferma le prerogative liturgiche della collegiata e dispone la riorganizzazione del capitolo canonico, al contempo appoggia il rafforzamento della posizione del vescovo. Il cardinale tenta anche di arginare l'ingerenza dei Lippomano, in ottemperanza delle limitazioni introdotte dai canoni tridentini¹². I patroni si erano infatti mostrati più inclini alla venalità che a prendersi cura delle necessità della parrocchia. Per quanto pastoralmente opportuno l'intento non ha successo, stante la consolidata posizione di potere goduta dal casato. L'evoluzione innescata dai decreti tridentini segna comunque la fine dell'epoca degli arcipreti non residenti. Nonostante il permanere del giuspatronato, a capo della collegiata si avvicendano ecclesiastici maggiormente consapevoli dei propri doveri. Alle soglie del Seicento mons. Antonio de Antonii, figura

⁹ Un'ampia raccolta della legislazione varata da mons. Bollani è pubblicata negli *Acta Ecclesiae Brixienensis*, Venezia 1608, rist. anast. a cura di S. Negruzzo, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XVII, 3-4 (2012). La studiosa mette in luce come gli *Acta*, sul piano dell'attività di governo, limitino fortemente il ruolo dei capitoli della cattedrale e delle collegiate a tutto vantaggio del vescovo, la cui autorità nel contado è rappresentata dai vicari foranei (ivi, pp. XXX-XXXI).

¹⁰ Circa la partecipazione ai sinodi del clero asolano, A. LUI, «Andar in sinodo». *I sinodi della diocesi di Brescia e l'arcipretura di Asola*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XXI, 1-4 (2016), pp. 267-284.

¹¹ Sulla venuta ad Asola del Borromeo, E. PEVERADA, *La visita di san Carlo ad Asola: aspetti di vita religiosa nel '500*, «Rivista diocesana di Mantova», LXII (1980), pp. 97-127. Per l'edizione degli atti, cfr. *Visita apostolica e decreti di Carlo Borromeo alla diocesi di Brescia*, II. *Bassa Centrale e Orientale*, a cura di A. Turchini, G. Archetti, G. Donni, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XI, 3 (2006), pp. 317-354.

¹² San Carlo dispone di agire contro il canonico Liberale Lippomano, da molti anni assente, e auspica le dimissioni di Andrea Lippomano; inoltre, nella visita si evidenzia che il giuspatronato non è di effettivo vantaggio per la parrocchia; almeno implicitamente, dunque, il visitatore suggerisce la revoca di tale diritto (*Visita apostolica e decreti*, pp. 343, 321).

per molti versi esemplare della temperie controriformistica, si pone anzi tra gli interlocutori più affidabili e stimati del vescovo Marino Zorzi¹³.

Nel 1635 l'arcipretura viene assegnata al patrizio veneziano Marcello Marcelli. Nei decenni precedenti, pur nella sostanziale acquiescenza allo *status quo*, si erano registrate alcune disparità di vedute con la curia. Si trattava di questioni circoscritte, di solito in merito all'estensione del foro ecclesiastico dell'arciprete o alla dipendenza dei canonici dalla sua autorità. Questi attriti vanno al più considerati come segnali di un inquadramento non del tutto risolto nel corpo della diocesi, ma certamente l'appartenenza ad essa non viene messa in discussione. Il Marcelli, invece, tenta di imporre la propria esclusiva autorità sul capitolo e tra il 1645 e il 1649 intenta una causa contro la curia di Brescia, reclamando la giurisdizione anche sulla chiesa di Mosio¹⁴. Questa vicenda rappresenta un'inedita manovra per ampliare l'autorità dell'arciprete oltre i confini della parrocchia, un precedente che avrà un suo peso negli anni a venire.

Alla prova dei fatti le velleità del Marcelli si rivelano infruttuose, non ricevendo appoggio neppure dalla comunità asolana. Come i predecessori deve poi sottostare alla visita pastorale del vescovo e presenziare con il suo clero alle convocazioni sinodali. Tuttavia questi adempimenti sono ora percepiti come altrettante prevaricazioni; lo dimostra una nuova causa promossa senza esito nel 1654 per sottrarsi alla visita pastorale. La parabola dell'arciprete termina con un imbarazzante procedimento penale intentatogli dalla Serenissima. Accusato di falsificazione di denaro, nel 1664 è costretto alle dimissioni e trascorre gli ultimi anni di vita in carcere¹⁵. Nonostante le inefficaci manovre del Marcelli, un riconoscimento inatteso della particolare condizione di Asola è presente in questi anni in un'opera profondamente legata all'ambiente curiale bresciano, il *Coelum sanctae Brixianae Ecclesiae*, edito nel 1658 da Bernardino Faino, che definisce l'arcipretura sede quasi episcopale e ricorda che la chiesa di Sant'Andrea, officiata dal capitolo dei canonici e dall'arciprete mitrato, è dotata di sette altari e ha il titolo di collegiata insigne¹⁶.

¹³ Nel 1621 l'Antonii è tra gli ecclesiastici a cui il vescovo delega il compimento della visita pastorale (LUI, *Andar in sinodo*», pp. 270-273).

¹⁴ L. MANGINI, *Dell'Historie di Asola, fortezza posta tra gli confini del ducato di Mantova, Brescia e Cremona*, a cura di A. Pellizza, II, Mantova 2001, p. 221; BESUTTI, *I vescovi di Brescia*, p. 84.

¹⁵ BESUTTI, *I prelati*, p. 30.

¹⁶ B. FAINO, *Coelum Sanctae Brixianae Ecclesiae*, Brescia 1658, rist. anast. a cura di E. Ferraglio, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XIII, 1-2 (2008), pp. 259-260.

Giovanni Battista Tosio arciprete della collegiata di Asola

Giovanni Battista Tosio nasce ad Asola nel 1638¹⁷ da una famiglia della nobiltà locale. Il casato, originario di Brescia, aveva da qualche tempo iniziato ad acquisire un ruolo preminente – anche in termini patrimoniali – nella cerchia di famiglie che dominavano la scena pubblica della cittadina. Il padre Ottaviano, che pure era proprietario di immobili e terreni, pare esercitasse la medicina o almeno aveva conseguito il relativo titolo accademico, venendo ricordato dalle fonti come “fisico”. Una probabile testimonianza di questi interessi sono i libri di medicina che molti decenni dopo saranno ricordati nel testamento del figlio sacerdote¹⁸.

Rapido e per molti aspetti sorprendente è il percorso che conduce il Tosio non ancora trentenne alla sede arcipretale. Il 22 aprile 1664 egli informa il consiglio di Asola dell’ormai prossima rinuncia alla carica di mons. Marcelli e chiede il *placet* dei consiglieri per subentrarvi. Questi ultimi, a loro volta, non esitano ad appoggiarne la candidatura¹⁹. Estintasi la famiglia Lipomano, era cessato il giuspatronato e il diritto di presentazione era tornato nella disponibilità della comunità asolana che lo deteneva *ab antiquo*. Quest’ultima, tuttavia, lo cede ben presto al governo veneto²⁰; una scelta quasi certamente condivisa dal Tosio e foriera di importanti conseguenze. La bolla di nomina del nuovo arciprete da parte di Alessandro VII giunge il 25 gennaio 1665. Indirizzato all’arcidiacono della cattedrale di Brescia e vicario generale Carlo Antonio Luzzago, il documento dà conto della rinuncia del Marcelli e dispone l’investitura del Tosio. A beneficio del dimissio-

¹⁷ L’anno di nascita è desumibile anche dall’epigrafe funebre che ne ricorda il decesso nel 1705 a sessantasette anni di età.

¹⁸ Manifestando le proprie ultime volontà il prelado lascia al nipote Ottaviano, canonico della cattedrale di Asola, i libri di sua proprietà esclusi quelli di medicina, per i quali precisa significativamente che sono «di ragione della casa»; Archivio di Stato di Brescia (= ASBs), fondo Avogadro del Giglio-Tosio, testamento di Giovanni Battista Tosio, notaio Ludovico Mangini. Ringrazio sentitamente il prof. A. Biondelli per avermi segnalato con grande disponibilità questo e altri documenti relativi alla famiglia Tosio.

¹⁹ Archivio Comunale di Asola, Archivio storico, sez. registri, reg. 27, f. 78r, è da notare che tra i magistrati pubblici che accolgono la supplica del Tosio vi è Giulio Cesare Tranquilini, sindaco della comunità insieme a Paolo Rattoni. Nel 1680 il casato del Tranquilini si imparenterà con i Tosio grazie alle nozze di Marta Tranquilini e Giovanni Paolo Tosio, fratello minore del prelado.

²⁰ La cessione del patronato viene ufficializzata dalla comunità asolana solo nel 1688, benché già nel 1665 il Senato veneziano avesse dichiarato che lo *ius eligendi* spettava alla Repubblica; MANGINI, *Dell’Historie*, pp. 238, 254.

nario viene riconosciuta una pensione annua di sessanta scudi sui redditi dell'arcipretura, al nuovo arciprete è invece richiesto di sottoporsi agli esaminatori sinodali della diocesi bresciana. Inoltre, entro un anno, egli dovrà conseguire il dottorato in teologia o in diritto. L'investitura canonica da parte del delegato del vescovo avviene infine l'11 aprile²¹.

Questa la successione degli eventi quale viene presentata dai documenti ufficiali. Una fonte coeva, però, racconta l'ascesa del Tosio rivelando inediti retroscena. Si tratta del memoriale redatto il 12 aprile 1704 dal prevosto di Castel Goffredo Giulio Cesare Tomasi. Per quanto dichiaratamente ostile all'arciprete di Asola, egli appare ben informato e – sia pure con qualche cautela – il suo scritto merita di essere considerato attentamente. Secondo questa fonte il giovane Tosio è membro della Compagnia di Gesù, in cui svolge l'incarico di insegnante di *Grammatica superiore*. Presto però lascia l'ordine, apparentemente senza motivo e suscitando qualche scalpore, diventando prete diocesano. Secondo il Tomasi la scelta è in realtà frutto di un calcolo, dal momento che l'ingresso nel clero secolare metteva il giovane sacerdote nella condizione di poter subentrare al Marcelli, non più in grado di mantenere la sede asolana. Costui, provato dalla carcerazione e spinto dalle necessità imposte dal procedimento a suo carico, accetta di ritirarsi dalla carica in cambio di denaro. In sostanza per il Tomasi la nomina del nuovo arciprete sarebbe viziata da un comportamento a tutti gli effetti simoniaco²².

Assunta la carica, almeno inizialmente, il Tosio sembra adeguarsi alla posizione subordinata rispetto all'autorità episcopale. Interviene con il suo clero al sinodo indetto da Marino Giovanni Zorzi nel 1668, mentre il 21 ottobre 1674 accoglie il vescovo ad Asola per la visita pastorale. Tra i decreti promulgati in questa occasione dal vescovo ritroviamo una disposizione specificatamente dedicata all'arciprete. Mons. Zorzi raccomanda infatti a

²¹ Copia della bolla e della documentazione pertinente l'immissione di Giovanni Battista Tosio nell'arcipretura in Archivio della Parrocchia di Asola (= APA), busta 1/3. Sembra che il Tosio abbia conseguito la laurea *utroque iure*; in un atto del 1673 si definisce infatti protonotario apostolico e *iuris utriusque doctor*, ossia dottore in diritto civile e canonico, Archivio storico diocesano di Mantova (= ASDMn), Curia vescovile, Curia abbaziale di Asola, fald. D/18.

²² Archivio storico diocesano di Brescia (= ASDBs), Parrocchie mantovane, Asola, b. 7, f. 1r: «Questa muttazzione di stato all'ora fu giudicata inegualità di spirito, ma non passò molto, che si venne in cognizione haver ideato proffittarsi della disgrazia dell'arciprete di Asola Marcello Marcelli, il quale per liberarsi dalli scuri di Venezia s'era ben disposto rinunciarli o più tosto vendergli l'arcipretura, come seguì l'anno 1664 per grossa somma di danaro, ed altri obblighi vitalizzii. Com'è nottorio in Asola, e può ogn'uno estraggiudicialmente rendersene informato».

quest'ultimo l'adempimento dei doveri nei quali si esplica l'esercizio della cura delle anime: la residenza in sede, l'amministrazione dei sacramenti, la predicazione della parola di Dio, l'insegnamento del catechismo e la visita agli infermi²³. La puntuale indicazione dei comportamenti da tenere, sia pure senza fare riferimento a specifici addebiti, induce a sospettare che il presule nutra qualche perplessità circa la sollecitudine del Tosio per le mansioni che competono al parroco.

È inoltre possibile che le prescrizioni del vescovo siano da collegare a una certa tiepidezza spirituale della comunità, che traspare nel severo giudizio formulato pochi anni prima dal vescovo Pietro Ottoboni nel corso della visita del 1662. In quelle circostanze il cardinale aveva additato nella rovinosa esplosione della polveriera della fortezza, avvenuta il giorno di Sant'Antonio da Padova dello stesso anno, un monito divino. La popolazione di Asola avrebbe dovuto cogliere nella disgrazia un pressante invito ad abbandonare la diffusa disaffezione verso il sacramento della penitenza²⁴. Era lecito attendersi, almeno dal punto di vista del vescovo, un impegno speciale da parte dell'arciprete e del clero per rinsaldare la devozione nella parrocchia.

Le controversie con Brescia e il distacco dalla diocesi

Il rapporto tra il Tosio e la curia ben presto si deteriora e dalla fine degli anni Settanta insorgono delle controversie che si susseguono serrate per circa due decenni. Le materie che diventano occasioni di scontro sono disperate: l'investitura di benefici vacanti, la competenza a riconciliare la chiesa arcipretale interdetta dopo un fatto di sangue, il diritto del vescovo di compiere la visita pastorale ad Asola e di convocarne il clero al sinodo. Al di là delle contingenze, tuttavia, il vero oggetto della lite è la posizione della collegiata rispetto al vescovo di Brescia. Si ha l'impressione che da parte dell'arciprete vi sia una deliberata strategia finalizzata a esasperare il conflitto, sino a provocare una presa di posizione da parte di Venezia. Pur trattandosi

²³ ASDMn, Curia vescovile, Visite pastorali, Asola, visite pastorali 1674-1779, visita pastorale del vescovo di Brescia Marino Giovanni Giorgi (Zorzi) 1674: «Reverendissimus Archipraesbiter expleat munus suum parochiale residendo in sua ecclesia, populo sacramenta administret, illum pateat praedicatione verbi Dei, institutioni doctrinae christianae intersit, visitet infirmos, et caetera munia obeat, quae ad curam animarum spectant».

²⁴ L. MOLINARI, *Le vicende storiche, artistiche ed architettoniche della cattedrale di Asola dal XIV ad XX secolo*, in *La Quadra. Storia, arte e cultura delle terre tra l'aquila e il leone*, Asola 2003, pp. 182-183.

in definitiva di una cotroversia attinente il diritto canonico, l'intervento della Santa Sede è costantemente eluso. Unico arbitro delle liti – e ciò viene dato per scontato da entrambi i contendenti – è la Repubblica. Impostazione questa che non deve essere stata sgradita nell'ambiente veneziano, in cui erano ricorrenti tendenze giurisdizionaliste e sentimenti anti romani.

Mons. Tosio si preoccupa di dare alle stampe tre dissertazioni – edite nel 1678, 1686 e 1697 – nelle quali la sua presa di posizione contro Brescia viene motivata con argomentazioni tratte dal diritto canonico e con il rimando ai documenti su cui si fondano le prerogative asolane²⁵. Fra di essi grande importanza è attribuita a due atti che riconoscono all'arciprete una vasta serie di diritti feudali, la giurisdizione ordinaria su dodici chiese, nonché la diretta protezione del potere temporale dichiarando Asola commenda perpetua laica. Si tratta del privilegio promulgato da Enrico VI, imperatore del Sacro Romano Impero (1192), e del diploma rilasciato da Pasquale Malipiero al momento della dedizione asolana alla Repubblica di Venezia (1440), con il quale le concessioni imperiali vengono recepite. A lungo oggetto di dispute, l'autenticità di questi privilegi è stata recentemente negata da Bettina Pferschky-Maleczek in forza di argomentazioni da considerarsi definitive. La studiosa ipotizza inoltre che siano stati redatti su precise indicazioni di mons. Tosio, se non proprio da lui direttamente, allo scopo di disporre di elementi probatori decisivi per far pendere il giudizio a proprio favore²⁶. Già nel 1677, nel corso di una disputa per il conferimento di un beneficio canonico, il diploma imperiale viene ricordato da p. Girolamo Piacenza, gesuita mantovano, nella dissertazione redatta a favore dell'arciprete. Il vescovo Zorzi, trovando convincenti le ragioni addotte o forse reputando marginale la questione del canonicato, non solleva ulteriori contese con Asola²⁷.

²⁵ *De Singulari Potestate Archipresbiteri, Abbatis et Commendatarii Perpetui, per Insignis Ecclesiae S. Mariae Asulanae*, Mantova 1678; *Asulanae Ecclesiae Commendae, Abbatiae, Collatae admodum Insignis, Amplissimae Praerogativae, Praeinentiae, Iurisdictiones Explicantur, ac Variis Argumentis Confirmantur*, Lione 1686; *Privilegia Commendae Perpetuae Ecclesiae Asulanae Iuris Patronatus Serenissimae Reipublicae Venetae*, Venezia 1697. La stampa del 1678, definita *Dissertatio Iuridico-Theologica* è attribuita a un certo *Phronimi Elyanicetae*, trasparente anagramma di *Hyeronimi Placentiae*.

²⁶ B. PFERSCHY-MALECZEK, *La "commenda perpetua di Asola". Il successo del falso seicentesco di un diploma dell'imperatore Enrico VI e i falsi diplomi imperiali nell'opera dello storico barocco Lodovico Mangini*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», LXXI, 1 (2017), pp. 177-205. Non è però da escludersi che questi documenti siano stati elaborati al tempo del Marcelli, considerando che sotto di lui già erano sorte delle liti con la diocesi.

²⁷ MANGINI, *Dell'Historie*, pp. 244-245.

Le controversie si ripropongono sotto Bartolomeo Gradenigo, succeduto allo Zorzi nel 1682. Nel 1684 il presule include la collegiata tra le parrocchie interessate della visita pastorale, gesto di inequivocabile affermazione della propria giurisdizione. Gli storici asolani sostengono che il vescovo non abbia incontrato opposizione a causa della grave indisposizione di mons. Tosio²⁸. Presso l'Archivio vescovile di Brescia è in effetti conservata una lettera dell'arciprete datata 27 agosto 1684, nella quale – con toni formalmente cortesi – afferma di non potere ricevere il visitatore in quanto infermo. Delega pertanto il canonico Mangini affinché provveda in sua vece ad accogliere il presule²⁹. Un atteggiamento ben diverso assume il Tosio in occasione del sinodo annunciato per il maggio 1685, al quale è fermamente deciso a non partecipare, diversamente da quanto era avvenuto per la convocazione del 1668³⁰. Anche al suo clero egli impone di astenersi dal recarsi a Brescia per prendere parte ai lavori.

L'arciprete motiva l'assenza sostenendo che il sinodo – richiedendo ai partecipanti il giuramento di sottostare alla volontà episcopale e di osservarne le costituzioni – contrasta con l'asserita autonomia dell'arcipretura. Afferma inoltre che poiché il giuspatronato sulla Chiesa di Asola spetta alla Repubblica di Venezia, salvaguardarne i privilegi equivale in ultima analisi a tutelare le prerogative della Serenissima. Il Tosio invia ai Savi del Collegio a Venezia una circostanziata esposizione delle proprie ragioni a cui ovviamente si contrappone la replica del vescovo. Il deferimento in giudizio della lite – anche in considerazione della gravità dell'oggetto – diviene inevitabile e finisce per abbracciare la posizione della collegiata nel suo complesso. Introdotta in giudizio il 2 maggio 1686, la causa viene definita dal Collegio a favore dell'arciprete solo l'11 giugno 1697. La sentenza costituisce un momento fondamentale nella storia ecclesiastica asolana, non a caso viene di solito considerata l'atto di nascita della prelatura *nullius*. L'asserzione è quanto meno discutibile sul piano strettamente canonico – le circoscrizioni ecclesiastiche non nascono da un atto giudiziario dell'autorità statale, ma occorre una deli-

²⁸ MANGINI, *Dell'Historie*, p. 250.

²⁹ ASDb, Visite pastorali, 92, f. 90r: «Ben'è vero che supplicherò V.S. Illustrissima compatirmi se io non comparirò in persona all'ingresso nelle forma praticate, ciò non permettendomi le note mie indisposizioni in che mi trovo, come per altro sarei prontamente di fare, tale conoscendo essere il mio debito da cui non mi scostarò mai punto, ma tanto in questo come in tutto ciò porterà il mio obbligo in detta visita supplirà il signor canonico Mangini da me specialmente deputato, quale supplico V.S. Illustrissima colla solita sua bontà gradir in mia vece».

³⁰ LUI, *Andar in sinodo*, pp. 276-280.

berazione della Santa Sede – tuttavia ha una sua fondatezza se letta in una prospettiva storica. È chiaro già ai contemporanei l'effetto dirompente del procedimento e la netta cesura che opera rispetto alla situazione preesistente.

L'esito della controversia era stato preparato da mons. Tosio e dai reggenti asolani con indubbia abilità. Anzitutto conferendo il giuspatronato alla Repubblica, a cui viene riconosciuta la disponibilità di un beneficio abbastanza cospicuo e di una carica prelatizia da assegnare a proprio piacimento. Inoltre, grazie al tenore del privilegio arricchiano, laddove si postula una supposta commendata laica, Venezia è legittimata a definire la lite in quanto avente causa dall'autorità dell'Impero. Lo stato veneziano assume nel contesto del processo una duplice posizione: da un lato è titolare del diritto di nomina dell'arciprete, e quindi in certo modo parte in giudizio, dall'altro è il soggetto a cui spetta dirimere la causa. Come in fondo era da attendersi la Repubblica riconosce la legittimità delle rivendicazioni dell'arciprete e diffida la curia bresciana da ogni ulteriore interferenza. Il Tosio viene riconosciuto titolare di un'abbazia *nullius*, per usare le categorie del diritto canonico coevo (oggi si parlerebbe di prelatura territoriale), il cui territorio – almeno stando al disposto del diploma di Enrico VI – comprende dodici parrocchie già afferenti alla diocesi di Brescia, politicamente suddivise tra lo stato veneziano e il ducato di Mantova.

In sostanza viene ripreso con maggior forza il progetto del Marcelli di ampliare la giurisdizione asolana al di fuori del territorio della parrocchia. È appena il caso di osservare che un simile esito non avrebbe potuto in alcun modo trovare sostegno nella bolla di Giulio II, sia pure adottandone un'interpretazione estensiva. Di qui, come si è accennato, la necessità di corroborare questo documento indubbiamente genuino con mendaci prerogative di ascendenza imperiale. Per sottolineare la propria qualifica di ordinario diocesano Giovanni Battista Tosio associa nei documenti ufficiali al titolo di arciprete quello più prestigioso di abate, ricollegandosi in tal modo alla categoria dei cosiddetti abati secolari³¹. Non risulta peraltro che egli abbia ricevuto la benedizione abbaziale secondo le modalità indicate dal *Pontificale Romanum*³². Con la decisione del Pien Collegio l'autorità

³¹ Si trattava di una categoria di prelati che, pur non appartenendo ad ordini monastici, portavano il titolo di abate e ai quali, talvolta, erano riconosciute prerogative liturgiche e giurisdizionali connesse alla dignità abbaziale; cfr. P. PIAANTON, *Enciclopedia ecclesiastica*, 1, Venezia 1854, p. 21.

³² *Pontificale Romanum, Clementis VIII primum; nunc denuo Urbani VIII auctoritate recognitum*, Parigi 1683, pp. 125-163. L'utilizzo improprio del titolo abbaziale è rilevato anche dal Tomasi, ASDBs, Parrocchie mantovane, Asola, b. 7, f. 16rv.

del vescovo di Brescia su Asola viene definitivamente a eclissarsi. Anche la curia romana, per certi versi, viene scavalcata dalla presa di posizione della Serenissima. La cosa non sfugge al prevosto Tomasi che, in un eccesso di enfasi polemica, grida addirittura allo scisma³³.

Non sembra che sia stato sottolineato adeguatamente, sul fronte dell'ecclesiologia, il singolare approdo della controversia. L'accoglimento della prospettiva di cui si fa portavoce l'apocrifo documento imperiale, presuppone un accantonamento della visione di Chiesa incentrata sulla figura episcopale fatta propria dal concilio di Trento. Viceversa, la prelatura asolana come configurata a seguito della sentenza del 1697 assume un profilo giuridico di carattere arcaizzante, che alla lontana pare riproporre il modello medioevale delle chiese di fondazione imperiale. Qualche analogia sussiste anche con la condizione canonica delle cappelle palatine: anch'esse spesso esenti dall'assoggettamento alla giurisdizione episcopale. Come per tali realtà, inoltre, si ha una stretta dipendenza dal potere politico che esercita il diritto di patronato. Questa tipologia di chiese, del resto, era ben nota ai giudici del Collegio. Era lo *status* della basilica di San Marco, che era completamente sottratta alla giurisdizione del patriarca e il cui clero, capeggiato da un primicerio, dipendeva direttamente dal doge.

Il governo dell'abbazia nullius

L'intensa attività controversistica non esaurisce le energie di Giovanni Battista Tosio, il quale si dedica attivamente anche ai compiti di governo veri e propri. Come si è accennato, questo aspetto della sua biografia è stato piuttosto trascurato dagli storici. Si ritiene pertanto utile, al fine di dare almeno l'idea della varietà degli ambiti toccati, offrire una spigolatura degli atti più significativi del suo ministero. Il 10 febbraio 1678 mons. Tosio dà alle stampe l'elenco dei casi riservati, ossia dei peccati la cui assoluzione spetta unicamente a lui o ai suoi delegati: il vicario generale e il canonico penitenziere. È da rimarcare che si tratta di una prerogativa che le norme ecclesiastiche conferiscono ai vescovi o ai prelati a questi equiparati. Non a caso il decreto è pubblicato all'indomani della prima controversia soste-

³³ ASDBs, Parrocchie mantovane, Asola, b. 7, f. 16r. Va tuttavia osservato che il Tosio nei suoi atti ufficiali proclama sempre che l'abbazia *nullius* è immediatamente soggetta alla Santa Sede. Ciò sia per rimarcare l'indipendenza da qualsiasi autorità episcopale, sia per affermare – contro interpretazione malevole – la comunione con il pontefice.

nuta con successo contro il vescovo Zorzi. Forte di questo primo riconoscimento, il Tosio esige l'osservanza dell'atto non solo da parte del clero della collegiata di Asola, ma anche nelle parrocchie sulle quali vuole affermare la giurisdizione. Copia dei casi riservati dovrà quindi essere esposta nelle sagrestie delle varie chiese, in modo che parroci e confessori possano prenderne visione³⁴.

Nel 1686 promulga un'articolata normativa concernente i doveri dei sacerdoti e dei chierici a lui soggetti, rivendicando nell'intestazione del decreto i titoli che esprimono la sua giurisdizione: *Ioannes Baptista Tosio, abbas commendatarius perpetuus, Sanctae Sedis immediate subiectus, iudex ordinarius, arcipraesbiter Asulae*³⁵. Dispone che la celebrazione delle ore canoniche avvenga in forme tali che il culto divino sia incrementato nella cattedrale a onore di Dio e a esempio del popolo: «Sic enim est nostra firma voluntas, ut cultus divinus in haec nostra cathedrali collegiata magis, ac magis ad honorem Domini et exemplum populi augeatur». Raccomanda poi ai sacerdoti la partecipazione alle periodiche adunanze dedicate all'esame dei casi di coscienza, definito esercizio assai necessario: «tam necessarius exercitius». Ordina ai canonici incaricati della cura delle anime nella parrocchia di Asola di tenere le adunanze della dottrina cristiana, così che i fedeli siano adeguatamente nutriti del cibo divino: «ut populus fidelis divino pabulo nutriatur».

Una preoccupazione, quella della catechesi, che tornerà ancora nell'attività del prelado. Il decreto si sofferma anche sull'istruzione dei chierici, questione tanto più significativa in quanto la prelatura non disponeva di un seminario per la formazione dei candidati al sacerdozio. Salvo il caso della minoranza che poteva permettersi di studiare presso seminari o istituzioni consimili nelle città vicine, gli altri candidati non ricevevano che una preparazione piuttosto sommaria, condotta privatamente con l'aiuto di qualche sacerdote. Per poter accedere agli ordini sacri è prescritto lo studio del catechismo, l'obbligo di prestare servizio all'altare e di accostarsi regolarmente al sacramento della penitenza e all'eucarestia. A completamento della formazione liturgica, si richiede che i chierici conoscano adeguatamente anche il canto fermo, ossia il repertorio gregoriano: «Clerici ad sacros ordines promovendi sciant illam cantus modulationem quae vocatur cantus firmus».

³⁴ «Penes se, et in virtute sanctae obedientiae omnibus parochis nostrae iurisdictioni subiectis mandamus, ut habeant, et in sacristia palam expositos saepe legant, ne ignorance facultatis sibi concessae (excepto mortis articulo) fines in absolvendo egrediantur, quanto et regulares servare tenantur».

³⁵ ASDMn, Curia vescovile, Curia abbaziale di Asola, fald. D/22.

Nei rapporti col clero l'abate si misura con una serie di problemi di non facile soluzione. La neo costituita giurisdizione deve tra l'altro fare i conti con un'accoglienza non sempre benevola. Se ad Asola esisteva, sia pure in forme non così perentorie, una tradizione di autonomia legata alla collegiata, nelle parrocchie sottratte alla diocesi di Brescia il troncarsi del rapporto plurisecolare col vescovo non sempre è vissuto pacificamente. Più tenace, e destinata al successo, è l'opposizione del clero dei territori posti al di fuori della Repubblica di Venezia che, al termine di un complesso *iter* giuridico, passeranno alla diocesi di Mantova³⁶. All'interno dello stato veneto, invece, il prelato può contare sulla protezione degli organi di governo e, come documenta un episodio relativo alla borgata di San Vito, ricorre anche alla coercizione per piegare le resistenze³⁷.

Altri problemi sono invece la conseguenza della posizione in certo modo irrisolta in cui il Tosio viene a trovarsi rispetto al diritto canonico. In quanto privo dell'ordine episcopale gli è preclusa l'amministrazione dei sacramenti e la celebrazione dei riti riservati ai vescovi. Fra questi la consacrazione dei chierici, l'amministrazione delle cresime e la dedicazione delle chiese. Per ordinare i sacerdoti egli è costretto a ricorrere ai vescovi più vicini, rilasciando ai candidati apposite lettere dimissorie. Si tratta di un atto, previsto dalle leggi ecclesiastiche, con il quale un prelato autorizza il candidato a ricevere l'ordine sacro da un altro ordinario diocesano. Per quanto vari canonisti e anche talune diocesi muovessero obiezioni sull'esercizio di tale prerogativa da parte degli ecclesiastici di rango non vescovile, e il Tomasi non manca di rimarcarlo nel suo scritto³⁸, le dimissorie del Tosio vengono

³⁶ Il prevosto Tomasi, e lo afferma a chiare lettere, redige il suo implacabile atto di accusa contro mons. Tosio allo scopo di impedire che la sua parrocchia venga distaccata dalla diocesi di Brescia per passare all'abbazia di Asola: «ho compilato la presente informazione qual humilio à piedi di S. Santità, ben accertato, ch'impiegherà tutto il suo zelo, ed autorità Pontificia perché le Parrocchie, almen Mantovane, al più presto che sia possibile ritornino sotto l'antico, e ben amato lor Vescovato di Brescia; che è il fine per il quale così ho scritto» (ASDBs, Parrocchie mantovane, Asola, b. 7, f. 26v).

³⁷ C. GOZZI, *Raccolta di documenti per la storia patria od Effemeridi Storiche Patrie*, tomo 1, Mantova 2001, p. 74. Il Gozzi – cronista della prima metà del XIX secolo – narra che il Tosio assegna l'oratorio di s. Vito, storicamente appartenente al territorio di Castel Goffredo, alla parrocchia di Casaloldo. Di fronte alle resistenze oppostegli dal rettore della chiesa, l'abate reagisce con estrema energia: «benché il cappellano d'allora ricusasse d'obbedire (sembrandogli una procedura ingiusta e conseguentemente di nessun obbligo) trovandosi però senza appoggi e minciato delle carceri da monsignore d'Asola, si vidde nella dura necessità di adderire ad ogni novità».

³⁸ ASDBs, Parrocchie mantovane, Asola, b. 7, ff. 18r-21r.

accettate dai vescovi di Parma, Cremona e Reggio Emilia. Alcune ordinazioni sono poi officiate ad Asola da mons. Gregorio Civaelli, vescovo della piccola diocesi dalmata di Scardona³⁹. Nel corso del suo soggiorno nel 1699, il Civaelli amministra anche le cresime e, sempre su richiesta dell'abate, visita la chiesa parrocchiale di Casalmoro, consacrandone l'altare maggiore⁴⁰.

Nel 1702, invece, mons. Tosio officia in prima persona la benedizione della cappella annessa al transetto sinistro della cattedrale, costruita su iniziativa del canonico Giovanni Battista Redone e dedicata ai santi Ignazio di Loyola e Teresa d'Avila nonché al martire Innocenzo⁴¹. Questa fabbrica, per quanto voluta da altri, presenta tali collegamenti con la biografia, gli interessi, la personalità dello stesso abate che è difficile negare almeno una sua convinta approvazione o promozione dell'iniziativa. Anziutto è da sottolineare l'intitolazione al fondatore della Compagnia di Gesù, ossia dell'ordine presso il quale aveva trascorso gli anni della formazione clericale. Il Redone è a sua volta un convinto ammiratore dei gesuiti, tanto che nel 1696 presenta istanza al consiglio cittadino affinché la Compagnia possa stabilirsi ad Asola. Il canonico è in stretti rapporti anche con Ottaviano Tosio, padre di Giovanni Battista, venendo menzionato tra i legatari nel testamento di quest'ultimo, redatto nel 1686⁴². Si può dunque pensare che il programma iconografico della cappella sia espressione di un indirizzo devozionale condiviso dal Tosio. Il fastoso apparato decorativo dell'edificio, ricco di dipinti e stucchi, svolge il tema controriformistico dell'esaltazione

³⁹ ASDMn, Curia vescovile, Curia abbaziale di Asola, fald. H/7, lettera di mons. Tosio a Gregorio Civaelli affinché provveda a celebrare le cresime e alle ordinazioni dei chierici ad Asola. Il Civaelli, creato vescovo da Innocenzo XIII nel 1698, è il primo ad occupare la sede di Scardona dopo il ripristino della diocesi a seguito della liberazione del territorio dai Turchi da parte dei veneziani (1684). Il diritto di nomina alla sede dalmata, in riconoscimento dello sforzo militare sostenuto, era stato attribuito alla Repubblica di Venezia da papa Alessandro VIII (G. MORONI, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica da s. Pietro sino ai nostri giorni*, LXII, Venezia 1853, p. 304).

⁴⁰ La consacrazione è ricordata da un'epigrafe murata nella parete sinistra della chiesa, in prossimità dell'altare maggiore: ILLMUS, ET R. D.D. GREGORIUS CIVALELLI DEI GRA EPUS SCARDONENSIS DE MANDATO ILLMI, ET RMI D.D. IO. BAPTAE TOSIO ABB. COMDRY PERPET, ARC, ET ORDY ASULAE ECCLAM HANC OLIM BENEDAM ET ALTARE MAIUS CONSECRAVIT SUB VOCABULO S. STEPHANI PROTHOM ET HONORE S. S. M. M. QUIRICI, ET IULITTE ANNO DNI MDCXCIX DIE VI 7MBRIS.

⁴¹ Per questo edificio, oggetto di un recente intervento di restauro, si rimanda alla raccolta di studi contenuta nel volume: *La cappella Redone. Arte barocca e santità nella cattedrale di Asola*, Mantova 2023.

⁴² A. BIONDELLI, *La cappella Redone, i Gesuiti, e l'autonomica della Chiesa asolana: una storia di fede*, in *La cappella Redone*, p. 15.

dei santi. Gli episodi illustrati negli affreschi della cupola e delle pareti propongono ai fedeli un'interpretazione ben precisa delle biografie dei santi dedicatari. Di Ignazio e Teresa è sottolineata soprattutto la dimensione mistica e taumaturgica, mediante la rappresentazione di rapimenti estatici e clamorosi fatti miracolosi. Innocenzo invece è additato a modello di vita cristianamente eroica con la raffigurazione della distribuzione dei beni ai poveri e del suo martirio.

Culmine dell'attività di governo del prelado sono la visita pastorale e il sinodo; due iniziative che la sensibilità dell'epoca considerava altrettanti momenti irrinunciabili del ministero episcopale. Il 26 aprile 1699 mons. Tosio promulga il decreto di indizione della visita, prevista per il successivo mese di giugno. Redatto in lingua italiana, esso contiene le istruzioni inerenti il suo svolgimento⁴³. Annunciando di voler ispezionare le chiese, gli oratori e i luoghi pii, il visitatore raccomanda ai fedeli di «far oratione al Signore che si degni darci agiuto opportuno, perchè questa nostra azione riesca conforme al maggior servizio di S. D. M. Et acciochè la visita sii più giovevole a tutti, gli invitiamo a confessarsi e comunicarsi in quel tempo che dovrà seguire, che sarà nel principio del mese venturo di giugno. Il che facendo e pregando non solo per il bene di questa visita, ma anche per tutta la Chiesa universale».

Al clero, come è consuetudine in simili ricorrenze, viene chiesto di produrre copia della documentazione comprovante l'accesso agli ordini e la titolarità del beneficio detenuto. Inoltre si prescrive di informare il visitatore circa le varie chiese presenti nel territorio, presentando l'inventario delle suppellettili sacre e la descrizione delle varie festività oggetto di celebrazioni particolarmente solenni. Agli ufficiali delle confraternite e luoghi pii si ingiunge di presentare il quadro dei diritti e obblighi relativi a tali istituzioni. Le preoccupazioni di mons. Tosio sul piano dottrinale e morale si esprimono nella richiesta verso i sacerdoti di presentare la lista dei libri posseduti e di dare ragguaglio sulla presenza di pubblici peccatori, inconfessi, persone colpite da scomunica o da interdetto.

La documentazione archivistica relativa alla visita a noi pervenuta si rivela tuttavia piuttosto deludente, almeno se confrontata con le intenzioni che enuncia il decreto. Si tratta in effetti di sintetiche annotazioni concernenti per lo più gli arredi di spettanza degli edifici di culto, con l'indicazione degli interventi – generalmente di poco conto – da effettuare. Mancano in-

⁴³ ASDMn, Curia vescovile, Visite pastorali, Asola, visite pastorali 1674-1779, visita pastorale di Giovanni Battista Tosio, 1699.

vece indagini e prescrizioni relative all'esercizio della cura delle anime da parte del clero e testimonianze inerenti le condizioni del laicato. Un respiro più ampio assume la legislazione diocesana varata dall'abate. Anzitutto egli promulga il calendario liturgico proprio della Chiesa asolana in cui, accanto alla significativa espunzione della commemorazione dei santi vescovi della diocesi di Brescia, è prevista una specifica orazione per l'abate da recitarsi – in luogo di quella contemplata per il vescovo – durante i riti del Venerdì Santo⁴⁴. L'occasione in cui esplica con la massima solennità il suo ruolo di ordinario è però il sinodo diocesano.

Questo istituto viene in considerazione, relativamente alla vicenda di mons. Tosio, sotto due aspetti di eguale importanza. Da un lato, l'assise è l'occasione privilegiata per l'ordinario di riunire tutto il clero dipendente dalla sua giurisdizione. Dall'altro, attraverso le costituzioni sinodali, promulgate il 12 gennaio 1700, viene perseguita la concreta finalità di disciplinare il funzionamento della Chiesa locale alla luce della legislazione ecclesiastica generale⁴⁵. Ad Asola, poi, questa esigenza di riordino normativo è resa più acuta dalla necessità di intervenire su una diocesi di freschissima istituzione, sostituendo le decadute disposizioni dei vescovi bresciani. Stanti queste premesse, e in maniera del tutto conforme alla visione ecclesiale corrente nell'epoca, è ovvio che i chierici con i religiosi e le monache siano, in definitiva, i destinatari esclusivi delle norme. Il laicato, senza vedersi riconosciuta un'identità propria, al più viene chiamato

⁴⁴ ASDBs, Parrocchie mantovane, Asola, b. 7, ff. 22v-23r: «Ha fatto stampar calendarii, ne quali a dimostrare la total sua separazione dalla Chiesa Santa Bresciana, ha escluso l'offizio de santi vescovi di Brescia [...] nella feria VI in Parasceve, vi è quest'espressia rubrica. *Post Nomen Imperatoris, canitur Oratio pro Serenissimo Duce, et post Oratio pro Papa, illico dicitur, Oremus. Et pro Illustrissimo et Reverendissimo Domino Antistite Nostro Iohanne Baptista, ut Deus, et Dominus Noster, qui Divina Miseratione Dignitate Abbatialem numeris eius imposuit, benignitatis, suae illi gratiam largiatur, ne ponderis magnitudine appressus, humanae fragilitatis imbecillitate deficiat*, con l'orazione che siegue». Il Tomasi chiosa sarcastico: «Poteva però dispensarsi dal pensiero e dalla spesa di far stampar quest'Orazione poichè la Chiesa Pia Madre in questo medesimo giorno prega con propria Orazione per tutti li heretici e scismatici». Le ricerche compiute non hanno consentito di rintracciare il calendario liturgico citato dal prevosto.

⁴⁵ ASDMn, Curia vescovile, Curia abbaziale di Asola, fald. D/43 *Constitutiones ad usum Cleri Asulani et Dioecesis, quas Illustrissimus et Reverendissimus D. D. Io. Baptista Tosio Abbas Comendatarius perpetuus Archipresbiter et Ordinarius Asulae Iuris Patronatus Serenissimae Reipublicae Venetiarum in Dioecesana Synodo a se habita condidit, et promulgavit sub die 12 Ianuarii Anno 1700*. Le costituzioni del Tosio, come risulta da un'annotazione apposta al frontespizio, vennero confermate dal suo successore Agostino Brutti nel corso del sinodo celebrato da quest'ultimo.

in causa a proposito di alcuni specifici ambiti: i sacramenti della penitenza e del matrimonio, i doveri dei sacerdoti impegnanti nella cura delle anime verso i fedeli.

Le costituzioni offrono ai sacerdoti un prontuario di facile consultazione, utile per affrontare gli aspetti salienti del loro ministero. Non stupisce che non si impongano per una speciale originalità: al contrario si preoccupano di ricavare istruzioni concrete dalla legislazione generale della Chiesa, che a causa della sua complessità non era facilmente accessibile per larghi strati del clero. Molto frequente è il richiamo ai canoni tridentini e – in materia liturgica e sacramentale – alle norme contenute nel *Rituale* e nel *Messale Romano*. Un'altra fonte a cui si rimanda è il *Catechismo Romano*, efficace sintesi della dottrina cattolica edito per disposizione del concilio di Trento nel 1566. Numerose, inoltre, sono le prescrizioni desunte dalle deliberazioni dei concili provinciali e dagli *Acta Ecclesiae Mediolanensis*. Si tratta di una legislazione di carattere locale che ha larga fortuna presso i vescovi del XVII secolo e oltre, anche in virtù dell'autorevolezza di Carlo Borromeo, additato ancora in vita a modello ideale di vescovo⁴⁶. Alcune disposizioni rinviavano infine a specifici documenti della Santa Sede. In conclusione, questa sia pur sommaria elencazione delle fonti non lascia dubitare circa l'adesione di mons. Tosio agli indirizzi dogmatici e disciplinari della Chiesa post tridentina, così come interpretati dalla curia romana.

Non è questa la sede per una disamina della normativa in questione, ci accontentiamo di suggerire alcuni possibili spunti. La catechesi dei fedeli è affrontata dall'abate della costituzione terza, *De parochis curam animarum agentibus*⁴⁷. Le disposizioni hanno per oggetto sia l'insegnamento svolto a favore dei fedeli adulti e quello di carattere più elementare impartito ai fanciulli. Anziutto è da notare che i protagonisti dell'attività docente, almeno stando al tenore delle norme, sembrano essere esclusivamente i chierici. L'abate, oltre a raccomandare l'adozione di modi espositivi brevi e di facile comprensione, fornisce qualche indicazione generale sui contenuti da trasmettere. Propone una catechesi di tipo moraleggiante: che insegni cioè a evitare i vizi e praticare le virtù in vista della gloria cele-

⁴⁶ G. DE ROSA, *Gli atti delle visite pastorali fonti per la storia storico-religiosa*, in *Tempo religioso e tempo storico*, Roma 1987, pp. 65-66. Ancora negli ultimi anni del XIX secolo Giuseppe Sarto, il futuro san Pio X, si richiamerà espressamente al Borromeo nel dettare il regolamento del seminario di Mantova (S. SILIBERTI, *Una diocesi come apprendistato*, in *Giuseppe Sarto, vescovo di Mantova*, Milano 2014, pp. 211-212).

⁴⁷ ASDMn, Curia vescovile, Curia abbaziale di Asola, fald. D/44, f. 9r.

ste⁴⁸. E riguardo a tale aspetto è inevitabile il richiamo alla decorazione a stucco della cappella Redone, nella quale le virtù sono raffigurate in eleganti statue allegoriche. Ulteriore elemento di riflessione, se si vuole, circa il reale ispiratore di questo edificio. Passando al piano dottrinale, l'abate raccomanda di spiegare – traducendoli dal latino al volgare – il vangelo letto nella messa domenicale e passi del *Catechismo Romano*⁴⁹. Ai fanciulli, infine, prescrive siano trasmessi i rudimenti della fede, i doveri verso Dio e quelli verso i familiari⁵⁰.

Secondo il Tomasi nella materia catechistica mons. Tosio dà un'ulteriore prova della sua spregiudicatezza. Infatti, pubblica il testo in uso nella diocesi bresciana con l'intestazione a nome di «mons. illustrissimo e reverendissimo Giovanni Battista Tosio abbate», al posto dell'originaria dicitura che faceva riferimento al vescovo. Inoltre, il memoriale riporta un episodio di insofferenza verso l'autorità abbaziale emerso proprio a proposito della catechesi. Il fatto si verifica nella parrocchia di Acquafredda durante le lezioni impartite ai bambini. Interrogato sull'argomento del precetto festivo, uno dei ragazzi si rifiuta di affermare che tra le feste da osservare vi sono quelle «ordinate dal nostro abbate». Risponde invece richiamandosi alle solennità «ordinate dal nostro vescovo», senza cedere in alcun modo ai reiterati tentativi di correzione del parroco⁵¹. Possiamo immaginare l'imbarazzo o almeno lo sconcerto dei presenti. Non sappiamo con precisione la data in cui si colloca l'aneddoto; di certo, poiché il memoriale risale 1704, non si distanzia troppo dalle ricordate costituzioni sinodali.

Un'altra pagina di cronaca in cui affiorano orientamenti rinvenibili nelle costituzioni è la traslazione del corpo di sant'Innocenzo nella cappella Redone, decisa sin dal 1702 e solennemente officiata dall'abate il 20 giugno 1705⁵². Le reliquie attribuite al martire romano erano state donate alla co-

⁴⁸ ASDMn, Curia vescovile, Curia abbaziale di Asola, fald. D/44, f. 9r, par. 2: «annunciando eis cum brevitate et facilitate sermonis vitia, quae eos declinare et virtutes, quas lecatrī oporteat, ut penam aeternam evadere et caelestem gloriam consequi valeant». Il Tosio cita quasi alla lettera il decreto tridentino sulla predicazione (sessione V, decreto di riforma, cap. II).

⁴⁹ ASDMn, Curia vescovile, Curia abbaziale di Asola, fald. D/44, f. 9r, par. 2: «Id autem munus facile exequi poterunt vernacula lingua doctrinam Evangelii quod in missa lectum eo die fuerit, et Catechismi Romani explanando».

⁵⁰ ASDMn, Curia vescovile, Curia abbaziale di Asola, fald. D/44, f. 9r, par. 4; anche questa disposizione è strettamente dipendente dai canoni del concilio di Trento (sessione XXIV, decreto di riforma, cap. IV).

⁵¹ ASDBs, Parrocchie mantovane, Asola, b. 7, f. 23r-v.

⁵² E. AROLDI, M. MONTEVERDI, *La reliquia di sant'Innocenzo e la comunità di Asola, La cappella Redone*, p. 73.

munità di Asola nel 1692 dal capitano Claudio Galli. Prima della cerimonia è disposta la loro ricognizione, effettuata nel 1704 dal vicario generale Carlo Ravasio su mandato di mons. Tosio. Questa vicenda sembra tradurre in pratica una specifica norma sinodale nella quale, sotto pena di scomunica, l'abate vieta di esporre nuove reliquie alla venerazione dei fedeli senza aver prima ottenuto la sua vidimazione e autorizzazione «nisi prius signatae, et approbatae a nobis fuerint»⁵³. Una norma prudenziale che accompagna, e in certo modo contestualizza, il convinto sostegno al culto dei santi di cui la cappella Redone è testimonianza evidente.

Poco dopo questi fatti si conclude la vita di Giovanni Battista Tosio. Già il 30 settembre 1705 egli detta il proprio testamento dichiarandosi «languido e gravemente infermo». L'atto viene rogato dal notaio e futuro storico di Asola Ludovico Magini, che nelle sue *Historie* darà largo spazio – nei termini di un'incondizionata celebrazione – alle controversie sostenute con successo da mons. Tosio. Tra i vari lasciti troviamo un legato a favore del *causidico* Giovanni Giacomo Mazzi, a titolo di ringraziamento per l'attività da lui svolta: «per beneficio della cattedrale di Asola nella longa dispendiosa lite, et anche dopo». Si tratta con ogni evidenza del legale che aveva assistito l'abate durante il complesso procedimento concluso nel 1697, da identificarsi – verosimilmente – con il giureconsulto menzionato tra i compilatori alle leggi della Repubblica di Venezia tra Seicento e Settecento⁵⁴. La morte del prelado giunge il 2 ottobre 1705; egli viene tumulato due giorni dopo ai piedi dell'altare del Santissimo Sacramento, posto nel transetto di destra della cattedrale. Con un certo ritardo, nel 1724, i nipoti fanno collocare un'epigrafe marmorea nella quale si ricorda l'impegno anche economico profuso dall'abate per il bene della patria e la tutela dei diritti della Chiesa⁵⁵.

⁵³ ASDMn, Curia vescovile, curia abbaziale di Asola, fald. D/44, f. 26r, par. 24. La disposizione è inserita nella costituzione dodicesima: *De veneratione ecclesiis exhibenda*.

⁵⁴ Il Tosio ordina agli eredi di corrispondere a favore del Mazzi «una bacina d'argento di peso d'onze trenta». (ASBs, fondo Avogadro del Giglio-Tosio, testamento di Giovanni Battista Tosio, notaio Ludovico Mangini). Su Giovanni Carlo Mazzi, cfr. V. SANDI, *Principi di storia civile della Repubblica di Venezia dalla sua fondazione all'anno di N.S. 1700*, II, Venezia 1756, p. 1033; G. CADORIN, *Degli Archivi veneti generali*, Venezia 1847, p. 18.

⁵⁵ IO. BAPTISTAE TOSIO S. ASUL. ECCL. ABB. COMM. ET ORDIN. QUI VIVENS UT PATRIAE DECUS ET IURA ECCLES. REDIMERET NEC SIBI: NEC AURO: NEC QUIETI PEPERCIT PIETAS NEPOTUM POSUIT ANNO DOMINI MDCXXIV AETATIS SUAE LXVII OB. VERO DIE II OCT. MDCCV. Il giorno del decesso di mons. Tosio è indicato nel 2 ottobre 1705 anche nel registro dei defunti della parrocchia di Asola, mentre la tumulazione risulta effettuata il successivo giorno 4; APA, Registro dei morti, B, (1689-1754), f. 100v.

Una figura identitaria

È ora possibile tentare una sintesi dei principali aspetti passati in rassegna. Se alcuni dei fatti esaminati confermano valutazioni su mons. Tosio ormai consolidate, altri paiono suggerire qualche puntualizzazione. Come si è detto la dimensione controversistica è stata abbondantemente indagata. La determinazione e l'abilità con le quali il Tosio agisce in giudizio non deve però indurre a sottovalutare l'importanza delle circostanze nelle quali egli opera. Prescindendo dalle cause intentate dal suo predecessore, già dagli inizi del XVI secolo il rapporto tra la diocesi di Brescia e la collegiata si era almeno parzialmente allentato, sia pure con alterne fasi di riavvicinamento. Insomma la rottura perseguita dal Tosio non costituisce un fatto senza precedenti, semmai è più corretto affermare che il prelato conduce a esiti estremi una vicenda le cui premesse erano state poste diverso tempo prima.

Indubbio, anche per i decenni a venire, è il peso delle scelte operate dall'abate nel campo del rapporto tra la Chiesa asolana e le istituzioni politiche. Si deve sostanzialmente a lui l'indissolubile legame tra le fortune della prelatura e la protezione della Serenissima⁵⁶. Nell'immediato questa opzione è probabilmente uno degli elementi di maggior peso ai fini dello strappo operato nei confronti dell'episcopato bresciano. Tale strategia, che aveva intenzionalmente escluso la Santa Sede dalla definizione dello *status* dell'arcipretura di Asola, non è però priva di conseguenze negative. Con la morte del Tosio si apre un lungo periodo di sede vacante, la cui ragione ultima è proprio il mancato coinvolgimento della curia romana. Se a Venezia il riferimento al preteso *ius regio*, ossia all'autorità imperiale, aveva appianato ogni dubbio, con Roma la posizione canonica dell'abbazia era ancora tutta da chiarire, così come non era intervenuto alcun riconoscimento pontificio del giuspatronato a favore dello stato. È allora del tutto naturale che l'elezione del successore di mons. Tosio venga subordinata ad una soddisfacente definizione di questi aspetti.

La vertenza giunge a una composizione solo nel 1722, con la nomina di mons. Agostino Brutti. L'elezione di quest'ultimo è preceduta dalla promulgazione della bolla *Cum itaque* con la quale Innocenzo XIII riconosce finalmente legittimità canonica all'abbazia di Asola, puntualizza le preroga-

⁵⁶ Appare dunque quasi scontato che con la cessazione della Repubblica di Venezia la prelatura perda – per così dire – la propria ragion d'essere e, dopo le incertezze del periodo napoleonico, venga infine soppressa nel quadro del riassetto ecclesiale operato da Pio VII con la bolla *De salute Dominici gregis* (1818).

tive del titolare e conferma il diritto di presentazione a favore della Repubblica⁵⁷. Al contempo la procedura di designazione viene strutturata in modo da lasciare al pontefice l'ultima parola nella scelta dell'abate. Nel 1772 il trattatista veneziano Vettore Sandi così riassume l'intesa raggiunta con la Santa Sede: «Morto il Tosio nell'anno 1705, sorsero contese con la curia romana. Ricusava ella di riconoscere questo giuspadronato pubblico veneziano; nè può occultarsi, che non ne abbian fomentato il dissidio li vescovi bresciani. [...]. Finalmente il papa Innocenzio XIII si persuadè dover restituir Asola nelle sue prerogative di abbazia con diocesi separata, con separato territorio, e di giuspadronato pubblico, essendo per agevolare un desiderato accomodamento discesa la Repubblica a proporre nei casi la nomina di tre al papa de' quali uno fosse da lui prescelto: nomina, la quale premettendole stride col mezzo de' rappresentanti di Brescia, e di Salò, onde nella cancellaria ducal veneziana si diano in nota li candidati, e previe le informazioni prese dal magistrato sopra monasterj intorno la qualità di ogn'uno, li tre da nominarsi si scelgono dalla pluralità dei suffragi del Senato»⁵⁸.

Un altro problema che caratterizza il governo di mons. Tosio è la carenza del potere d'ordine, una limitazione peraltro ben chiara all'interessato e ai suoi detrattori come si è avuto modo di vedere. Dotato di solida preparazione canonistica e forte di una consolidata esperienza presso la curia papale, mons. Brutti affronta la questione sin da quando viene investito della prelatura. In un primo momento si preoccupa di ottenere da Roma il riconoscimento ufficiale del titolo abbaziale e di ricevere con tutte le solennità del caso la prescritta benedizione; successivamente viene ordinato anche vescovo di Cidonia *in partibus infidelium*⁵⁹. Senza essere elevata a sede episcopale vera e propria, Asola è così affidata ad un vescovo pienamente capace di porre in essere gli atti sacramentali riservati a questo grado dell'ordine sacro. Viene meno così la necessità di ricorrere al discusso strumento delle dimissorie per provvedere alla consacrazione dei sacerdoti.

Valutazioni solo apparentemente più lineari paiono suggerire, considerati nel loro complesso, gli atti di ministero. Pur nelle dimensioni minuscole

⁵⁷ BESUTTI, *I prelati*, p. 39.

⁵⁸ V. SANDI, *Principi di storia civile della Repubblica di Venezia*, III, Venezia 1772, pp. 293-294.

⁵⁹ La benedizione abbaziale di mons. Brutti viene celebrata l'11 luglio 1723 da mons. Daniele Dolfen, mentre il 28 novembre 1728 il patriarca Marco Gradenigo lo consacra vescovo; A. LUI, *Tirocinio di un vescovo. I doveri del clero nei decreti sinodali di mons. Agostino Brutti*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XXII, 1-4 (2017), pp. 451-455.

della circoscrizione abbaziale – che però non erano del tutto inusuali nel contesto dell'epoca – il Tosio compie un'azione abbastanza varia. Gli strumenti attraverso i quali si esprime l'azione degli ordinari diocesani contemporanei sono da lui padroneggiati con piglio e prospettive davvero episcopali. Nè è corretto affermare che l'abate si interessa ai soli provvedimenti strettamente giurisdizionali o amministrativi. Anzi, affronta questioni che pure saremmo tentati di sospettare lontane dalla sua sensibilità: la formazione del clero, gli studi dei chierici, l'istruzione religiosa dei fedeli, la disciplina dei sacramenti. È semmai difficile farsi un'idea circa le reali motivazioni di questa attività. Ci si può chiedere infatti se egli sia mosso da effettive – o quanto meno percepite come tali – esigenze di promozione e regolamentazione della vita religiosa, oppure se i decreti, le visite e il sinodo siano principalmente occasioni per ribadire la propria autorità. Quali che siano le ragioni profonde dell'azione esplicita, si può concludere che agli occhi del Tosio il rango prelatizio in sé considerato non costituisce un fine, ma piuttosto un mezzo. La dignità abbaziale, intesa come fonte di prestigio e magari come sistemazione remunerativa, sembra interessargli meno che come titolo idoneo per esercitare un effettivo potere di governo.

La personalità vigorosa di mons. Tosio lascia nella storia di Asola un'impronta molto forte. I suoi successi, per quanto meno assoluti di quanto appaia agli occhi dei contemporanei, sono considerati motivo di vanto anche per la comunità civile. Del resto i deputati pubblici appoggiano senza riserve le cause intentate contro la curia di Brescia, contribuendo pure alla copertura dei relativi oneri finanziari. Alla notizia della sentenza del Pien Collegio si svolgono ad Asola solenni festeggiamenti che includono cerimonie religiose di ringraziamento e pubbliche manifestazioni di gioia⁶⁰. Sarà certo stata la soddisfazione per un riconoscimento che lusingava il ceto dirigente locale, di cui i Tosio erano membri, ma è probabile che il compiacimento dei reggenti pubblici abbia avuto anche motivazioni un po' più articolate.

A Seicento inoltrato è del tutto palese che il modello di sviluppo su cui finora poggiava la vita sociale ed economia asolana non è più attuale. Il progressivo disimpegno del governo nei confronti della piazzaforte – anche in termini di investimenti – è ormai un fatto compiuto, e d'altro canto la produzione agricola e la consistenza demografica stentano a recuperare i livelli antecedenti la peste del 1630. Stante un simile quadro generale, non è da escludere che la creazione di un'autonoma giurisdizione ecclesiastica

⁶⁰ MANGINI, *Dell'Historie*, p. 267.

venga salutata con favore in vista dei concreti vantaggi che possono derivarvi. Vantaggi che in prima battuta consistono in una serie di benefici (canonicati, cappellanie, prebende parrocchiali) sottratti alla disponibilità del vescovo di Brescia e quindi assegnabili sulla base di valutazioni da compiersi *in loco*. In una visione più ampia in tutto quell'indotto innescato dalla presenza di una curia diocesana. Si pensi ad esempio all'occasione rappresentata dall'apertura di scuole destinate alla formazione dei chierici, ma alle quali non è precluso l'accesso ai laici. Esse potrebbero costituire un elemento d'attrazione per il territorio circostante, nel quale peraltro mancano in questa epoca istituzioni educative di una qualche consistenza. Non sembra perciò casuale che a partire dagli anni di mons. Tosio vengano presi in esame svariati progetti in tal senso: dall'istituzione di un collegio gesuitico vagheggiata dal canonico Redone, alle trattative intavolate nel 1704 dai deputati pubblici per la venuta ad Asola dei Teatini⁶¹. Insomma, al di là di una mera questione onorifica, si ha la sensazione che la classe dirigente colga lucidamente nella svolta impressa dall'abate Tosio le premesse per l'adozione di un nuovo modello di sviluppo, nel quale l'istituzione ecclesiastica assume un ruolo fondamentale.

Resta da dire dell'inquadramento che il personaggio riceve nella storiografia locale. Il prelato è frequentemente ricordato anche dagli storici ottocenteschi espressione delle comunità in cui i suoi disegni avevano suscitato tenace opposizione. Le loro pagine serbano ancora più di uno spunto risentito contro di lui, additato a interprete per antonomasia degli intrighi della Serenissima e delle ambizioni della nobiltà di Asola⁶². Di questo orientamento, come si è visto in apertura, si coglierà un'eco anche negli scritti del Guerrini. Tutt'altro tono si riscontra nella memorialistica di parte asolana, densa di elogi sperticati. È ovvio del resto che i risultati conseguiti da mons. Tosio lusinghino l'orgoglio cittadino. Ma dietro le valutazioni di un cultore delle glorie patrie di indirizzo sostanzialmente laico come Domenico Bernoni vi è forse altro.

I profondi mutamenti che caratterizzano il XIX secolo – la fine dello stato veneziano con il passaggio all'Austria, l'ingresso della provincia di Mantova e sul piano ecclesiale la soppressione e lo smembramento della

⁶¹ MANGINI, *Dell'Historie*, p. 291: «Si discorse in consiglio d'introdur nella piazza, col *placet* del principe, la religion de' teatini per educar gli figlioli et allevarli nel santo timor di Dio».

⁶² G.B. CASNIGHI, *Raccolta di memorie e documenti risguardanti i tre paesi di Acquaneгра, Barbasso e Medole nel Mantovano*, Brescia 1860, pp. 90-91; GOZZI, *Raccolta di documenti*, pp. 75, 98.

prelatura – mettono in discussione il consolidato rapporto tra la cittadina e le grandi istituzioni politiche e religiose, con esiti non sempre percepiti come soddisfacenti. In questo contesto si comprende bene come l'abate Giovanni Battista Tosio non resti confinato nel campo ristretto degli studi ecclesiastici, ma finisca per evocare un'epoca considerata aurea e al contempo divenga figura altamente rappresentativa – iconica per così dire – dell'identità municipale e della sua salvaguardia⁶³.

⁶³ D. BERNONI, *Notizie biografiche dei ragguardevoli Asolani*, Oneglia 1863, p. 211: «Egli della regal sua sposa chiesa infranse i ceppi di schiava»; D. BERNONI, *Le vicende di Asola*, Roma 1876, pp. 164-168. È singolare che il Tosio compaia come personaggio di contorno in un *Racconto storico rilevato da le Cronache Asolane* ambientato nel 1658 (E.T. ROSSETTI, *Cuore Spezzato*, Mantova 1897). Peraltro, nell'anno in cui si svolge l'intreccio storico-sentimentale egli non era ancora arciprete, né tanto meno era cinquantenne. Evidentemente, nel mettere in scena una vicenda asolana del XVII secolo, l'autore non ha voluto rinunciare a inserirvi – a costo di qualche forzatura – la figura ecclesiastica più prestigiosa.

L'Archivio parrocchiale di Lovere

Nel 2020 è stato portato a termine il riordinamento dell'Archivio parrocchiale di Lovere. L'opera era stata iniziata nel 2014 dall'indimenticato prof. Antonio Iannone, su richiesta del prevosto mons. Giacomo Bulgari, con l'ausilio dell'Archivio storico diocesano di Brescia. Il lavoro era urgente per necessità di ufficio e auspicato dagli studiosi, che chiedevano di accedere all'Archivio per ricerche storiche. L'attuale prevosto mons. Alessandro Camadini ha preso in carico la continuazione dell'intervento, al fine di portarlo a termine. Il personale dell'Archivio diocesano per gli archivi parrocchiali (don M. Trebeschi e don M. Baresi), interpellato, ha ripreso il lavoro e ha provveduto direttamente al riordinamento e all'inventariazione, con interventi periodici, in circa due anni. L'opera è stata realizzata con il contributo del Comune, a cui va il più vivo ringraziamento.

L'Archivio parrocchiale, precedentemente collocato in alcune stanze del palazzo Bazzini, nell'ala dirimpetto alla chiesa di Santa Maria in Valvendra, è stato trasferito in un locale più adatto, attiguo all'ufficio parrocchiale e all'abitazione del parroco, facilitando così la sistemazione, la custodia e l'utilizzo dei documenti. Il materiale archivistico è stato trovato in condizioni discrete e con i segni di precedenti interventi lacunosi di riordinamento. Negli atti della visita pastorale del vescovo mons. Giacinto Tredici a Lovere, 12-13 novembre 1938, si trova un elenco dei documenti in 155 unità, «Inventario dell'Archivio parrocchiale di Lovere», non più corrispondente allo stato in cui si trovava l'Archivio all'inizio dell'attuale riordino, perché, nella seconda metà del Novecento, si era andato accumulando nuovo materiale documentario. Inoltre, frequentatori e qualche improvvisato volonteroso avevano tentato qualche riordinamento sui documenti aggiunti, mischiandoli ai precedenti, ma senza un progetto complessivo, con il risultato di ulteriore disordine e scompaginamento.

L'intervento di risistemazione attuale è consistito nel prendere visione di tutta la documentazione storica, compilando una prima schedatura sommaria dei registri, fascicoli e buste, per procedere poi alla divisione delle

carte per titoli e serie, collocandole nei distinti fondi corrispondenti alle istituzioni che le hanno prodotte: la parrocchia, la fabbriceria, il beneficio, il collegio Cesare Battisti, la cooperativa di cultura Bonomelli. L'Archivio parrocchiale comprende questi fondi, che non dipendono tutti dal parroco; perciò, esso risulta come un complesso di piccoli archivi e non si identifica con l'Archivio della parrocchia, ma lo contiene come una parte.

Per la divisione dell'Archivio in fondi, titoli e serie, si sono tenute presenti le indicazioni della normativa diocesana sugli archivi parrocchiali¹, operando alcuni accomodamenti, relativamente alla divisione in fondi, ritenuti necessari secondo gli studi attuali in materia archivistica. Stabiliti il riordinamento e la schedatura definitiva, si è proceduto alla redazione all'inventario, secondo l'applicativo CEI-Ar, Progetto archivi storici ecclesiastici, provvisto dall'Ufficio nazionale della Conferenza Episcopale Italiana per i beni archivistici; l'inventario è depositato presso la parrocchia, l'Archivio storico diocesano di Brescia e l'Ufficio Nazionale dei beni culturali della CEI a Roma. È una semplice coincidenza che quest'opera sia stata conclusa proprio nel quinto centenario della consacrazione della chiesa di Santa Maria in Valvendra (2 agosto 1520)². Chi ha svolto il lavoro non conosceva questa circostanza; piace, tuttavia, pensare che questa memoria sia come un felice auspicio per il buon mantenimento e fecondo utilizzo dei documenti parrocchiali, per nuovi approfondimenti storici. Giova osservare, infine, che l'epidemia di Covid 19, non ha intralciato il lavoro, perché, all'inizio del 2020, anno di espansione del morbo, esso era ormai giunto alle rifiniture informatiche dell'inventariazione.

L'Archivio parrocchiale di Lovere riordinato riprende così la sua efficienza amministrativa ecclesiastica ed è costituito nel suo valore culturale, che investe l'aspetto religioso e civile, poiché la documentazione testimonia la vita di una comunità, che si esprime in varie condizioni, religiose, sociali, culturali, assistenziali, formative, demografiche, sociali ed economiche.

Che cosa si trova nell'Archivio parrocchiale di Lovere? Ne diamo qui un resoconto, non con l'intento di fornire semplicemente qualche nota aneddotica isolata di cronaca della storia loverese, che pur suscita comprensibile curiosità, ma per evidenziare i tratti caratteristici della fisionomia istituzionale della parrocchia, nel suo complesso, lungo i secoli.

¹ Curia diocesana di Brescia, *Vadmecum. B. C. E. Beni culturali ecclesiastici*, Brescia 1982, pp. 97-103.

² G. CONTI, *Cronologia di Lovere*, Clusone 2002, p. 55. Non si è trovato il documento della consacrazione nell'Archivio parrocchiale.

Il fondo della parrocchia

Il fondo principale dell'Archivio parrocchiale è quello della parrocchia, l'istituzione che il parroco amministra nella sua realtà spirituale e materiale. Vi si trovano, in primo luogo, i libri delle anime, che rappresentano la base documentaria da cui si sono sviluppati gli archivi parrocchiali. Esso risulta articolato in fondi, titoli e sezioni variamente organizzati.

1.1. L'ANAGRAFE

La compilazione dei registri anagrafici o, meglio, dei libri delle anime, fu ordinata dal concilio di Trento (1545-1563), a partire da quelli del matrimonio: questi furono istituiti per risolvere il problema dei cosiddetti matrimoni clandestini. Sino ad allora non c'era registrazione scritta dei contratti matrimoniali, per cui non esisteva una testimonianza pubblica: il matrimonio avveniva davanti al notaio o al parroco, in famiglia o semplicemente in modo clandestino, con promessa reciproca tra i due contraenti. In tal modo, era facile passare dall'affermazione dell'esistenza di un matrimonio alla sua negazione, perché non c'era prova scritta obbligatoria; ciò che in effetti si verificava, con seguito di liti tra i coniugi e tra le famiglie e conseguenze peggiori di figli abbandonati. Il decreto del concilio di Trento, «Tametsi» (1563), stabilì la celebrazione del matrimonio davanti al parroco, con dei testimoni e la registrazione su un apposito libro, con le firme dei contraenti, dei testimoni e del parroco. Il matrimonio doveva essere preceduto dalle pubblicazioni in chiesa, in modo da interessare tutta la comunità all'avvenimento; quindi, esso cessava di essere un affare privato o clandestino.

Inoltre, il concilio vietò che avvenissero matrimoni tra figliocci/e e padrini/madrine, a causa della parentela spirituale («cognatio spiritualis»): occorreva, quindi, conservare atti scritti dei battesimi in un apposito registro, con i nomi dei padrini, accanto ai nomi dei battezzati. Al momento del matrimonio si doveva produrre l'atto di battesimo, dal quale risultava l'eventuale parentela spirituale tra i nubendi. Sorse così l'obbligo, per i parroci, di tenere anche i registri dei battesimi, ai quali si aggiunsero quelli della cresima, degli stati delle anime e dei morti (1614). La registrazione, quindi, non era semplicemente un atto statistico, ma un atto di ordinamento ecclesiastico e di controllo pastorale.

A Lovere la registrazione dei matrimoni inizia il 15 luglio 1564, durante il governo del prevosto don Giorgio Celeri. Il registro dei battesimi era già

stato iniziato dal 1561, da don Girolamo Pace³. I primi matrimoni sono registrati nello stesso primo libro dei battesimi e proseguono in registri separati dal 1606⁴. I registri dei defunti iniziano dal 1695. Secondo le norme canoniche dovevano iniziare dal 1614: non è noto se, precedentemente al 1695, ci fosse registrazione dei morti a Lovere, e se i relativi libri siano andati perduti⁵.

Dal 1815 al 1865 è presente una doppia registrazione anagrafica, perché il parroco, in questo periodo, per decreto del governo asburgico, aveva il compito di ufficiale civile nell'anagrafe. Perciò, per quest'epoca, in Archivio parrocchiale, sono disponibili i registri tradizionali ecclesiastici di anagrafe e i corrispondenti registri civili (quelli dei battesimi sono chiamati registri dei nati). Questi registri sono prestampati con appositi moduli, in modo da riportare dati omogenei e completi dei soggetti, relativamente all'identità, alla parentela, allo stato delle persone, ai mestieri, alle cause di morte e altre annotazioni.

La registrazione anagrafica parrocchiale costituisce per tre secoli, in Italia, l'unico riferimento per la certificazione anagrafica sistematica delle popolazioni. Le parrocchie venivano richieste di dati personali degli individui da parte di autorità pubbliche e da privati, per esigenze civili, sociali, militari, notarili. Ciò fino al 1865, quando lo Stato italiano intraprese la registrazione anagrafica propria. Dai registri dei morti di Lovere risulta che i defunti venivano seppelliti, nei secoli precedenti all'Ottocento, nel cimitero parrocchiale di San Giorgio. Il 6 aprile 1810, per facoltà e delegazione del vescovo di Brescia, il prevosto Rusticiano Barboglio benedisse il nuovo cimitero, «il Campo santo», situato fuori dal nucleo abitato, in luogo lontano e incomodo. Negli atti successivi, il luogo, viene chiamato «Cimitero nuovo». Si ottemperavano così le disposizioni napoleoniche dell'editto di Saint Cloud (1804), che imponeva le sepolture fuori dalle mura cittadine⁶.

I registri permettono di rilevare molti dati demografici sulla natalità, nuzialità e mortalità in varie epoche, sulla sopravvivenza dei neonati, l'età dei matrimoni, i componenti delle famiglie, il padrino, i mestieri, le malattie, le cause di morte. Si conosce la mortalità nei gli anni del colera del

³ Archivio parrocchiale di Lovere (APL), Fondo parrocchia (FP), I. Battesimi, b. 1, n. 1, «Libro de' battezzati sotto il governo del rev.mo signor don Girolamo Pace prevosto di Lovere» (1569-1585).

⁴ APL, FP, I. Matrimoni, b. 6, n. 1, Registro dei matrimoni (1564-1582).

⁵ APL, FP, I. Morti, b. 10, n. 1, «Libro dei defunti dall'anno 1695 all'anno 1719».

⁶ *Ibidem*, b. 11, n. 5, «Libro delli defunti dall'anno 1807 sino all'anno 1836».

1836 e 1855. Il 3 luglio 1836 si cominciano a registrare i morti di epidemia a Lovere⁷. Le vittime del colera, nel 1836, furono 59, su un totale di 174 morti nell'anno. Nel 1835 c'erano stati 72 morti. I giorni in cui si fecero più funerali, per vittime di colera, furono il 16 luglio, con 7 funerali; il 18 luglio, 8 funerali. Altre cause di morte, in quell'anno, furono: febbre tifoidea, verminazione, apostema al capo (parecchi casi), apoplezia, tisi polmonare, pellagra, parto laborioso (5 casi), decrepitezza (86 anni; 2 casi: i morti più longevi). Di norma i morti erano 70-80 all'anno. Anche nel 1855 il colera tornò a colpire. In quest'anno la mortalità cominciò il 25 luglio e terminò il 20 settembre. I morti del 1855 per epidemia furono 45, su un totale di 138. Nell'anno precedente i morti erano stati 70⁸.

Nel titolo dell'Anagrafe sono importanti anche i registi degli stati delle anime. Il parroco, dopo Pasqua, eseguiva la benedizione delle famiglie e riportava in un registro lo stato di ciascuna, i nomi dei componenti con relativi dati anagrafici, il mestiere, il soprannome e la segnatura, per ciascun membro, della avvenuta ricezione della cresima e comunione, con due «c», lettera iniziale dei due sacramenti. Ma non sempre i parroci erano del tutto diligenti a riportare i dati completi: più comunemente si limitavano ai dati anagrafici. In questa serie degli stati d'anime vi è anche un registretto, che ha un contenuto particolare, evidenziato dal titolo: «Nota delle famiglie, che hanno traffico o sia negozio etc. di Lovere, fatta da noi sottoscritti, in obediencia al proclama dell'Illustrissimo et Eccellentissimo signor Vincenzo Gradenigo IV, capitano vice podestà di Bergamo, del dì 14 gennaro 1739 a tenore del suddetto proclama»⁹.

La nota riporta i nomi di 70 capifamiglia, con relativa parentela, per complessive circa 410 persone, che sono impiegati in arti e mestieri, fabbriche e commercio. Di alcune famiglie si cita l'autorizzazione di Venezia all'apertura dell'attività commerciale: qualche famiglia esercita anche due attività. Sono presenti i seguenti mestieri e commerci: fabbriche di panni 13, fabbriche di calce 12 (una ha bottega di «scudelle di terra»); venditori di vino 7; trafficanti di biade 7; botteghe di merci (chiamate così genericamente) 6; osti 5 (anche con alloggio); prestina 5; fabbriche di pellami 4;

⁷ APL, FP, I. Atti civili di morte, b. 18, n. 1, «Registro de morti dal 1816 sino a tutto il 1836».

⁸ *Ibidem*, b. 18, n. 2, «Libro degli atti di morte dal 1837 al 1856».

⁹ APL, FP, I. Stati d'anime, b. 19, n. 1, «Prevosto Fieschi. Lovere, censimento delle famiglie, anno 1739». Gli incaricati del censimento si sottoscrivono: Tommaso Fieschi, prevosto vicario foraneo di Lovere, Giovanni Grossi, Paolo Cottinelli, Giovanni Zenino, tre sindaci deputati, il notaio Alfonso Bazzini, 27 aprile 1739.

botteghe di salumi 2; spezieria (vendita di medicinali) e drogheria 2; solo spezieria 2; sarti 2; calzolai 2; vendite di grassine (carni grasse) 2, di tabacco e acquavite 1, di farina di melga (saggina) 1. La percentuale tra gli esercenti e il numero degli abitanti (1.864 nel 1736, secondo la visita del card. Querini)¹⁰, è di circa il 22 per cento.

Il registro mostra, quindi, che, nel 1739, il paese aveva un accentuato carattere commerciale. Ecco qualche esempio di descrizione dei commercianti: «Bartolameo Palazzolo quondam Giuseppe con moglie, con tre figli maschi e due femine. Casa propria con agravi. Oste. Giorgio altro suo figlio separato, con moglie et una fanciulla. Casa affitto. Prestino»; «Carlo Masuchelli con un fratello. Con moglie e quattro figlie, casa propria, con agravio. Oste, e negozio de pelami. Investitura del Serenissimo Prencipe. Casa del negozio affitto»; «Pietro e Giacomo fratelli Galini, con un altro fratello ecclesiastico, con due altri nepoti et una nepote, con la madre vedova, con un nepote amogliato, moglie vivente, con una figlia. Casa propria. Fabbrica panni».

Pima e dopo questo censimento del 1739 non esistono registri degli stati d'anime dei secoli XVII e XVIII. Ci sono vari registi, invece, dell'Ottocento, in tutto 16, dal 1823 al 1875, che riportano solo l'elenco delle famiglie, con rispettivi componenti e dati anagrafici, senza ulteriori dati sullo stato delle persine e sulla ricezione dei sacramenti¹¹. Non si conosce se la serie, riguardo ai secoli precedenti, sia lacunosa per scomparsa di registri o per mancata registrazione dei parroci. Nel registro del 1828 le famiglie sono 302, con l'elenco dei componenti di ognuna e delle loro date di nascita. Qui si è indugiato nella descrizione dell'anagrafe, perché questo titolo è il più consultato dai ricercatori.

1.2. LE AUTORITÀ ECCLESIASTICHE

Un altro titolo riguarda le *Autorità ecclesiastiche*. Era dovere del parroco conservare le lettere e i decreti delle autorità, in specie delle visite pastorali dei vescovi di Brescia. Il concilio di Trento aveva stabilito che i vescovi visitassero le loro diocesi frequentemente. Essi, passando nelle parrocchie, dovevano verificare lo stato delle stesse e le attività, documentare l'ispezione con appositi verbali, emanare i decreti per la buona tenuta delle chiese e degli arredi, per l'amministrazione dei sacramenti e per l'istruzione religiosa e la vita mo-

¹⁰ Archivio storico diocesano Brescia, Visite pastorali, 127, c. 141.

¹¹ APL, FP, I. Stati d'anime, bb. 19-20.

rale della popolazione. Il materiale relativo alle autorità ecclesiastiche, nell'Archivio di Lovere, comprende: documenti dei papi (1834-1910) e dei vescovi (1580-1910), gli atti delle visite pastorali, la corrispondenza, ordini, circolari, notificazioni per concorsi alle parrocchie vacanti e altri atti¹².

In un registro «Index decretorum qua in libro habentur» (1581) sono contenuti i decreti della visita di san Carlo a Lovere e nelle parrocchie della vicaria: Pisogne, Fraine, Toline, Sonvico, Grignaghe, Bossico, Qualino, Bránico, Flacanico, Corti, Volpino. I decreti dei vescovi sono incompleti; si tratta di copie autentiche di atti, i cui originali sono conservati presso l'Archivio diocesano di Brescia. Dalle relazioni delle visite e dai decreti si desumono molti particolari sulla realtà parrocchiale di Lovere: le chiese e gli altari, il clero, le confraternite e le associazioni, le devozioni. Talvolta sono riportati anche i nomi dei maestri, delle ostetriche, che dovevano essere ben istruite per amministrare il battesimo ai neonati in pericolo di vita. Lo stato della parrocchia era descritto soprattutto in una relazione del parroco, compilata secondo un questionario distribuito alle parrocchie, dalla curia diocesana, prima della visita.

1.3. LE ASSOCIAZIONI E LE OPERE PARROCCHIALI

Cospicuo, per quantità di documenti, è il titolo che riguarda le *Associazioni e le opere parrocchiali*, che testimonia le attività dei gruppi religiosi, a carattere devozionale, assistenziale e sociale.

a) *Le confraternite laicali antiche*. Di rilievo è la documentazione relativa alle confraternite antiche, chiamate anche scuole, riportata in appositi registri, che ne descrivono l'organizzazione e le attività. La confraternita più importante, perché si occupava del culto, è quella del Santo Sacramento. La documentazione più antica risale al 1495: agli inizi, la scuola veniva chiamata «Regola»¹³, con riferimento a una precedente Compagnia dei disciplini.

Vi facevano parte uomini e donne. Il registro che ne documenta le origini (1495-1596) riporta alcuni inventari di tutte «le robe», cioè suppellettili sacre e paramenti, possedute dalla scuola, depositate nella sagrestia della chiesa di San Giorgio. I ministri della scuola compilavano un inventario, quando si insediava un nuovo governo. Ci sono inventari del 1533, 1538, 1545 e date

¹² APL, FP, II. Autorità ecclesiastiche, bb. 62-67.

¹³ APL, FP, IV. Scuola SS.mo Sacramento, bb. 68-80, nn.1-18 («Regola» nei regg. 1, 3, 18).

successive. L'inventario del 1545 così inizia: «Prima una croce d'oro et argento cum il legno sotto et cum una hostia d'argento». Il registro contiene anche l'elenco delle entrate e uscite della scuola¹⁴. Le 18 unità del Santo Sacramento sono quasi tutte registri, relativi all'amministrazione economica. Le confraternite diventavano depositarie di offerte e legati, per cui possedevano un discreto patrimonio di beni stabili e mobili, che davano in affitto, o concedevano a prestito con interesse: le confraternite fungevano, quindi, da piccoli istituti di credito, i cui movimenti finanziari venivano regolarmente registrati. Sulla loro amministrazione vigilavano i parroci e i vescovi. L'attività della confraternita del Santo Sacramento si esprimeva soprattutto nel sostegno al culto, nella tenuta dell'altare omonimo, nella partecipazione alle processioni, nell'accompagnamento del viatico agli infermi e in opere di assistenza ai confratelli e consorelle della scuola. L'ingresso e la permanenza nella compagnia avvenivano con il versamento di quote annuali di iscrizione¹⁵.

Circa il modo in cui si riunivano i confratelli è significativo un registro, «Libro de' li conti della Regola del Corpo di Jesu». I confratelli si radunano presso la cappella del Santo Sacramento della chiesa di San Giorgio: i loro nomi sono riportati all'inizio del verbale della congregazione e il numero dei partecipanti varia da 40 a 70; essi eleggono annualmente il presidente (o priore, o primo ministro), due sindaci, il cancelliere, il tesoriere, e 12 consiglieri. Talvolta la congregazione riunita viene chiamata «Generale vicinia» della scuola. I verbali della congregazione riportano i temi trattati: l'elezione delle cariche, l'amministrazione di capitali, la celebrazione di messe legatarie. Il 29 settembre 1620 i confratelli deliberano di far dipingere la cappella del Santo Sacramento¹⁶.

La scuola del Santo Rosario (1605-1740), si sviluppò nelle parrocchie, soprattutto dopo la battaglia di Lepanto (1571)¹⁷. Delle cinque unità archivistiche che la riguardano, la prima, dal titolo «Carte fondamentali della veneranda scuola del Santissimo Rosario in questa parrocchia di Lovere», trascrive i legati di varie persone, descrivendo i singoli capitali, i redditi, gli obblighi per la celebrazione di messe in suffragio dei testatori¹⁸. Le altre

¹⁴ *Ibidem*, b. 68, n. 1, «Scuola del Corpo di Cristo» (1495-1596).

¹⁵ *Ibidem*, b. 74, n. 7, «Scuola del S. Sacramento» (1605-1667).

¹⁶ *Ibidem*, b. 70, n. 3, «Libro de' li conti della Regola del Corpo di Jesu» (1533-1643); così anche b. 77, n. 11, «Libro delli ordinamenti e dell'inventario della Scuola del SS. Sacramento» (1754-1772).

¹⁷ APL, FP, IV. Santo Rosario, bb. 81-82.

¹⁸ *Ibidem*, b. 81, n. 1, «Carte fondamentali della veneranda scuola del Santissimo Rosario in questa parrocchia di Lovere» (1607-1722).

unità sono costituite da documenti contabili, rubriche degli iscritti e iscritte, elenchi di beni, testamenti, inventari, carteggio.

Una antica confraternita venerava l'Immacolata concezione¹⁹. La documentazione (4 unità, secc. XVI-XVIII), presenta un primo registro a stampa, che trascrive atti relativi a qualche contenzioso tra la confraternita e il convento della Madonna dei frati Minori osservanti di san Francesco, della chiesa di Santa Maria. Da questi atti si ricava che la confraternita dell'Immacolata esisteva agli inizi del Cinquecento, nella chiesa di Santa Maria in Valvendra, dove aveva un altare. Dopo che il comune concesse ai frati questa chiesa, i confratelli vi fecero costruire una cappella col titolo dell'Immacolata, tra la cappella di San Lorenzo e quella di San Giuseppe. Tra la confraternita e i frati ci si accordò con una convenzione, il 2 febbraio 1524, nelle cui clausole si stabiliva che le suppellettili e gli ornamenti della cappella rimanevano ad uso della cappella stessa e della chiesa e che la confraternita aveva libertà di trasferirsi in altra chiesa.

Nel corso degli anni si verificarono controversie tra la confraternita e i frati. Il 7 ottobre 1727, i reggenti delle due scuole, a causa delle «molestie inferte» (da verificare in sede storica), dai padri Minori osservanti di san Francesco della chiesa di Santa Maria, «alle ragioni del ministero, e libero governo de mobili, legati, e possessi d'essa scuola», decisero di trasferire la stessa confraternita nella cappella del Santo Rosario della chiesa parrocchiale di San Giorgio, con il consenso del prevosto, sindaci e fabbricieri della stessa, i quali approvarono, lasciando alla chiesa dei frati tutti i redditi, entrate, legati, mobili e suppellettili. Il 9 ottobre 1727, il prevosto Prospero Cosio, concesse che la confraternita dell'Immacolata si insediassero all'altare di San Bernardino (ed anche che quella di San Giuseppe si stabilisse all'altare del Santo Rosario)²⁰.

Un'altra scuola era intitolata al Suffragio dei morti, documentata da tre unità archivistiche (1705-1812). Anche in questo caso compaiono gli elenchi dei confratelli e i movimenti contabili riguardanti capitali e fitti annuali²¹. Nella documentazione si racconta che, un tempo, esisteva un «Libro dell'ordini» della scuola, nel quale, al 5 febbraio 1703, si riportava che i consiglieri nuovi della scuola, in numero di 12, sin dal 19 luglio 1637, per supplica dei devoti di Lovere indirizzata alla curia di Brescia, era stata eretta la scuola

¹⁹ APL, FP, IV. Scuola dell'Immacolata Concezione, b. 84, nn. 1-4.

²⁰ *Ibidem*, b. 84, n. 1, «Confratelli della confraternita dell'Immacolata concezione di Maria vergine e di San Giuseppe in San Giorgio di Lovere contra quoscumque» (secc. XVI-XVIII). È contenuta anche la rubrica dei confratelli e consorelle dell'Immacolata.

²¹ APL, FP, IV. Suffragio dei morti, b. 83, nn. 1-3.

della Beata Vergine del Suffragio nella chiesa di San Giorgio, confermata dalla stessa curia il 30 gennaio 1638 e, poi, continuamente condotta sotto il governo dei confratelli, con buona regola, per il suffragio dei defunti. I consiglieri rivolsero supplica al vescovo di Brescia, Vincenzo Giustiniani, per erigere un oratorio; ciò fu concesso, salvi restando i diritti parrocchiali, con un capitolato di 15 clausole, in cui si stabiliva, tra l'altro, che nessun religioso doveva usare la stola nell'oratorio, nel fare benedizioni, processioni, funzioni, né raccogliere elemosina, senza speciale licenza del prevosto; durante i funerali dovevano essere usate solo le cere del deposito dei prevosti²².

Il 25 e il 31 gennaio 1710 i confratelli della scuola, 3 priori e 9 consiglieri, deliberarono di dare facoltà ai priori di accordarsi con il prevosto per la celebrazione della messa nel loro oratorio, sottoscrivendo il capitolato di 15 clausole. L'11 novembre 1711 il cardinale Badoaro emanò il decreto, che concedeva al prevosto di benedire un nuovo oratorio, adeguatamente provvisto dalla confraternita dell'ornamento per la celebrazione della messa, due volte nei giorni festivi e di precetto, a meno che non sussistesse giusta causa per vietarlo, a giudizio del prevosto, che era anche il primicerio della scuola²³. Un'altra importante congregazione era la Dottrina cristiana, che dipendeva dal parroco e collaborava al suo ufficio di maestro di catechismo. Era una congregazione esistente in ogni parrocchia. Essa non nasceva dal basso, dai fedeli, ma era stabilita dai vescovi, a partire dal concilio di Trento, diretta dal parroco e governata con regole, che non erano fissate dai confratelli e consorelle, bensì dall'autorità ecclesiastica. A Brescia il primo organizzatore della dottrina parrocchiale fu il vescovo Domenico Bollani (1559-1579), che stabilì regole e contenuti, confermati e rielaborati dai vescovi successivi. Nell'Archivio di Lovere si trova documentazione dal 1707 al 1756, certamente lacunosa²⁴.

La confraternita riuniva le persone disponibili all'insegnamento della dottrina ai fanciulli e ai giovani. I confratelli/consorelle avevano una vita interna di gruppo, consistente in congregazioni anche settimanali, pratiche spirituali, assistenza reciproca in caso di malattia. Le cariche, riprese dalle norme del Bollani, alle dipendenze del priore, il parroco, erano le seguenti:

²² *Ibidem*, b. 83, n. 3, Registro del Suffragio (1703-1812). Il frontespizio riporta una frase sapienziale: «Suffragio de morti. Purgatorio de vivi. Inferno de soprastanti».

²³ *Ivi*. Successivamente vi è documentazione su una confraternita del Triduo per il suffragio dei morti (1842), che celebra la festa alla quarta domenica di gennaio (APL, FP, IV. Confraternite varie, b. 92, n. 3, Confraternite, documenti vari / 4. Triduo dei defunti).

²⁴ APL, FP, IV. Dottrina cristiana, bb. 85-86, nn. 1-4.

il sottopriore, l'avvisatore (controllava che i confratelli osservassero le regole), il cancelliere (scriveva i verbali delle congregazioni e teneva gli elenchi degli alunni), due conservatori (provvedevano a conservare la concordia tra i confratelli), due ricordatori (ricordavano agli assenti di partecipare alle congregazioni); due infermieri (visitavano i confratelli ammalati), due sopram maestri (separavano le classi, i maestri e gli alunni); il soprasilenziere (disponeva gli ambienti e le panche per gli alunni); gli addetti all'acqua santa (accompagnavano i fanciulli a entrare in chiesa con ordine e devozione), i pescatori (andavano in cerca dei ragazzi per condurli alla dottrina). Questi incaricati erano chiamati «I dodici» operai, come gli apostoli; ma, ad essi si aggiungevano altri incarichi, a secondo delle necessità locali.

Le cariche venivano rinnovate ogni anno e i nomi degli eletti erano scritti su tavolette o su un cartone, esposti nel luogo delle congregazioni. Le classi della dottrina erano quattro, stabilite in base alla materia da trattare e all'età. La quarta classe, riservata a giovani e adulti, riguardava gli insegnamenti religiosi di maggior concetto e i fatti della storia sacra. Nella prima si insegnavano ai fanciulli (nelle regole del Bollani sono sempre chiamati «figliuoli») le preghiere del buon cristiano; nella seconda si studiavano le domande del libretto del catechismo, con relative risposte, imparate a memoria; nella terza si riprendevano le stesse domande e risposte, avendo cura che se ne conoscesse anche il senso. I maestri dovevano verificare che ogni alunno sapesse a memoria le domande e le risposte. Per imprimere meglio le conoscenze si adottava il metodo della disputa: davanti all'assemblea, in chiesa, si presentavano due alunni, uno da una parte e uno dall'altra, di cui uno rivolgeva le domande del catechismo e l'altro dava le risposte²⁵. I maestri erano più di uno per classe, perché ogni classe era divisa in sottogruppi. Secondo questa divisione, le classi non erano stabilite per ogni anno di età, come oggi: ogni classe comprendeva più anni e, quando un alunno mostrava di avere imparato bene la materia della sua classe, veniva promosso a quella superiore.

Nelle congregazioni dei confratelli si trattava degli uffici assegnati ai membri per insegnare la dottrina, dei doveri spirituali, dell'osservanza delle regole della confraternita. Ad esempio: in alcune congregazioni del 1707 si lesse il capitolo 27 della regola sulle indulgenze concesse ai confratelli (3 aprile 1707); nella congregazione del 1° maggio 1707 furono confermati le cariche e i maestri per le classi, e letto il capitolo 24 circa il modo di ricevere

²⁵ D. BOLLANI, *Acta Ecclesiae Brixienensis*, Venetiis MDCVIII; *Gli "Acta Ecclesiae Brixienensis" del vescovo Domenico Bollani*, a cura di S. Negruzzo, «Brixia Sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XVII, 3-4 (2012), pp. 245-266.

i confratelli nella compagnia; il 5 giugno 1707 fu letto il capitolo 15 della regola con molti «ricordi» per animare i confratelli alla frequenza²⁶.

Il verbale della congregazione del 3 gennaio 1740 si diffonde nella seguente descrizione: il prevosto Tommaso Fieschi, «doppo havere fatta una appropriatissima essortazione (...) intorno il debito et obbligatione, che ciascuno tiene per essercitarsi in essa santa opera della dottrina christiana, e più coll'innanimarli sopra l'acquisto del tesoro di tante sante indulgenze, furono lette le tavolette degli signori Dodeci, che formano di essa il corpo del governo, et degli signori maestri, quali tutti confirmati furono a pieni voti, per la di loro abilità, ed attenzione nell'esercizio ed impiego della loro carica; fu indi da un zelante arricordato di porre ripiego a que' giovani, che vanno di mano in mano uscendo dalla chiesa nel tempo delle dispute, (...) al che tutto fu posto rimedio col deputare persone ad invigilare per il riparo a quanto è stato saggiamente suggerito (...). Per soccorrere all'indigenza de signori maestri della seconda classe, gli sono stati altri due aggiunti (...); per mancanza di tempo non havendosi potuto leggere alcun capitolo delle regole riguardante la buona direzione, ed incaminamento di questa santa opera, in vece ha coronato la congregazione il suddetto rev.mo sig. preposto con un breve ragionamento, nel quale, tra le altre cose, ha anche arricordato la santissima comunione per la prossima futura terza domenica per fa l'acquisto della santa plenaria indulgenza»²⁷.

Nella congregazione del 7 agosto, il prevosto sottolineò la necessità che i maestri tenessero i loro scolari «applicati nel tempo delle recite e dispute»; il 6 novembre 1740 raccomandò «con calore» che i figlioli ponessero attenzione al segno della croce, e «perché chinino il capo ai venerabili nomi di Gesù, e di Maria». In una congregazione di dicembre, il prevosto esortò i capifamiglia a vigilare sui loro figlioli e a impedire che, nel tempo della dottrina, andassero in luoghi «segreti» ed ha «instato i pescatori per la riduzione del popolo per tempo alla dottrina cristiana»²⁸. Nel registro si riporta anche il numero dei presenti alla dottrina di ogni domenica. Il 7 gennaio 1740 furono presenti: chierici 7, operai 62, 4 classe 136, adulti 158, figlioli 125. In tutto 488 persone. Questo era il numero dei solitamente presenti alla dottrina, in quell'epoca²⁹.

²⁶ APL, FP, IV. Dottrina cristiana, b. 85, n. 1, Scuola della dottrina cristiana, Lovere (1707-1740).

²⁷ *Ibidem*, b. 85, n. 2, «Libro della dottrina cristiana nella chiesa prepositurale di San Giorgio di Lovere», 3 gennaio 1740.

²⁸ *Ibidem*, 3 luglio, 7 agosto, dicembre 1740.

²⁹ *Ibidem*, 7 gennaio 1740.

La dottrina si teneva in tutte le domeniche, eccettuate le feste solenni e particolari: nel giorno di Pasqua del 17 aprile 1740, non si fece la dottrina «ob concionem» (sermone della festa); nell'Ascensione, 26 maggio 1740, fu sospesa per la solennità nella chiesa del Monte Cala, frequentata dal popolo per antica devozione³⁰. La dottrina dei fanciulli si teneva in chiesa parrocchiale, o in qualche oratorio, in sagrestia, o in coro del presbiterio, in domenica, al pomeriggio, ma anche al mattino, lasciando spazio alla dottrina generale pomeridiana degli adulti. Nell'Archivio di Lovere sono conservate tavolette di legno e di cartone per la segnatura della presenza e assenza degli alunni e dello svolgimento delle 86 lezioni del libro della dottrina³¹.

Dalla cura con cui veniva organizzata, dal numero delle persone che vi erano coinvolte, dalla vigilanza a cui era sottoposta, dalla sistematicità con cui era condotta, risulta evidente che la dottrina era la preminente attività parrocchiale; non era, quindi, una semplice opera di insegnamento ai minori, ma un atto di culto della parola che coinvolgeva tutta la comunità, giovani e adulti, nell'opera di educazione e di crescita della fede.

b) Le associazioni devozionali. Dopo le soppressioni napoleoniche delle antiche confraternite, eccetto il Santo Sacramento e la Dottrina cristiana, le associazioni rinacquero nella seconda metà dell'Ottocento, promosse da papa Leone XIII, che, con appositi documenti, favorì la diffusione di devozioni del Sacro Cuore, della Madonna, di San Giuseppe, San Francesco, San Luigi, Santo Rosario e altre. Le nuove associazioni devozionali non erano depositarie di legati per la celebrazione di messe, come le antiche; la loro attività consisteva nel culto del loro santo e le loro entrate si riducevano all'elemosina degli iscritti e dei devoti.

A Lovere si sviluppò la confraternita del Sacro Cuore di Gesù (dal 1883), con confratelli e consorelle: nel 1890-1897 ve n'erano 57 dei primi e 222 delle seconde. Nel 1922 c'erano 143 donne iscritte all'Apostolato della preghiera. La festa del Sacro Cuore si celebrava nella terza domenica di luglio, con addobbo della chiesa, esposizione della statua e riti solenni³².

³⁰ *Ibidem*, 17 aprile, 26 maggio 1740.

³¹ APL, FP, IV. Dottrina cristiana, b. 86, n. 24, Lezioni e presenze e assenza dei partecipanti. Il libro per la dottrina usato a Lovere, nel 1742-1743, è *Institutione cristiana per ordine dell'em.o reverendissimo (...) Angelo Maria Querini*, Brescia 1741. Il libretto riprende pubblicazioni dei vescovi precedenti, Bartolomeo Gradenigo e Gian Francesco Barbarigo. Si compone di 9 dispute sviluppate in 86 lezioni.

³² APL, FP, IV. Confraternita del Sacro Cuore di Gesù, b. 87, nn. 1-3.

All'inizio del Novecento era attiva la confraternita femminile di Santa Maria³³. Era fiorente il Terz'ordine francescano (1873-1935)³⁴; gli iscritti, dal 1873 al 1898, furono 202. Dal 1902 al 1935 gli iscritti sono annotati in un apposito registro, in cui si riporta il giorno della vestizione e professione. L'associazione seguiva un regolamento generale che si praticava a Bergamo³⁵. Si affermarono anche le associazioni legate agli stati di vita. Il gruppo delle Madri cattoliche (1905-1935)³⁶ aveva un proprio regolamento, in cui si registra che esso era sorto per decreto vescovile del 23 maggio 1886, col titolo «Pia Unione delle Madri Cristiane», con patrona la Vergine Addolorata e protettrici sant'Anna e santa Monica. Lo scopo era di animare le spose e le madri all'adempimento dei loro doveri di famiglia e alla pratica cristiana. Il direttore era il prevosto; il consiglio era presieduto da una superiora e da assistenti, una per ogni contrada, dalla segretaria e dalla cassiera; si teneva la conferenza mensile³⁷.

c) *La Società di mutuo soccorso*. Nella seconda metà dell'Ottocento sorse una Società operaia di mutuo soccorso, sotto la protezione di san Giuseppe, la cui documentazione (1880-1934) testimonia le attività in favore dei lavoratori in caso di malattia e di varia assistenza³⁸. Questi tipi di associazioni nascevano in diocesi nell'ambito del Movimento cattolico ed avevano come scopo di animare cristianamente la realtà sociale; con questa ispirazione sorgevano anche associazioni cattoliche per la difesa dei diritti dei lavoratori. A Lovere, la Società di mutuo soccorso fu fondata il 6 marzo 1880 da 16 persone, che si costituirono in comitato provvisorio, con un proprio statuto. In un manifesto del 9 marzo 1880 compare il programma: la Società ha come scopo di perseguire il miglioramento religioso, morale, sociale ed economico degli iscritti. I soci si riunivano «come fratelli colla vera carità, che, originata da Dio, si diffonde nel prossimo, perché tutti i figli del medesimo Padre Celeste, s'animino coll'esempio e colle parole alla vita operosa e buona, frutto delle comuni convinzioni attinte alla cattolica religione, unica, vera e divina; e col mutuo soccorso si procurano anche il benessere temporale». Il

³³ APL, FP, IV. Confraternita di Santa Maria, b. 87, n. 1 (sec. XX).

³⁴ APL, FP, IV. Terz'ordine francescano, b. 91, nn. 1-3.

³⁵ *Ibidem*, b. 91, n. 3, *Estratto del Regolamento della Pia Associazione di Mutuo Suffragio del Santo Perdono d'Assisi sedente in Bergamo*, Bergamo 1909.

³⁶ APL, FP, IV. Madri cattoliche, b. 92, nn. 1-2.

³⁷ *Ibidem*, b. 92, n. 2, *Pia Unione delle Madri Cristiane eretta canonicamente nella parrocchia di Lovere*, Lovere 1935.

³⁸ APL, FP, IV. Società operaia di mutuo soccorso, b. 91, nn. 1-2.

socio ammalato riceveva il sussidio da un fondo di lire 2.000³⁹. L'attività della Società è testimoniata dai verbali, che si susseguono regolari fino al termine della sua attività, avvenuta con liquidazione nel 1934⁴⁰. A Lovere esisteva già un'altra Società di mutuo soccorso laica, istituita nel 1873⁴¹.

d) *L'Azione cattolica e l'oratorio*. Un altro tipo di associazionismo è quello a carattere formativo. L'enciclica di Pio XI, *Ubi arcano Dei* del 1922, promosse l'Azione cattolica, con lo scopo di educare tutte le categorie di persone, di ogni età, all'opera cosciente e attiva nell'apostolato. Nell'Archivio di Lovere vi è documentazione delle varie branche dell'Azione cattolica. L'Unione donne: verbali del consiglio (1923-1966), delle assemblee (1923-1984), contributi delle socie (1923-1947), cronistoria (1923-1941), libri cassa (1952-1993), elenco di libri di lettura. L'Unione delle giovani: registro delle attività (1913-1924)⁴². L'Unione uomini: elenchi degli iscritti e registro di cassa (1925-1957)⁴³.

Le associazioni giovanili di Azione cattolica avevano, come luogo di attività, gli oratori, che divennero fiorenti nella prima metà del Novecento. Nelle parrocchie erano sorti dei luoghi di custodia dei ragazzi fin dall'inizio dell'Ottocento. A Lovere si ha testimonianza della presenza dell'oratorio nel 1844 in una «Raccolta di offerte in elemosina», versate dai giovani dell'oratorio per la festa del loro patrono, san Filippo Neri (1844-1855)⁴⁴. La documentazione successiva sull'oratorio, nel Novecento, è scarsa rispetto alle attività di catechismo e di intrattenimento, che effettivamente vi si svolgevano.

Documenti sparsi compaiono in due fascicoli «Gioventù femminile» (1938-1943), «Gioventù maschile» (1939-1945), riguardanti, in modo particolare, le attività della congregazione dell'oratorio femminile (con un proprio statuto) e la questione sulla costruzione dell'oratorio maschile, nel campo detto «Prete», vicino all'ospedale; questione che tenne occupata per alcuni anni la parrocchia e l'amministrazione comunale, perché si riteneva che l'attività ricreativa, in quel luogo, potesse recare disturbo al vicino ospedale (alla fine degli anni '30). Tra questa documentazione si trovano carte

³⁹ APL, FP, IV. Confraternite varie, b. 92, n. 4/3.

⁴⁰ APL, FP, IV. Società operaia di mutuo soccorso, b. 91, n. 2.

⁴¹ APL, FP, IV. Confraternite varie, b. 92, n. 4/3, *Statuto e regolamento della Società di Mutuo Soccorso fra gli Operai di Lovere istituita nel mese di giugno 1873*, Bergamo 1877. Presidente onorario, Garibaldi.

⁴² APL, FP, IV. Unione donne, bb. 93-94.

⁴³ APL, FP, IV. Unione uomini, b. 95, nn. 1-3.

⁴⁴ APL, FP, IV. Oratorio, b. 92, n. 1, «Libro offerte di giovani dell'oratorio» (1841-1855).

relative al passaggio del titolo della parrocchia dalla chiesa di San Giorgio a Santa Maria in Valvendra (decreto del vescovo di Brescia 3 giugno 1935; regio decreto 7 novembre 1941), ai restauri alla chiesa di Santa Maria, provvedendola del battistero, al progetto di intitolare 13 aule di catechismo ai 13 martiri di Lovere. In queste attività compare determinante l'opera del prevosto don Carlo Cristini⁴⁵.

e) *La Conferenza di San Vincenzo*. Nell'ambito degli Uomini cattolici sorse la Conferenza di san Vincenzo (1933-1954), fondata il 19 marzo 1933, iniziata nel centenario della redenzione e Anno santo, e aggregata il 17 giugno 1935⁴⁶. Gli Uomini cattolici vollero ricordare il giubileo parrocchiale del prevosto don Giovanni Martinazzoli e il centenario della redenzione, esaudendo anche un precedente voto del sacerdote. Nell'adunanza del 19 marzo 1933, tenuta nella chiesa di Maria Bambina, alla presenza del prevosto e del conte Colleoni, presidente diocesano della Conferenza di san Vincenzo, e del dott. Calderoli si discorse su questa associazione, descrivendone il funzionamento e gli scopi, per farla sorgere anche nella parrocchia di Lovere.

Il 3 aprile 1933, su proposta del parroco, l'associazione fu chiamata «Conferenza di san Vincenzo de' Paoli di San Giorgio martire in Lovere»; presidente Pietro Giudici, vicepresidente Ferdinando Conti, tesoriere Carlo Ceruti, segretario Luigi Puerari. Il gruppo cominciò a riunirsi settimanalmente o quindicinalmente. Nel 1935 c'erano 23 confratelli. Le adunanze si susseguirono costantemente negli anni. L'attività dell'associazione è ben documentata, con registri dei verbali delle sedute e delle entrate e uscite. Nelle adunanze si trattava, prima di tutto, della formazione spirituale e morale dei confratelli; poi, si leggeva e si spiegava il regolamento, si discorreva sulle vedove e sui poveri da assistere, proponendone i nomi ai soci, e sulle offerte da erogare; si compilava l'elenco dei poveri da visitare alla domenica (al 6 febbraio 1950 erano 14) e si disponevano i contributi all'ospedale.

Nell'adunanza del 16 giugno 1947 si prese in esame il progetto, già ideato dal 1935, di costituire un «Ricovero vecchi». La Conferenza non aveva i mezzi materiali per realizzarlo; tuttavia, non volle escludere la benefica iniziativa. Si decise di mantenere viva l'intenzione, contribuendo, quando e come fosse possibile, con i mezzi a disposizione. La Conferenza volle avocare a sé quanto aveva fatto fin ad allora il comitato provvisorio

⁴⁵ APL, FP, IV. Documenti vari oratorio e Azione cattolica (1938-1955), b. 95, nn. 1-2.

⁴⁶ APL, FP, IV. Conferenza San Vincenzo, bb. 88-89, nn. 1-15.

del ricovero, perciò, rivolse l'invito a questo di trasmettere alla stessa Conferenza i documenti relativi, per avere l'onore di essere promotrice dell'opera. Nella riunione del 23 giugno 1947, si prese atto che il comitato del ricovero vecchi trasferiva la sua attività alla Conferenza, a condizione che fosse mantenuta viva l'idea fondativa e che la gestione fosse tenuta distinta da quella della Conferenza⁴⁷.

1.4. L'AMMINISTRAZIONE PARROCCHIALE

Questo titolo documenta l'amministrazione antica della parrocchia (1496-1786). Si tratta di quattro registri delle entrate e delle uscite, relative a offerte, spese per suppellettili e paramenti sacri, per la lampada del Santissimo, per i legati, la cui amministrazione spettava al parroco⁴⁸. Qualche esempio: il 31 luglio 1573 vien fatta spesa «per far conzar le invedriate» vicine all'organo, per far rimettere «uno azalino» alla campana grossa. Il 16 maggio 1576 si registra che alcune persone hanno dato offerte per una croce nuova e che si è provvista una «coppa» nuova d'argento dorato delle comunioni (sottoscrive la nota il prevosto Giorgio Celeri). Al 4 maggio 1581 si legge: «Io Giovanni Maria Gaioncello come fabricero nella chiesa di Santo Giorgio ricevo bianchoni [moneta d'argento] numero undeci dattimi per il reverendo curatto don pre Giorgio Celere (...) acciò si fece fare una pianeta de grogano verde [stoffa pesante di seta]». Il 27 dicembre 1581 viene erogato al sacerdote Ercole Bertolazzi, sagrestano, il saldo del suo salario dell'anno in corso: lire 1, soldi 8. Nello stesso giorno, ancora al Bertolazzi viene data la somma di soldi 18, per pagare Zuan «frero», per aver fatto un vasetto di rame posto nel turibolo d'argento «per meter dentro il fogo, con il manego»⁴⁹.

Un altro registro riporta l'amministrazione dei parroci Paolo Nembrino, Giacomo Pace, Giorgio Celeri, Francesco Bosio (1551-1670). Il parroco Paolo Nembrino inizia il libro scrivendo che intende elencare tutti i suoi debiti, crediti e livelli, cominciando dal 22 ottobre 1551: il registro elenca le somme annuali degli affitti di case e terreni⁵⁰. Un registro inizia col titolo «Libro cassa delle elemosine della fabrica di San Giorgio parrocchiale di Lovere, qual fabrica

⁴⁷ *Ibidem*, b. 88, n. 8, «Anni 1947-1948-1949. Verballi conferenze San Vincenzo de' Paoli. Lovere».

⁴⁸ APL, FP, VI. Amministrazione parrocchiale, bb. 97-98, nn. 1-4.

⁴⁹ *Ibidem*, b. 97, n. 1, «Fabbrica di San Giorgio di Lovere. Libro d'amministrazione dall'anno 1496 sino al 1605».

⁵⁰ *Ibidem*, b. 97, n. 2, «Libro d'amministrazione delli reverendi parrochi» (1551-1670).

non ha alcun reddito annuale se non alcuni fondi sotto il volto di detta chiesa». Vi sono segnate le offerte raccolte, o depositate nelle cassette della chiesa, gli affitti riscossi e le uscite⁵¹. Alcuni esempi. Al 26 marzo 1685, Cristoforo Bonetti «fabbricero novo» della fabbrica di San Giorgio deve fare un pagamento per la campana grossa che si è rotta ed è stata riparata da mastro Giovanni Battista Baratti. Il 6 settembre, ancora il Bonetti paga lire 7 e denari 10 per mezzo carro di calcina comperata per fare «lo sfondo» della cappella di Cristo; il 18 ottobre 1685 deve dare lire 4 e denari 8 per aver fatto «aggiustare» la lampada del coro che era «caschata». Il 3 novembre 1755 vengono versate lire 16 al «marangone per fattura delli telai delle invetriate del coro della chiesa»; lire 13, per aver «aggiustato» il castello della campana; il 10 marzo 1756 sono pagate lire 130 all'organaro «delle Mezzane, seu Lumezzane di Val Trompia per aver aggiustato l'organo»; il 24 giugno 1756 sono date lire 163 a Albino Malli «invedriaro» per aver «aggiustato» e rimesse tutte le vetrate del coro.

1.5. IL CULTO

L'attività più evidente della parrocchia, insieme alla dottrina, è il *culto*. In questo titolo vi sono i registri delle messe celebrate, su cui i sacerdoti mettevano la loro firma, per aver celebrato per i legati. Nel titolo si trovano anche le autenticazioni delle sacre reliquie venerate a Lovere e l'elenco delle stesse, accompagnate dalla data in cui si venerava il santo. Vi sono i documenti delle indulgenze, tra le quali quella della compagnia del Triduo (concessa dalla Segreteria delle indulgenze di Roma, 23 gennaio 1838; la festa si celebrava nella quarta domenica di gennaio); per il mese del rosario, la cui festa ricorreva nella prima domenica di ottobre (indulgenza concessa da Leone XIII il 1° ottobre 1888). Vi è l'approvazione della *Via crucis*, di frate Girolamo Maria da Saronno, cappuccino (6 ottobre 1878). Tra questi documenti compare l'atto di consacrazione della chiesa di San Giorgio del 28 settembre 1878, secondo cui nell'altare della Beata Vergine Maria sono state deposte le reliquie dei martiri Celestino e Benedetto e che ai visitatori della chiesa è concessa l'indulgenza di 40 giorni; si stabilisce, infine, che la celebrazione anniversaria della consacrazione si tenga il 22 settembre⁵². I pochi documenti dedicati alle feste in onore della beata Capitanio (1926), riguardano il personale impiegato per i lavori alla chiesa parrocchiale, in questa occasione⁵³.

⁵¹ *Ibidem*, b. 98, n. 4, Amministrazione (registro cassa) (1679-1786).

⁵² APL, FP, VI. Reliquie e indulgenze (sec. XVII-XX), b. 99, nn. 1-2.

⁵³ APL, FP, VI. Feste in onore della beata Capitanio (1926), b. 99, nn. 1-2.

1.6. I RELIGIOSI

Tra le carte relative ai religiosi vi sono documenti sui frati Osservanti (1599-1779), riguardanti l'officiatura di celebrazioni, per devozione e per legati. I frati officiavano presso la chiesa di Santa Maria, in cui erano tenuti in grande venerazione l'Immacolata e san Giuseppe, con una confraternita di circa 200 confratelli (secolo XVIII). La scuola disponeva di una quindicina di censi e livelli di capitali dati in affitto (secolo XVII)⁵⁴.

In alcuni documenti relativi alle «Suore di carità» (1844-1945)⁵⁵, si trova una dichiarazione di Caterina, suor Vincenza Gerosa, sulle disposizioni testamentarie della sorella Rosa, che ha lasciato alla fabbriceria 4 capitali di lire 2.000 (nel 1844)⁵⁶. Un fascicolo è dedicato alla canonizzazione delle beate Capitanio e Gerosa (1929-1945) e all'inizio della causa di beatificazione promossa dal prevosto Angelo Bosio, con gli articoli testimoniali per il processo informativo sulla sua fama di santità (1945); sono documentati i rapporti tra questo sacerdote e le suore di Lovere (1853-secolo XX). C'è il decreto della Sacra Congregazione dei riti (28 settembre 1929) per la data delle feste delle beate Capitanio e Gerosa al 27 luglio. Vi sono le lettere postulatorie di persone loveresi per la canonizzazione delle due suore (il prevosto di Lovere, l'arciprete di Pisogne, il superiore dei Cappuccini, il presidente della lega camuna, le suore Clarissa di Lovere, il podestà, il direttore dell'ospedale e altri)⁵⁷, testimonianze sull'insediamento delle Suore di Carità a Trento, per richiesta del vescovo Giovanni Nepomuceno Tschiederer (1853), l'affiliazione della congregazione di Lovere all'ordine ospedaliero di san Vincenzo de' Paoli (12 agosto 1880)⁵⁸.

1.7. I LEGATI

Una istituzione importante della parrocchia soni i *legati*, di cui esiste cospicua documentazione nell'Archivio parrocchiale: si tratta di 21 legati e cappellanie che coprono un lungo periodo di tempo (1581-1971). I legati rappresentano le ultime volontà dei fedeli, che vogliono assicurarsi le preghiere di suffragio dai loro eredi. Il pio fedele, nel suo testamento, lasciava

⁵⁴ APL, FP, VIII. Padri Osservanti, b. 121, n. 1, «Carte per gli altari della concezione e San Giuseppe» (1599-1799).

⁵⁵ APL, FP, VIII. Suore di carità, b. 121, nn. 1-3.

⁵⁶ *Ibidem*, b. 121, n.1, Disposizioni testamentarie di Rosa Gerosa (1884).

⁵⁷ *Ibidem*, b. 121, n. 2, Canonizzazione delle beate Gerosa e Capitanio (1929-1945).

⁵⁸ *Ibidem*, b. 121, n. 3, Don Bosio e suore (1858-sec. XX).

ai parenti delle proprietà, con i cui redditi far celebrare delle messe da un sacerdote o da un cappellano appositamente addetto (la cappellania). Nella documentazione di Lovere si trovano le fondazioni testamentarie dei legati, le carte di amministrazione del capitale e la registrazione delle messe celebrate⁵⁹. Maggiormente documentati sono i seguenti legati: don Cristoforo Bonetti (1722-1869)⁶⁰, Caprioli (1594-1863)⁶¹, Giuseppe Palazzoli (1750-1863)⁶², Vinetta (1710-1863)⁶³.

Il fondo della fabbrica

Nelle parrocchie operava, nell'Ottocento, un organo amministrativo, la fabbrica, per disposizione governativa. Essa fu istituita dal governo francese, a Milano, con il regolamento del 15 settembre 1807, per amministrare i beni parrocchiali. La fabbrica non era espressione della parrocchia e del parroco, ma dell'autorità civile, perciò, nell'Archivio parrocchiale la sua documentazione costituisce un fondo a sé. I fabbricieri erano di nomina prefettizia; al termine dell'anno rendevano conto della loro amministrazione all'autorità civile centrale di Bergamo e distrettuale di Clusone. L'autorità di riferimento era il subeconomo dei benefici vacanti. L'amministrazione della chiesa non era in mano al parroco, il quale gestiva soltanto i proventi del suo beneficio. La fabbrica amministrava le istituzioni del fondo parrocchia: le chiese, le attività di culto, i legati e le cappellanie, il personale, la confraternita del Santo Sacramento.

La documentazione della fabbrica dovrebbe iniziare dal 1807. In realtà conserva anche materiale di epoca anteriore, perché la fabbrica acquisiva i documenti fondativi storici della sua attuale amministrazione. Perciò riprendeva registri e carte di epoca antica, che, nel riordinamento dell'Archivio, sono stati lasciati come la fabbrica li aveva ripresi; si giustifica perciò la data d'inizio del materiale documentario di questo fondo molto prima del 1807 (1543-1979)⁶⁴. La fabbrica, durante la sua attività, produceva il proprio archivio, con la nomina dei fabbricieri, i verbali delle assemblee,

⁵⁹ APL, FP, IX. Legati e cappellanie, bb. 122-134.

⁶⁰ APL, FP, IX. Legato Bonetti, b. 123, nn. 1-4.

⁶¹ APL, FP, IX. Legato Caprioli, b. 125, nn. 1-5.

⁶² APL, FP, IX. Cappellania Palazzoli, b. 130, nn. 1-4.

⁶³ APL, FP, IX. Legato Vinetta, b. 133, nn. 1-5.

⁶⁴ APL, FP, Fondo Fabbrica (abbr. FF), bb. 136-177.

delle visite quinquennali del subeconomo, la corrispondenza, l'esattoria, gli inventari dei beni della chiesa, i registri di protocollo, della contabilità, del patrimonio, dei capitali, delle affittanze, pezze giustificative, mandati di pagamento, conti consuntivi. In così articolato materiale, che originariamente era in ordine, poiché il controllo dell'autorità civile era puntuale, si trovano numerose e svariate informazioni, non solo di amministrazione. Ad esempio, nei verbali delle visite quinquennali del subeconomo si trovano note sul funzionamento della fabbriceria, ma anche informazioni sul patrimonio artistico della chiesa. Nella visita del subeconomo del 7 maggio 1892, alla domanda su quali oggetti e quadri pregevoli esistono in parrocchia, si risponde: «La fabbriceria possiede molti arredi sacri, fra cui specialmente un ostensorio d'argento con ornati e statue, una pisside d'argento, un calice con coppa indorata piedestallo grande a foglie larghe e statuette e una pace d'argento. Vi sono pure notevoli paramenti artistici, quattro quadri del Cifrondi all'altare maggiore, rappresentanti i quattro evangelisti, e un grande quadro del Cavigna (pala di uno degli altari laterali) rappresentante l'Ultima cena. Questi oggetti e quadri sono in buono stato di conservazione»⁶⁵.

Nella fabbriceria si trovano le pratiche per l'ampliamento della chiesa parrocchiale di San Giorgio, l'elenco dei sottoscrittori delle oblazioni volontarie (18 aprile 1876) e delle opere eseguite, le perizie, le valutazioni della commissione per la fabbrica, il bilancio di liquidazione dell'importo delle opere eseguite da Giuseppe Pellini alla chiesa e al campanile, agli oratori e locali annessi, il rendiconto finale delle entrate, uscite e debiti (1877-1879), alcuni disegni. Qui si trova la documentazione relativa a successivi restauri per lesioni alla parrocchiale, con disegni (1929-1932)⁶⁶; alla fornitura del nuovo concerto di campane ad opera della ditta Innocenzo Maggi (1823-1828)⁶⁷; agli interventi sugli organi di San Giorgio (1878) e di Santa Maria (1889), eseguiti dalla ditta Tonoli di Brescia e al restauro della ditta Bianchetti e Facchetti (1898)⁶⁸; alla porta nuova della chiesa di Santa Maria (1893)⁶⁹.

Tra le pratiche compaiono valutazioni sui dipinti di Santa Maria e proposte di restauro alla chiesa monumentale, circa il materiale artistico; pareri di autorità civili sulla «trasposizione» della sede della chiesa parroc-

⁶⁵ APL, FF, Visite quinquennali, b. 136 (1860-1892).

⁶⁶ APL, FF, Chiesa di San Giorgio e di Santa Maria Assunta, b. 142, n. 1. Fabbrica della chiesa parrocchiale (sec. XIX-1932).

⁶⁷ *Ibidem*, b. 142, n. 2, Acquisto campane (1823-1828).

⁶⁸ *Ibidem*, b. 142, n. 3, Organo (1878-1920).

⁶⁹ *Ibidem*, b. 143, n. 4, «Porte nuove d'entrata chiesa Santa Maria» (1893).

chiale da San Giorgio a Santa Maria (9 marzo 1928), tra cui quelle comunali, del parroco, della Soprintendenza alle gallerie e alle raccolte d'arte delle province lombarde. Si osserva che la chiesa di San Giorgio è ormai insufficiente, come hanno dimostrato le celebrazioni in occasione della beatificazione della Capitanio e della Gerosa nel 1926, per cui si giustifica la richiesta del passaggio della sede della parrocchiale da San Giorgio a Santa Maria⁷⁰.

È consistente, nella fabbriceria, la documentazione degli inventari delle suppellettili, paramenti, argenteria e degli altari della chiesa parrocchiale e di Santa Maria (secoli XIX-XX)⁷¹. Tra i documenti delle chiese e luoghi sacri, vi sono carte della chiesa di San Giovanni Cala (1610-1921), relative al patrimonio, alla contabilità, all'amministrazione, all'altare di San Carlo, alla festa di san Fermo martire, ai restauri al fabbricato, all'organo, agli inventari⁷². Qui si trova l'informazione, secondo cui, come raccontava un memoriale esposto nella chiesa di San Giovanni Cala, dell'anno 1428, Carlo Magno imperatore, recandosi a Bergamo, passando in Valcamonica e salito sul Monte Cala, avesse fatto fabbricare nel castello ivi insediato una chiesa in onore di san Giovanni. Il memoriale era stato tratto da un istrumento antico in pergamena, dell'anno 1512, da Giuseppe prete di Guaragnoni da Bienno, notaio apostolico⁷³. La fabbriceria amministrava le attività di culto, la festa del triduo (tre registri 1861-1935) e la celebrazione della festa di Sant'Antonio (1898-1929)⁷⁴. Anche i legati erano tenuti dalla fabbriceria (1555-1912), che gestiva le pratiche di attuazione delle fondiarie, la contabilità, la riduzione delle messe dei legati⁷⁵.

Il beneficio parrocchiale e altri fondi

Un'altra sezione dell'Archivio parrocchiale conserva la documentazione del *beneficio parrocchiale*, riguardante il patrimonio per il sostentamento del parroco. Questi amministrava personalmente i beni che gli spettavano

⁷⁰ *Ibidem*, b 143, n. 5, Costituzione in parrocchia di Santa Maria in Valvendra (sec. XX).

⁷¹ *Ibidem*, b 143, n. 6, Inventari (sec. XIX-XX).

⁷² APL, FF, San Giovanni Cala, bb. 144-145, nn. 1-8.

⁷³ *Ibidem*, b. 145, n. 5, Atti vari (sec XIX).

⁷⁴ APL, FF, Culto, b. 146, nn. 1-3, Triduo; b. 147. nn. 1-2, Festa di Sant'Antonio e altri documenti.

⁷⁵ APL, FF, Legati. Documenti vari, bb. 150-155, nn.1-14.

come suo stipendio⁷⁶. Il fondo contiene una consistente documentazione sulle spettanze del parroco di Lovere dai tempi antichi, sia da parte di persone singole che di parrocchie vicine. Nel fondo vi sono libretti a stampa di atti vari sulle decime, usati dai «litis consortes» nei contenziosi.

Nella documentazione compaiono 14 registri per l'amministrazione del beneficio. Un compendio dei diritti della parrocchia e del prevosto è contenuto in un registro dal titolo «Libro di beni, decime, ed altri diritti della parrocchia, per olio della lampada ed altre nozioni». Il libro è iniziato dal prevosto Pietro Ruggeri (1648-1691) e vi si trovano elencati: gli stabili della parrocchia, le decime alla prepositura di Lovere, le cappellanie della prepositura, devozioni e feste, gli obblighi del cappellano confessore, dei confratelli della scuola di Santa Maria Maddalena (non meglio documentata in Archivio), legati, i capitoli del campanaro della chiesa di San Giorgio, elenco delle reliquie, inventario dei beni immobili della prepositurale, ordini sulla sepoltura dei morti, capitoli riguardanti le relazioni tra il parroco e i frati Osservanti di Santa Maria, epitaffio per la morte del parroco Pietro Ruggeri (1691) e note sulla sua vita, elenco dei vescovi in visita durante il parrochiato di don Ruggeri, obblighi del comune e delle scuole del Corpus Domini, del Santo Rosario, del Suffragio verso la parrocchia per la celebrazione di feste, elenco dei benefici della diocesi di Brescia che pagano decime a Venezia⁷⁷.

L'Archivio parrocchiale conserva documenti di altri fondi. Del collegio Cesare Battisti di Lovere vi è vario materiale, ma di scarsa entità (1822-1894)⁷⁸: corrispondenza, fogli di spesa, massime spirituali, pratiche con l'autorità ecclesiastica, registri a stampa della valutazione annuale degli alunni (9 registri del 1822-1847), il programma del ginnasio municipale di Lovere per l'anno scolastico 1853-1854, un fascicolo di buone regole per le vacanze 1854; tre tavolette di cartone con elenco degli alunni e cordicelle per indicare le presenze e le assenze.

È compiutamente illustrata l'attività del fondo *Cooperativa culturale Bonomelli* (1979-1989), di cui sono conservati lo statuto, i verbali del consiglio di amministrazione e delle assemblee e i registri⁷⁹. La cooperativa fu costituita con atto notarile nel marzo 1979, con sede a Lovere. Fu promossa dal consiglio pastorale parrocchiale di Lovere, con lo scopo di favorire la nascita

⁷⁶ APL, Fondo Beneficio parrocchiale (FBP) (sec. XV-1939), bb. 178-186.

⁷⁷ APL, FBP, Amministrazione beneficio, b. 179, n. 2, Decime, fasc. 7; b. 180, n. 7, «Memorie utili anche sulle cappellanie e legati».

⁷⁸ APL, Fondo Collegio di Lovere, b. 187, nn. 1-5.

⁷⁹ APL, Fondo Cooperativa culturale Bonomelli, b. 189.

e lo sviluppo di attività religiose, formative, culturali, sociali e ricreative, utili per la promozione della persona, nel rispetto dei principi della Chiesa cattolica. Compito della cooperativa era di promuovere anche attività commerciali a sostegno delle varie iniziative; la cooperativa si impegnava per la distribuzione di libri, giornali, periodici, materiali didattici e ricreativi e di cultura; intendeva dotare la sede di biblioteca, sala lettura, audiovisivi. L'associazione era organizzata con l'assemblea dei soci, il consiglio di amministrazione, il collegio dei sindaci, il consiglio dei probiviri. L'istituzione fu sciolta nell'assemblea straordinaria del 10 aprile 1987.

Al termine dell'Archivio è posto un piccolo *Fondo pergameneo* di sei pergamene (1434-1636). Si tratta di atti notarili di vario oggetto: una vertenza sulle decime tra la chiesa di San Giorgio e gli abitanti di Castro di Solto (1434); il testamento di Sartore, figlio del fu Giovanni de Turisengis (1447); lettere dimissorie del sacerdote Francesco Cattaneo (1459); un atto di permuta (1587); una donazione di Giovanni Bartolomeo Foresti al sacerdote Francesco Celeri (secolo XVI); procura del consiglio della vicinia di Castione nella persona di Pietro Armani, cappellano alla Madonna della Consolazione di Venezia, per vendere proprietà della vicinia site nel territorio di Vilminore (1636)⁸⁰.

Questa presentazione dell'Archivio parrocchiale di Lovere ha dato il quadro della documentazione in esso contenuta. L'ordinamento dei documenti è stato disposto cercando di ricostruire le attività degli organismi che hanno operato nella parrocchia: quindi, nell'ordinamento, non ci si è lasciati guidare da esigenze di informatizzazione e digitalizzazione, consuete oggi, costringendo i documenti entro schemi prefissati, ad esempio, per materie e indici. Questo avrebbe soddisfatto, forse, maggiormente i ricercatori, ma avrebbe privato i documenti della loro paternità, cioè del contesto in cui sono nati. Sono, quindi, state rispettate le sequenze dei fascicoli delle pratiche, come si sono formati, per quanto è stato possibile, condizionati, alla fine, in buste numerate, di cui si è fatta descrizione nell'inventario informatizzato. Ciò non toglie che, partendo da questo, non si possano compilare ulteriori strumenti di ricerca, come indici, repertori, riproduzioni digitali e altro. L'Archivio, quindi, presenta la fisionomia storica della parrocchia di Lovere, mettendo in rilievo le persone che vi hanno operato e le istituzioni che si sono costituite. L'Archivio parrocchiale ordinato è la fonte principale per la conoscenza della parrocchia. Altre fonti importanti sono

⁸⁰ APL, Fondo pergameneo, b. 191.

gli archivi del vescovo, della cancelleria vescovile, della curia, conservati nell'Archivio storico diocesano di Brescia; si possono trovare documenti interessanti della parte ecclesiastica e religiosa anche in archivi civili.

L'Archivio parrocchiale è il primo riferimento per la conoscenza "della parrocchia", tuttavia non esaurisce la conoscenza della storia religiosa "nella parrocchia", in modo particolare a Lovere. Qui, infatti, sono state presenti, per secoli, famiglie religiose, che hanno prodotto opere cospicue, specie sul piano artistico, con la collaborazione di persone facoltose e del comune. Nella chiesa di Santa Maria in Valvendra, con monumentali opere d'arte, officiarono i Minori osservanti, fino alla soppressione, nel 1764; nella chiesa e nel convento di San Maurizio vi furono ancora gli Osservanti e, nella seconda metà dell'Ottocento, i Cappuccini; anche le Clarisse di Santa Chiara ebbero una presenza rilevante, insediate inizialmente nella antica chiesa di San Martino. Queste famiglie religiose hanno operato in parrocchia fin dai secoli XV-XVI e si sono insediate in complessi architettonici, che hanno ornato e abbellito, servendosi di maestranze e artisti di fama. Anche le Suore della carità, delle sante loveresi Vincenza Gerosa e Bartolomea Capitanio, hanno testimonianze significative della loro presenza, anche sul piano artistico. Queste famiglie religiose hanno operato nella parrocchia, ma non dipendenti dal parroco, se non per il culto; quindi, non si trovano nell'Archivio parrocchiale documenti delle loro opere, se non ciò che riguarda i rapporti con la parrocchia, per collaborazione o per contenzioso.

La documentazione archivistica parrocchiale è la testimonianza delle opere che dipendono dal parroco: essa, oltre a ciò che riguarda gli edifici di culto, conserva tracce su aspetti che, di solito, sono lasciati in ombra dagli studiosi, come il culto e le devozioni, la classe clericale, il rapporto tra clero e popolo, la vita associativa delle confraternite, l'amministrazione dei beni parrocchiali, i legati, il funzionamento della fabbrica. Le associazioni con le loro attività, da quelle devozionali, alle formative e assistenziali, le varie forme di culto, le espressioni popolari della memoria dei defunti, la religiosità spontanea, testimoniate negli archivi parrocchiali, rivelano come la storia delle parrocchie non è chiusa in un sistema verticistico clericale, anche se si svolge in una struttura generale di legislazione ecclesiastica, ma si allarga al coinvolgimento della larga base dei fedeli, che esprimono la fede secondo le sensibilità locali, conferendo alle singole comunità fisionomie e tratti che le caratterizzano storicamente.

Maria “Salus Populi Romani” Storia e memoria liturgica di una devozione

Una delle novità introdotte dal nuovo *Calendario proprio della diocesi di Roma*¹ è l’istituzione della memoria liturgica di Santa Maria “Salus Populi Romani” da celebrarsi il 4 giugno di ogni anno. La memoria riprende una devozione mariana antica, legata all’icona custodita nella basilica di Santa Maria Maggiore da dieci secoli. La scelta della data è collegata al voto e alla salvezza del popolo romano durante la Seconda guerra mondiale. È da 80 anni che nel Centro don Orione di Roma di Monte Mario si celebra questa ricorrenza significativa della storia recente di Roma, fissata nella memoria visiva da quando, il 5 aprile 1953, fu eretta la grande statua di *Maria “Salus Populi Romani”*, popolarmente conosciuta come la “Madonnina”.

La memoria liturgica di Santa Maria “Salus Populi Romani”

Il cardinale vicario di Roma Angelo De Donatis ha motivato la scelta della memoria mariana nella sua Lettera di presentazione del *Calendario proprio*, datata 5 luglio 2023. Egli collega la devozione a *Maria “Salus Populi Romani”* alle note vicende del voto e della liberazione di Roma nel 1944.

“Come memoria mariana per la Diocesi è stata scelta la memoria di *Santa Maria “Salus Populi Romani”*, da celebrare il 4 giugno. Per comprendere meglio questa scelta desidero richiamare brevemente la storia. Il 24 aprile 1944, mentre l’Urbe viveva l’incubo dalla devastazione nazista, papa Pio XII rivolse al popolo romano una paterna esortazione perché si affidasse a colei che era onorata col titolo di *Salus Populi Romani*. In risposta a questo invito del Pontefice alcuni sacerdoti e fedeli laici proposero di chiedere ai romani di pronunciare un voto cittadino. Il voto venne pronunciato nella chiesa di Sant’Ignazio il 4 giugno 1944. Nel po-

¹ Il *Calendario proprio per la Diocesi di Roma* è stato approvato con decreto della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti del 25 aprile 2023 (prot. 254/22).

meriggio del 5 giugno, rivolgendo la parola alla grande folla che si era radunata spontaneamente in piazza San Pietro il papa disse: «Con indicibile riconoscenza noi veneriamo la Ss.ma Madre di Dio e Madre nostra, Maria, che al titolo e alle glorie di *Salus Populi Romani*, ha aggiunto una nuova prova della sua benignità materna, che rimarrà in perenne memoria negli annali dell'Urbe»². La domenica successiva, 11 giugno 1944, il voto fu ripetuto in tutte le parrocchie di Roma».

Nella basilica di Santa Maria Maggiore (secolo IV), il più antico santuario mariano di Roma e di tutto l'Occidente, ogni anno, nell'ultima domenica di gennaio, viene celebrata la festa della Traslazione dell'icona *Salus Populi Romani*, in rendimento di grazie per questa sacra immagine cui sono legate numerose vicende miracolose. Si tratta di un'icona molto antica, attribuita a san Luca, e di fatto datata tra il IX e il XII secolo. Rappresenta Maria con il Figlio in braccio, che con una mano benedice e con l'altra tiene il libro, una Madonna *Odigitria*, cioè Colei che indica la via che è il Figlio; nella mano sinistra tiene un fazzoletto per asciugare le lacrime di chi, piangente, si rivolge a lei per chiedere aiuto.

La devozione a Maria *Salus Populi Romani* è rimasta sempre molto viva nei secoli. I romani vedono in quest'icona la loro Madonna, la Madonna di Roma, l'icona mariana più amata e onorata, considerata come uno scudo della città. Ad essa si rivolsero per presentarle tutte le loro necessità, specialmente durante pestilenze, calamità naturali o guerre, quando veniva portata in processione per le vie della città; davanti alla *Salus Populi Romani* hanno trovato eco gli avvenimenti più importanti della vita religiosa e civile di Roma³. Non sorprende quindi che papa Pio XII, "romano di Roma", avesse una particolare devozione e ad essa orientasse il voto con cui i romani implorarono la salvezza della città nel 1944, quando stava per consumarsi lo scontro frontale tra gli eserciti tedesco e degli alleati.

Come si arrivò al voto della città di Roma

Nella Lettera del cardinale vicario del 5 luglio 2023 è accennata la storia del voto alla Madonna della città di Roma. Vi si dice che «alcuni sacerdoti e fe-

² *Parole di Sua Santità Pio XII al popolo romano*, in *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII, Quinto anno di Pontificato*, Città del Vaticano 1945, pp. 29-30 (https://www.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1944/documents/hf_p-xii_spe_19440606_popolo-romano.html).

³ Cfr. S. RYŁKO, *La Madonna di Roma*, «L'Osservatore Romano», del 26 gennaio 2018.

deli laici proposero di chiedere ai romani di pronunciare un voto cittadino». Ebbene, questo articolo si propone di ricostruire con documenti d'archivio i fatti che portarono al voto sottoscritto da oltre un milione di romani nel 1944. La proposta partì, il 12 marzo 1944, da «alcuni sacerdoti e fedeli laici» dell'associazione Amici di don Orione di Roma, radunati nella chiesa di Santa Caterina a Magnanapoli. Erano esponenti qualificati del laicato cattolico⁴, animati da don Gaetano Piccinini, preside dell'Istituto San Filippo Neri in via Appia Nuova. Fu il prof. Riccardo Moretti⁵ a lanciare l'idea del voto: «Sono tanti e tali i guai in cui ci dibattiamo – disse –, che non v'è che un rimedio: ricorrere alla Madonna, come fece don Orione nel 1917, quando fece fare un voto al popolo a Tortona»⁶.

È da ricordare che Roma, dopo lo sbarco dell'esercito alleato ad Anzio, il 22 gennaio 1944, stava subendo la fase più violenta dell'occupazione tedesca, con arresti, torture, deportazioni, culminata nella strage delle Fosse Ardeatine il 24 marzo, quando furono fucilate 335 persone. Contemporaneamente, imperversavano i bombardamenti aerei degli Alleati, a partire dal 19 luglio 1943 quando furono sganciate su Roma 4000 bombe, colpendo i quartieri San Lorenzo (con 717 vittime), Prenestino, Tiburtino e Tuscolano. Dopo quel primo bombardamento ne seguirono ben altri 51 prima della liberazione della città; uno raggiunse anche le porte del Vaticano⁷; ci furono circa 3000 morti e 11.000 feriti; 10.000 case furono distrutte e 40.000 cittadini rimasero senza tetto⁸.

⁴ Nei *Verbali degli incontri degli Amici di don Orione*, precisi e bene scritti, conservati nell'Archivio don Orione di Roma, risultano presenti il prof. Riccardo Moretti, l'on. Ferruccio Lantini, p. Stefano Ignudi, sen. Alfonso Bartoli, p. Vincenzo Ceresi, don Brizio Casciola, Leone Castelli, Carmine Caiola, Cesidio Lolli, don Pirro Scavizzi, Giorgio La Pira, Romolo Ferlosio, Arturo Possenti, Domenico Leva, Giuseppe Ceccarelli, Giovanni Viola, Riccardo Matta, Emma Leoni, Anna Bearzi, marchesa Letizia del Gallo Roccagiovine, marchesa Maria Teresa Gorini Pacelli, Anna Maria Festa, Maria Cerveatri, contessa Vittoria Blumestihl, contessa Maria Teresa Nomis di Cossilla, Ginevra Tirelli, e altri.

⁵ Riccardo Moretti, «La Piccola Opera della Divina Provvidenza», 12 (1961), pp. 115-118.

⁶ Roma, Archivio don Orione, *Verbali degli incontri degli Amici di don Orione di Roma*, 12 marzo 1944. Don Gaetano Piccinini è stato protagonista degli avvenimenti e ne ha lasciato dettagliata testimonianza nel libro *Roma tenne il respiro*, Roma 1953, di pp. 362.

⁷ Il 1° marzo 1944, «verso le ore 20, un velivolo navigante a un 600 metri di altezza sgancia 6 bombe di piccolo calibro nelle immediate vicinanze della Città del Vaticano. Quattro bombe cadono nelle zone extraterritoriali del Collegio di Propaganda e del Collegio Agostiniano di S. Monica, due all'inizio del viale delle Mura Aurelie, quasi di fronte al Palazzo del Sant'Uffizio e dell'Oratorio San Pietro. Un operaio trovato ucciso dinanzi all'ingresso di questo Oratorio», in *Cronaca contemporanea*, «La civiltà cattolica», q. 2245, 95, I (1944), p. 387.

⁸ *Ibidem*.

È in questo drammatico contesto che nacque la proposta di un voto alla Madonna. Essendo, però, l'iniziativa tanto impegnativa per tutta la popolazione, furono incaricati Riccardo Moretti, Ferruccio Lantini e don Gaetano Piccinini di andare a chiedere consiglio sul progetto di voto a mons. Giovanni Battista Montini, poi papa Paolo VI, amico di don Orione, allora Sostituto alla Segreteria di Stato⁹. Questi, ascoltati i tre referenti, decise di partecipare all'incontro degli Amici di don Orione del successivo 4 aprile 1944. Così fu. Egli tenne un bel discorso su "Don Orione e il coraggio del bene"¹⁰. Dopo la Messa, mons. Montini assicurò che, si legge nel Verbale dell'incontro, «riservatamente avrebbe passato a chi di dovere il nostro pio desiderio e consigliò di muoverci con la Chiesa gerarchica prendendo contatto col rev.mo padre Gilla Gremigni nella sua duplice funzione di Camerlengo dei Parroci e Direttore generale di Azione cattolica. Pochi giorni fa ci ha fatto sapere che si continui pure sulla via intrapresa, ché poi il Santo Padre dirà quello che si dovrà fare»¹¹.

L'intervento di Pio XII

L'intervento del Santo Padre non si fece attendere. Il 24 aprile, Pio XII rivolse una accorata e paterna esortazione ai fedeli, invitando il popolo romano ad affidarsi ancora una volta a Maria. Questo il passaggio centrale.

“E poiché l'immane conflitto già si è avvicinato a questa alma città, le cui tristissime condizioni si ripercuotono profondamente nel trepido animo nostro, noi aprendo le braccia paterne a questa prediletta porzione del gregge di Cristo, non possiamo a meno di esortarla in modo particolare affinché come nel passato ogni volta che il popolo romano fu percosso e atterrito da pubbliche calamità, si rifugiò supplicando all'ara di Colei che ha il titolo di «Salus Popoli Romani» e sperimentandone molte volte il valido patrocinio, così anche nel presente si volga fiducioso alla Santissima Madre di Dio, e promettendo con fermezza di animo il rinnovamento dei costumi cristiani, non solo implori nelle preghiere e nella penitenza pace, concordia e prosperità, ma la supplichi altresì di voler tener lontano dal centro del mondo cattolico, che rifulge di tante gloriose me-

⁹ F. PELOSO, *Paolo VI "amico di don Orione"*, Soveria Mannelli 2015.

¹⁰ Il testo è riportato in PELOSO, *Paolo VI "amico di don Orione"*, pp. 75-78; notizie dell'incontro in PICCININI, *Roma tenne il respiro*, pp. 99-110.

¹¹ Roma, Archivio don Orione, *Verbalì degli incontri degli Amici di don Orione di Roma*, 4 aprile 1944; *Resoconto di don Gaetano Piccinini al superiore generale don Carlo Sterpi*, ivi, maggio 1944.



Roma, Monte Mario, Centro don Orione,
Madonnina “Salus Populi Romani”,
opera in rame dorato di Arrigo Minerbi.



Lo scultore Arrigo Minerbi (1881-1960) nel suo studio
ritratto da Emilio Sommariva.

morie, questa minacciosa tempesta, impedire che nuovi lutti si aggiungano ai suoi cittadini e che non siano arrecati danni ai venerandi monumenti della religione e dell'arte, che in certo modo appartengono a tutto il mondo civile"¹².

Pio XII, nella sua Lettera, invitò a rivolgersi a Maria *Salus Populi Romani* come in passato, con espressioni che costituiscono la base giustificativa di un voto popolare, «il popolo romano... si volga fiducioso alla Santissima Madre di Dio, e promettendo con fermezza di animo».

Gli Amici di don Orione accolsero e ripresero le indicazioni della Lettera del Papa del 24 aprile e subito scrissero una lettera a Pio XII in risposta al suo appello; in essa diedero forma al "voto" della cittadinanza romana; è datata "Roma, 26-IV-1944. Festa della Madonna del Buon Consiglio e del Patrocinio di S. Giuseppe"¹³. Qualche giorno dopo, il 4 maggio, scrissero anche a padre Gilla Vincenzo Gremigni, Camerlengo dei parroci di Roma, allegando il testo per la petizione del voto¹⁴ da diffondere tra i cittadini di Roma e da inviare poi al Santo Padre¹⁵. Questo fu il testo di richiesta del voto da diffondere tra i cittadini romani perché, firmato, fosse poi trasmesso al Santo Padre.

"Lettera del mese Mariano 1944 diretta al S. Padre.

Beatissimo Padre. Con la venerata lettera del 24 aprile al vostro segretario di Stato, con la quale avete rivolto caldo e paterno invito ai romani, perché durante il mese di maggio offrono speciali preghiere alla Santa Vergine per l'incolumità dell'Urbe e la pace del mondo, Vi siete ancora una volta dimostrato *defensor civitatis*.

In fervida e grata corrispondenza all'appello del Padre comune, la cittadinanza romana, quando nulla può attendersi dagli uomini, ma tutto da Dio, è mossa da vivo e spontaneo desiderio di implorare, secondo l'antica tradizione, la ma-

¹² La lettera di Pio XII è indirizzata al cardinale Luigi Maglione, Segretario di Stato, in latino, quindi con il massimo di ufficialità, cfr. «Acta Apostolicae Sedis», 36 (1944), pp. 145-147 e fu pubblicata su «L'Osservatore Romano» del 24-25 aprile 1944, nell'articolo intitolato: *Il Sommo Pontefice indice speciali supplicazioni durante il mese di maggio per la pace del mondo. Particolare invito ai Romani a pregare per l'incolumità dell'Urbe*.

¹³ La lettera è trascritta in Roma, Archivio don Orione, *Verbalì degli incontri degli Amici di don Orione*, con la annotazione: «Lettera inviata a S.S. Papa Pio XII dalla cittadinanza romana (formulata nella casa degli orfani di Via Induno 1, nei giorni 24-25 aprile dai sigg. prof. Moretti, s.e. Lantini, prof. La Pira, Ceccarelli, Leva, Possenti».

¹⁴ Anche questa missiva è conservata trascritta in Roma, Archivio don Orione, *Verbalì degli incontri degli Amici di don Orione*, 4 maggio 1944. Il testo della petizione è il medesimo della lettera del 26 aprile precedente inviato a Pio XII.

¹⁵ Il testo della petizione è presente in Roma, Archivio don Orione, *Verbalì degli incontri degli Amici di don Orione*, 4 maggio 1944.

terna pietà e il potente aiuto della Madonna e quindi intende fare solenne e particolare voto di ricondurre la propria vita a cristiana austerità di costumi e di fondare, in conformità di quelle che saranno, beatissimo Padre, le vostre sante direttive, una concreta opera di bene e di fraterna carità, che resti come perenne e vivente testimonianza della fede, dell'amore e della riconoscenza di tutto il popolo verso la gran Madre di Dio, *Salus Populi Romani*¹⁶. Su questo nostro proposito invochiamo, prostrati alla vostra cattedra di verità, la vostra paterna benedizione¹⁷.

Approvato il testo di richiesta del voto, iniziò l'opera di stampa e divulgazione. Nell'organizzare l'iniziativa, furono date precise indicazioni: «La lettera preparata da inviarsi al Santo Padre venga firmata da un numero maggiore possibile di persone d'ogni età: nessuna pressione si faccia e si ricevano solo quelle firme che vengono apposte con tutta spontaneità dettate dalla fiducia in Dio e nella Vergine e dalla convinzione che il soprannaturale vince il naturale e l'umano»¹⁸. Per l'efficace e rapida diffusione dei fogli da firmare risultò utile una vecchia *pedalina*, una stampante a pedale usata all'Istituto San Filippo di Via Appia, e fu decisiva l'azione capillare dei circa suoi 2000 alunni. Quei fogli, debitamente firmati, costituirono l'adesione al voto. Affluirono a fasci alla Segreteria di Stato dalle singole persone o tramite gli Amici di don Orione: «Queste lettere, ogni giorno, con molte firme, ascendono al S. Padre. C'è anzi il suo cameriere cav. Fagiani che gliele reca direttamente». Ne pervennero un milione e centomila¹⁹.

Nel frattempo, gli eventi bellici che interessavano Roma stavano precipitando, come cronache e studi storici documentano. Proprio al mattino del 4 giugno 1944, le truppe alleate avevano occupato il santuario della Madonna del Divino Amore e premevano per entrare in città, dove l'esercito tedesco era deciso e preparato a una resistenza a oltranza.

¹⁶ PICCININI, *Roma tenne il respiro*, pp. 117-118.

¹⁷ Don Piccinini riferisce che questo testo fu redatto da Riccardo Moretti, Ferruccio Lantini, Giorgio La Pira, Alfonso Bartoli e altri (Roma, Archivio don Orione, *Resoconto di don Gaetano Piccinini a don Carlo Sterpi*).

¹⁸ Così in Roma, Archivio don Orione, *Verbali degli incontri degli Amici di don Orione*, 4 maggio 1944.

¹⁹ PICCININI, *Roma tenne il respiro*, pp. 121-123; Roma, Archivio don Orione, *Resoconto di don Gaetano Piccinini*.

Il voto a Maria e la liberazione di Roma

In questo contesto, alle ore 17 del 4 giugno, nel momento di maggior timore per le sorti della città, il decano dei parroci padre Gilla Vincenzo Gremigni leggeva nella chiesa di Sant'Ignazio – dove era stata portata per sicurezza l'immagine della Madonna del Divino Amore dal 20 maggio precedente²⁰ – la formula della promessa²¹ per la salvezza di Roma. Questo è il testo.

“Oggi, festa della Santissima Trinità, i cattolici romani, rispondendo con cuore filiale all'invito ad essi rivolto dal loro vescovo e padre, sua santità il papa Pio XII, di offrire alla Santa Vergine, Madre di Dio e Madre degli uomini, particolari preghiere per l'incolumità di Roma, e per la pace del mondo, piamente e fervidamente terminato il mese sacro a Maria, nelle penosissime contingenze che stringono di ferro e fuoco la città Eterna, mossi dal vivo spontaneo desiderio d'implorare secondo le ricche sante tradizioni dei loro maggiori, la materna pietà e il potentissimo aiuto della gran Madre di Dio, fanno solenne promessa dinanzi alla venerata effigie della Madonna del Divino Amore, così cara ai fedeli romani: 1) di ricondurre la propria vita a cristiana austerità di costumi; 2) di contribuire come possono alla fondazione di una opera di religione e di carità, in modo che rimanga nei secoli memoria della pietà riconoscente del popolo romano verso la Madonna Santissima”²².

Quel 4 giugno era stato teso e movimentato da continui spostamenti e ammassamento di truppe tedesche in vari punti della città. Il cannoneggiare delle artiglierie fu continuo. Si pensava ad un aspro scontro con le truppe alleate che premevano alle porte di Roma. Invece, alle 19 circa, subito dopo il voto le prime truppe alleate cominciarono a entrare in città, da sud est, senza trovare la minima resistenza da parte dei tedeschi, i quali avevano co-

²⁰ L'icona della Madonna fu portata a Roma il 24 gennaio 1944, dapprima nella chiesetta della Madonna del Divino Amore, in vicolo del Divino Amore, e poi, il 23 febbraio successivo fu trasferita in San Lorenzo in Lucina e, infine, il 20 maggio, dato l'enorme afflusso di fedeli, nella più capiente chiesa di Sant'Ignazio di Loyola a Campo Marzio.

²¹ Popolarmente la “promessa” fu ritenuta un “voto”.

²² *I Romani alla Madonna del Divino Amore*, «L'Osservatore Romano» del 5-6 giugno 1944, p. 2. Da notare che il contenuto del voto riprende quello della lettera degli Amici di don Orione a Pio XII del 26 aprile 1944, poi entrato anche nel testo dei volantini diffusi e firmati dai Romani in adesione al voto. «L'Osservatore Romano» dedica ampio spazio all'avvenimento in prima pagina con gli articoli: *La incolumità di Roma attuata secondo i voti del Santo Padre* e *La riconoscenza del popolo di Roma al “defensor civitatis”*; nell'articolo si annunciava che «la seguente promessa sarà ripetuta in tutte le parrocchie dell'Urbe nella festa del Sacro Cuore»; anche PICCININI, *Roma tenne il respiro*, p. 148.

minciato a ritirarsi prendendo la via del Nord. Roma tenne il respiro. Lo scambio degli eserciti in città si protrasse nella notte senza alcuno scontro né violenza. Il fatto aveva dell'incredibile. Certo erano note le tante iniziative di Pio XII, ma si pensò soprattutto al voto e all'intervento della Madonna a salvezza di Roma²³.

Il 5 giugno 1944, la Piazza San Pietro e il papa Pio XII furono al centro di manifestazioni di festa. Già al mattino «verso le 7, un fitto gruppo di persone si raccolse attorno all'obelisco di S. Pietro, acclamando al Santo Padre, né desistendo dalla manifestazione fino a quando a una finestra dell'appartamento privato apparve la candida figura del Papa in atto di benedire». La scena si ripeté verso le 10.15 e nuovamente il Papa si affacciò alla finestra e benedisse la folla. Simili manifestazioni raggiunsero il culmine quando, nel pomeriggio, una folla sterminata occupò la piazza fin sulla gradinata della Basilica non tenuta sgombra, spinta da un moto di fede e di riconoscenza. Alle 18, Pio XII si affacciò e tenne un memorabile discorso.

“Roma, ieri ancora trepidante per la vita dei suoi figli e delle sue figlie, per la sorte di incomparabili tesori di religione e di cultura, con dinnanzi agli occhi lo spettro terrificante della guerra e di inimmaginabili distruzioni, guarda oggi con nuova speranza e con rafforzata fiducia alla salvezza”.

E dopo aver elevato espressioni di fede e di adorazione a Dio, fece riferimento alla grazia ricevuta da Maria *Salus Populi Romani*.

“Con indicibile riconoscenza noi veneriamo la Ss.ma Madre di Dio e Madre nostra, Maria, che al titolo e alle glorie di *Salus Populi Romani* ha aggiunto una nuova prova della sua benignità materna che rimarrà in perenne memoria negli anni dell'Urbe”²⁴.

Con queste parole il Papa riconobbe come grazia di Maria “*Salus Populi Romani*” la liberazione di Roma avvenuta pacificamente e con la completa incolumità di persone e cose²⁵.

²³ PICCININI, *Roma tenne il respiro*, pp. 150, 161-163; Pio XII ebbe un incontro con l'ambasciatore tedesco in Vaticano, a notte fonda, al quale chiese ancora una volta la tregua di Dio per Roma. Questo intervento nulla toglie alla sorpresa dell'improvviso e inaspettato mutamento dell'atteggiamento del comando tedesco.

²⁴ *La incolumità di Roma attuata secondo i voti del Santo Padre*; e *La riconoscenza del popolo di Roma al “defensor civitatis”*, «L'Osservatore Romano» del 5-6 giugno 1944, p. 1; *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, VI, Città del Vaticano 1944, pp. 29-30.

²⁵ Pio XII manifestò anche nel discorso al sindaco e ai rappresentanti della città di Roma, ricevuti il 12 luglio 1944, il medesimo convincimento che «per un particolare inter-

La domenica successiva, 11 giugno 1944, poco dopo le 18, Pio XII si recò a Sant'Ignazio, ove era ancora esposta l'immagine della Madonna del Divino Amore, per «ringraziarla di ciò che è accaduto contro le umane previsioni... La nostra Madre Immacolata ancora una volta ha salvato Roma da gravissimi imminenti pericoli. Siamo stati testimoni di una incolumità che ci deve empire l'animo di tenera gratitudine verso Dio e la sua purissima Madre». Impetrò la pace per l'Italia e il mondo. Ricordò le «innumerevoli petizioni di cittadini romani nell'intento di obbligarsi ognuno con solenne e particolare promessa a cristiana austerità di costumi e ad opere di religione e di carità fraterna». E invitò alla preghiera: «La benigna Ausiliatrice dei cristiani, "salvezza del popolo romano", consolatrice di tutte le genti martorate dalla guerra, vorrà continuare la misericordia della sua protezione, della quale, prostrandoci ai suoi piedi, noi ora tutti uniti con ardente preghiera la supplichiamo»²⁶.

Il 16 giugno, festa del Sacro Cuore, il cardinale vicario Marchetti Selvaggiani dispose che in tutte le parrocchie della città, festa del Sacro Cuore, si tenesse una funzione speciale di ringraziamento, durante la quale si sarebbe rinnovato il "voto" del 4 giugno. Fu veramente una bella pagina di fede della Chiesa e del popolo di Roma.

Il voto davanti alla Madonna del Divino Amore

Il voto fu diretto a *Maria "Salus Populi Romani"*, perché questa fu l'indicazione di papa Pio XII²⁷ e dei romani che durante il mese di maggio firmarono la petizione²⁸. Il voto fu espresso pubblicamente, per voce del camerlengo padre Gilla Gremigni il 4 giugno, dinanzi all'immagine della Madonna del Divino Amore. Lo stesso Pio XII, nel suo discorso del 5 giugno, all'indomani del voto e della liberazione di Roma, riconobbe l'incolumità di Roma come «una nuova prova» della benignità materna di Maria *"Salus Populi Romani"*²⁹.

vento della Provvidenza divina si è venuto allontanando da quest'alma città il pericolo di essere trasformata in un teatro di guerra, sterminatrice delle memorie più sacre e care all'intero mondo civile» (*Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, VI, pp. 79-80).

²⁶ *Discorso di Pio XII*, «L'Osservatore Romano», del 12-13 giugno 1944.

²⁷ Si veda la lettera al card. Maglione sopra ricordata.

²⁸ Si veda il testo sopra riportato della petizione firmata da oltre un milione di Romani.

²⁹ A conferma della grande devozione di Pio XII verso Maria *Salus Populi Romani* giova ricordare che, durante l'Anno Mariano del 1954, egli incoronò l'immagine di Maria *Salus Populi Romani*, fatta portare in San Pietro da Santa Maria Maggiore, alla cui protezione materna attribuì la salvezza di Roma dalla guerra. Con l'enciclica "Ad caeli

Il fatto, però, che il voto fosse stato espresso «dinanzi alla venerata immagine della Madonna del Divino Amore», come si legge nella formula del voto, fece pensare a molti che esso fosse un voto alla Madonna del Divino Amore. Certo, fu opportuna ma circostanziale la scelta di esprimere pubblicamente il voto nella chiesa di Sant'Ignazio, ove da due settimane era stata accolta e venerata la sacra immagine della Madonna del Divino Amore con concorso giornaliero di popolo devoto, soprattutto nei giorni della novena.

Circolarono addirittura versioni del testo del voto nelle quali alla promessa di «concorrere alla fondazione di un'opera di religione e di carità» fu aggiunto «che dovrebbe testimoniare in Castel di Leva la ineffabile materna assistenza della Madonna del Divino Amore». Ciò non era presente nel testo della formula pronunciata a Sant'Ignazio il 4 giugno (riportata da *L'Osservatore Romano* del 5-6 giugno), né in quella pronunciata nelle parrocchie il 16 giugno successivo (cfr. *L'Osservatore Romano* del 16 giugno)³⁰. Sono aggiunte successive volte a orientare verso il “costruendo” nuovo santuario della Madonna del Divino Amore le offerte di quanti avevano firmato la petizione del voto. Questo orientamento risulta anche in un articolo apparso dalle colonne de *L'Osservatore Romano* del 16 giugno 1944³¹.

Ciò precisato, va detto che i “titoli” mariani indicano diverse e convergenti espressioni dell'unica devozione verso colei che Gesù ci ha dato per Madre.

Reginam”, dell'11 ottobre 1954, istituì la festa liturgica della beata Maria Vergine Regina, fissandola al 31 maggio.

³⁰ La versione del testo modificato si trova, per esempio, nel libro del 1953 di P. PIETRA, *La Madonna del Divino Amore. Il suo santuario, la sua opera*, Roma 1958, pp. 83-84, come anche in un recente articolo di D. PARROTTA, *75° anniversario della salvezza di Roma*, «Bollettino del Santuario del Divino Amore», 17 (2019), dove si cita come fonte la *Positio super virtutibus* di don Umberto Terenzi (doc. IV, 13).

³¹ Testimonia questo orientamento il lungo capoverso del breve articolo, senza firma, dal titolo *La rinnovazione della promessa alla Madonna del Divino Amore*, apparso su «L'Osservatore Romano», del 16 giugno 1944: «Poiché da molte parti ci sono giunte richieste sul modo di esprimere tangibilmente, anche a mezzo di schede e di firme, la propria adesione alla promessa – che sarà così documentata non solo dal nuovo grandioso Santuario che accoglierà in Castel di Leva in più decorosa cornice la preziosa veneratissima immagine; dal fiorire rigoglioso, per la generosa riconoscenza dei buoni, di quelle opere di religione e di carità che già spargevano attorno al vecchio santuario il loro profumo, ma anche dai nomi di tanti fedeli i quali con rinnovata gratitudine hanno ancora una volta sperimentato nella Madre celeste la vera *Salvezza del Popolo Romano* – siamo lieti di comunicare che presso la chiesa di Sant'Ignazio si riceveranno le adesioni e si distribuiranno a partire da domenica 18 giugno le schede per la firma».

L'adempimento del voto

Le promesse oggetto del voto furono «riconduurre la propria vita a cristiana austerità di costumi» e «la fondazione di un'opera di religione e di carità». La *conversione del cuore e dei costumi* è la più impegnativa e coinvolgente tutto il popolo romano ed è anche la più difficile a essere verificata nell'adempimento. Ma certo, allora, ci fu un impegno e un fervore di ripresa e rinnovamento cristiano. È un adempimento che va continuamente attualizzato: non è un'opera, è un atteggiamento. La realizzazione di un'opera di religione e di carità ebbe due epicentri: a Castel di Leva con il santuario del Divino Amore e a Roma Monte Mario con il Centro don Orione.

Castel di Leva. Finita la guerra, il servo di Dio don Umberto Terenzi, parroco di Castel di Leva, aveva a cuore la rinascita del santuario della Madonna del Divino Amore, iscritto nella tradizione della pietà popolare romana. Con l'avvallo del vicariato, le offerte seguite al voto del 1944 furono indirizzate al santuario del Divino Amore con lo scopo di presto realizzare un nuovo e più spazioso santuario e di sviluppare le opere di carità vicino ad esso. Eppure, problemi economici e burocratici impedirono la costruzione.

La nuova "casa della Madonna" fu edificata, e rapidamente, solo nell'ultimo decennio del secolo scorso, con la posa della prima pietra benedetta dal card. Camillo Ruini, l'8 gennaio 1996, e l'inaugurazione del santuario nuovo celebrata da Giovanni Paolo II, il 4 luglio 1999. La struttura, in grado di accogliere oltre 1500 pellegrini, è stata realizzata ai piedi della collina, fuori dalle antiche mura, vicina all'antico santuario.

Roma, Monte Mario. L'opera di carità fu la prima a essere realizzata da parte dei promotori del voto, cioè dalla Congregazione di don Orione. Già la sera del 16 luglio 1944, a poco più di un mese di distanza dal voto e dalla liberazione, giunse alla direzione dell'Opera don Orione una telefonata dal vicariato con la richiesta alla Congregazione di assumere i due grandi edifici della "Gioventù Italiana del Littorio", in Via della Camilluccia 10, a Monte Mario. Gli orionini «vi accorsero dopo preghiera e consulto, come ad un cenno di Dio. La Divina Provvidenza pose in loro mano un'opera già in cammino» (don Gaetano Piccinini).

Nell'edificio A si erano installate le truppe inglesi con una infermeria e la stazione radio, ma gli ambienti erano in gran parte già occupati da una settantina di ragazzi sbandati. Nell'edificio B, non ancora finito, senza pavimenti e infissi, gli americani avevano collocato il loro archivio logistico con mappe, carte topografiche e altro. Fu deciso dal generale Mark Clark, governatore di Roma, il passaggio della proprietà alla Congregazione orio-



Roma, aprile 1953, il trasporto della statua mariana a Monte Mario come adempimento del voto popolare per la liberazione della città dall'occupazione militare durante il secondo conflitto mondiale.

La Madonnina di Monte Mario in occasione dei lavori di restauro, resisi necessari a causa dei danni provocati dalla bufera dell'ottobre 2009 che l'avevano divelta dal piedistallo di sostegno.

nina per realizzarvi un'opera di assistenza per gli orfani. L'ordine fu poi ratificato e firmato dal presidente del Consiglio dei ministri Ivanoe Bonomi³².

L'8 settembre 1944, gli orionini iniziarono la loro opera educativa e scolastica con grande sacrificio e povertà estrema. Nel Centro don Orione di Monte Mario furono subito accolti centinaia di orfani e poi mutilatini. Nel corso dei decenni successivi divennero migliaia e migliaia i ragazzi che vi trovarono famiglia e preparazione a un futuro dignitoso. Ancora oggi quell'attività benefica continua con nuove forme³³.

E l'opera di culto? Sulla cima di Monte Mario prospiciente la città, in magnifica vista, ove sorgeva l'Istituto per orfani e mutilatini, si pensò di costruirvi un santuario alla Maria "Salus Populi Romani"³⁴. Siccome nel dopoguerra c'erano grandi ristrettezze economiche, si volle collocarvi almeno una statua della Madonna visibile a tutta la città.

Il famoso scultore Arrigo Minerbi (1881-1960), ebreo nascosto e salvato nell'istituto orionino di San Filippo, disse: «Datemi del rame e vi farò io una grande statua»³⁵. Si rinnovò l'epopea dei "galoppini della Madonna" che, nel 1944 avevano raccolto le firme per il voto ed ora il rame per l'adempimento del voto. Percorsero in lungo e in largo le vie e le piazze della città per trovare pentole rotte, casseruole, e qualunque oggetto di rame in disuso per realizzare la statua alla Madonna. Fu raccolto tanto rame per una grande statua. Lo scultore Minerbi si mise all'opera. Al momento di dare forma al volto della Vergine – come egli confidò – decise di ispirarsi al volto della sacra Sindone pensando al detto popolare "i primogeniti matrizzano" (assomigliano alle madri). Ne venne la grande e bella statua, ricoperta con la tecnica a foglia d'oro, alta 9 metri, su un piedistallo di 18 metri, con una mano che indica il cielo e l'altra protesa in avanti, accogliente³⁶.

³² La definitiva assegnazione avvenne con il decreto del Presidente della Repubblica Luigi Einaudi del 17 aprile 1948, con modifica del 5 aprile 1950.

³³ Ancora una volta rimandiamo al testo di PICCININI, *Roma tenne il respiro*, pp. 169-173, protagonista e testimone degli eventi del voto e del Centro don Orione di Monte Mario; utile anche *Una luce a Monte Mario*, Roma 1994, ricca antologia di testimonianze e documenti.

³⁴ Un bel progetto dell'architetto Pier Luigi Nervi, a fine anni '50, non fu realizzato a causa di controversie politiche e burocratiche, cfr. P. MARTINEZ, *Il trono della Madonna di Monte Mario*, «Messaggi di don Orione», 42, 31 (2010), pp. 19-33.

³⁵ PICCININI, *Roma tenne il respiro*, p. 304.

³⁶ Per la fusione della statua l'artista Arrigo Minerbi ricorse alla fonderia artistica Lomazzi di Milano. Per le vicende del trasporto a Roma e i successivi problemi burocratici, amministrativi e politici della collocazione si veda PICCININI, *Roma tenne il respiro*, pp. 307-

Al mattino di Pasqua del 5 aprile del 1953, la Madonnina “*Salus Populi Romani*” apparve sulla collina di Monte Mario, bellissima, luminosa, richiamo di destini eterni e «memoria di eventi drammatici e provvidenziali, scritti nella storia e nella coscienza della Città», «segno di familiare presenza nella vita quotidiana»³⁷.

I cenni storici sul voto dei romani, sulla liberazione di Roma e sull’adempimento del voto possono concludersi qui. Con l’istituzione della memoria liturgica diocesana di Maria *Salus Populi Romani*, la statua e il colle di monte Mario vengono ad assumere un’ulteriore nuova importanza e significato per la città e per la diocesi di Roma, unitamente alla basilica di Santa Maria Maggiore, sede dell’icona di Maria *Salus Populi Romani*, e al santuario della Madonna del Divino Amore, davanti alla cui immagine fu pronunciato il voto.

313, 329-348. Il liberale Cattani, assessore all’Urbanistica, protestò contro l’assenso dimettendosi dal Consiglio comunale di Roma, cfr. G. MALIZIA, *Le statue di Roma. Storia, aneddoti, curiosità*, Roma 1996, pp. 55-57.

³⁷ *Discorso di papa Benedetto XVI*, pellegrino alla Madonnina di Monte Mario, il 24 giugno 2010 («L’Osservatore Romano», 25 giugno 2010, p. 8).

Note e discussioni



Un futuro per l'oratorio di Calino nel 70° di fondazione

Per il 70° anniversario dell'oratorio San Domenico Savio della parrocchia di San Michele Arcangelo di Calino, oggi parte dell'unità pastorale Maria Santissima Madre della Chiesa, che riunisce le comunità delle quattro frazioni del comune di Cazzago San Martino, si pubblicano i contributi e le testimonianze relativi all'incontro del 23 settembre 2022, su *Oratorio quale futuro? Per ricordare i 70 anni dell'oratorio di Calino*. L'iniziativa, svolta nel Salone Pietro da Marone del Palazzo del Cedro (cioè dell'oratorio), è avvenuta nell'ambito delle "Feste di settembre", divenute il contenitore delle ricorrenze patronali annuali¹. Da alcuni anni, infatti, insieme alla preparazione religiosa, alle funzioni liturgiche, agli appuntamenti di catechesi, alle mostre e alle manifestazioni ricreative, i festeggiamenti sono corredati da un dibattito su temi di interesse storico-culturale e religioso che, con uno o più ospiti in forma dialogica, si sono trasformati in una partecipata e attesa occasione di riflessione che supera di molto i confini dell'unità pastorale.

La celebrazione dei 70 anni dell'acquisto dei locali, destinati all'oratorio e dell'avvio faticoso, ma convinto, degli spazi per il catechismo e l'aggregazione giovanile, ha permesso di raccogliere testimonianze, aprire un confronto e interrogarsi sulla loro funzione educativa; spazi che nel tempo sono cresciuti, diventando un tratto peculiare della comunità di Calino e, più in generale, dell'impegno formativo diocesano². L'incontro è stato aperto dai saluti del

¹ A questo proposito si veda G. ARCHETTI, *In cammino da Ambrogio a Paolo VI. Conversazione con l'Arcivescovo di Milano*, Prefazione di F. Anelli, Roma 2020 (Universale Studium. Nuova serie, 116. Spiritus veritatis), pp. 17-30; per alcune indicazioni sul contesto locale, si rimanda alle note di chi scrive: *Un nuovo curato per la parrocchia di Calino*, «Civiltà bresciana», I, 4 (1992), pp. 49-51; *Calino, note di storia religiosa e sociale*, «Civiltà bresciana», VI, 4 (1997), pp. 47-62; *Calino. Notizie storiche di vita religiosa e sociale*, Brescia 1998 (Quaderni della biblioteca comunale don L. Milani, 1), con bibliografia pregressa.

² Il tema è oggetto di una cospicua bibliografia, anche molto dettagliata nel caso delle singole istituzioni parrocchiali locali, e non può essere richiamata in questa sede; tuttavia, per qualche informazione generale, si vedano almeno A. FAPPANI, s.v., *Oratori femminili*, in *Enciclopedia bresciana*, XI, Brescia 1994, pp. 68-69 e *Oratori maschili*, ivi, p. 69; F. FRASSINE,

parroco Mario Cotelli, del sindaco di Cazzago San Martino Fabrizio Scuri e del presidente della Cogeme Giacomo Fogliata, che ha sostenuto l'iniziativa, a cui hanno fatto seguito le testimonianze di Oldofredo Franzoni, a nome dei molti volontari, e dei sacerdoti originari del paese Enzo Turriceni³ e don Edoardo Sartori⁴, oltre che di don Luigi Bonardi⁵ e don Paolo Salvadori⁶, già parroci di Calino. Si è, quindi, svolto un vivace confronto con mons. Domenico Sigalini⁷, vescovo emerito di Palestrina, sul significato dell'oratorio e il

Riverisco, sior cùrat. Appunti per un iter storico sull'oratorio bresciano nel XX secolo, Brescia 2002; *Gli oratori bresciani nel terzo millennio: realtà, esigenze, potenzialità. Indagine conoscitiva e risultato*, Brescia 2003; G. GREGORINI, *Gli oratori*, in *A servizio del Vangelo. Il cammino storico dell'evangelizzazione a Brescia*, 3. *L'età contemporanea*, a cura di M. Taccolini, Brescia 2005, pp. 293-314; G.B. MUZZI, *Oratori bresciani, cronache di ieri e di oggi*, Brescia 2016; R. ANNI, *Oratori, circoli cattolici e fascismo a Brescia (1922-1931): documenti e interpretazioni*, Brescia 2018; M. TREBESCHI, *Giovani e oratori a Brescia negli anni '70: dall'anno della fede di Paolo VI (1967) al sinodo del vescovo Morstabilini (1979)*, Brescia 2019.

³ Enzo Turriceni (Cazzago 1954), entrato nella Congregazione Piamartina (1973) e ordinato sacerdote nel 1979, ha svolto il ministero nella formazione dei religiosi e nella scuola; laureto in Filosofia all'Università Cattolica, dal 1997 al 2015 è stato superiore generale della Congregazione della Sacra Famiglia di Nazareth e, in questo ruolo, ha accompagnato la beatificazione e la canonizzazione di san Giovanni Battista Piamarta, avvenute nel 1997 e 2013; attualmente è direttore dell'Istituto Santa Maria di Nazareth (Brescia), dove vive, padre maestro dei novizi e direttore del Museo Piamarta.

⁴ Edoardo Sartori (Cazzago 1957), sacerdote diocesano, ordinato nel 1981; vicario cooperatore a Gianico (1981-1987); vicario parrocchiale a Cazzago San Martino (1987-1995); parroco di Bargnano e Frontignano (1995-2010); parroco di Casaglia (2010-2019); attualmente è parroco a San Vigilio di Concesio, dove vive dal 2019, nella parrocchia dei Santi Vigilio e Gregorio Magno.

⁵ Luigi Bonardi (Pisogne 1947), sacerdote diocesano, ordinato nel 1981; vicario cooperatore a Pisogne (1981-1988); parroco di Astrio di Breno, incaricato della pastorale della famiglia per la Valcamonica e assistente Pro-Famiglia di Breno (1988-1992); parroco di Calino (1992-2007); cappellano dell'ospedale e casa di riposo "Richiedei" di Gussago (2008-2011); dal 2012 è presbitero collaboratore festivo alla Badia e al Villaggio Violino di Brescia; nominato canonico del Capitolo della Cattedrale (2019), vive a Brescia.

⁶ Paolo Salvadori (Brescia 1968), sacerdote diocesano, ordinato nel 1993; vicario parrocchiale di Sant'Eufemia della Fonte di Brescia (1993-2000); vicario parrocchiale di Ospitaletto (2000-2008); parroco di Calino (2008-2018); parroco del Sacro Cuore e Santa Maria Assunta in Palazzolo (2018-2023); parroco di San Paolo in San Rocco e di San Giuseppe di Palazzolo (2019-2023); parroco di San Pancrazio di Palazzolo (2022-2023).

⁷ Domenico Sigalini (Dello 1942), sacerdote diocesano, ordinato nel 1966; laureato in Matematica alla Statale di Milano, nel 1991 viene chiamato a Roma a dirigere il Servizio nazionale per la pastorale giovanile della Cei; partecipa all'organizzazione delle Giornate mondiali della gioventù di Denver (1993), Manila (1995), Parigi (1997), Roma (2000) e Toronto (2002); ordinato vescovo (2005), Giovanni Paolo II gli affida la sede di Palestrina (2005-2017); viene quindi nominato assistente ecclesiastico generale dell'Azione Cattolica Italiana

suo valore nel contesto attuale, insieme alla lettura della ricca testimonianza di don Riccardo Baxiu⁸, curato per un quarto di secolo nell'oratorio franciacortino; questi testi, accompagnati da quelli del dibattito che ne è scaturito – con la narrazione di fatti, persone, opere e memorie più o meno lontani –, costituiscono il resoconto edito in queste pagine.

Si pubblicano, in particolare, la sintesi della conversazione con mons. Sigalini, di cui sono riprese le considerazioni sul ruolo dell'oratorio nella trasmissione della fede a partire dalla sua esperienza diretta; poi la testimonianza di don Baxiu sugli anni fecondi trascorsi ad animare bambini, ragazzi e giovani del paese, in qualità di responsabile della loro formazione in oratorio – è questa, in effetti, l'accezione usata del termine “curato” in ambito diocesano –, insieme ai ricordi di padre Turriceni circa la sua frequentazione oratoriana e, una volta diventato prete, il primo apostolato, come pure quelli di don Sartori, mentre don Bonardi e don Salvadori hanno riferito dell'impegno per la ristrutturazione dell'immobile, del sostegno ricevuto dalla popolazione e dei cambiamenti a cui è oggi chiamato l'oratorio per essere una palestra evangelica. Sono così documentati accadimenti, opere, catechisti, volontari e iniziative che hanno accompagnato la vita dell'oratorio, le ricadute sulla crescita giovanile e sul senso di coesione parrocchiale nel clima di intenso rinnovamento conciliare della Chiesa e del magistero montiniano. Dello stesso tenore, benché da angolature differenti, sono le declinazioni operative, i sentimenti e gli scenari raccontati da Celeste Ferrari, Riccardo Ferrari e Francesca Quarantini.

Da ultimo, è opportuno precisare che l'oratorio di Calino, dedicato a san Domenico Savio, era in precedenza residenza della nobile famiglia Calini, edificata nel XVI secolo; dell'antico edificio gentilizio si scorgono ancora le linee eleganti e possenti nell'ampio parco, affiancato dalle strutture rustiche di servizio⁹. Dopo una lunga trattativa e passaggi di proprietà (fa-

(2007-2014); segretario della Commissione episcopale per le migrazioni e presidente di quella per il laicato, dal 2017 è vescovo emerito; presiede il Centro di Orientamento Pastorale e vive a Dello, dove opera come collaboratore dell'unità pastorale, alternando tale impegno a un'intensa attività pubblicistica e a servizio delle parrocchie, delle istituzioni e delle realtà che lo invitano.

⁸ Riccardo Baxiu (Brescia 1934), sacerdote diocesano, ordinato nel 1959; curato a Calino dal 1959 al 1984; in seguito vicario cooperatore festivo a Paderno Franciacorta e Castegnato (1984-1985); quindi residente per un triennio di studi biblici a Gerusalemme (1985-1989) e poi cappellano dei migranti italiani ad Arnsberg, presso Dortmund, in Germania (1989-2020); attualmente vive a Brescia e opera come collaboratore in quiescenza nella parrocchia di Santa Maria Crocifissa di Rosa.

⁹ Anche il sito del FAI ne riconosce il pregio e ne ha fatto oggetto delle periodiche visite autunnali: «Palazzo del Cedro, uno dei più antichi palazzi di Calino, fu eretto nella seconda

miglie Guindani, Borelli e infine Maranesi), nel 1952 l'austera dimora, chiamata Palazzo del Cedro per le maestose conifere che ne abbellivano il secolare giardino, fu acquisita dalla parrocchia grazie all'impegno del parroco don Giovanni Berettera e del curato don Carlo Pagnoni. La nuova "Casa del giovane", come venne detto l'oratorio, prese lentamente avvio attraverso un graduale costante recupero, sistemazione di locali, adeguamento di ambienti e creazione di servizi sollecitati dal mutare delle esigenze comunitarie e sociali¹⁰. Ne fanno fede le presenti note, in cui si menzionano i difficili inizi, quando l'abitazione del curato era comune con altri condomini residenti nelle stanze del palazzo; la povertà economica che non permetteva di agire con la necessaria urgenza per fronteggiare il degrade dei locali; le opere progettate e i lavori portati a termine; la generosità encomiabile dei Calinesi e la nutrita squadra di volontari che dedicavano e dedicano tempo, lavoro, professionalità e denaro all'oratorio. Un impegno che continua.

I nuovi ambienti e quelli restaurati, accoglienti e spaziosi, furono dotati di impianti sportivi, strutture recreative per i bambini, i ragazzi, i giovani e le famiglie, sale di ritrovo e aule per riunioni: la cappella, il parco, il tennis, i giochi all'aperto, la pizzeria, il bocciodromo coperto, il teatro, il cinema, il campo da calcio e così via, sono solo alcune delle realizzazioni che, inserite nel contesto della residenza signorile, lo hanno reso un complesso attraente, accogliente e gradevole. Altre opere sono state poi avviate alla fine degli anni Novanta per favorire le feste popolari e adeguare gli impianti sportivi, mentre dal 2002 si è provveduto al rinnovo degli intonaci esterni, a riqualificare i locali rustici e le stalle, trasformati in aule, sala giochi e bar, prima

metà del XVI secolo dai conti Calini. Il nome deriva da una conifera del parco. Ora è proprietà della parrocchia. Di proporzioni imponenti, di forma compatta, presenta una semplice facciata rivolta a sud con un grande portale. Oggetto della nostra visita è un salone rettangolare di vaste dimensioni, il cui soffitto a volta è molto interessante, essendo una delle ultime opere di Pietro da Marone e l'unico esemplare ancora esistente di una quadratura da lui dipinta. L'affresco è firmato e datato 1601 [mensis septembris Petrus Maro fecit] in una formella del cornicione. Al centro della volta a padiglione in una cornice ottagonale, circondata da medaglioni, compaiono Bacco e Arianna con amorini e satiri. Sulle pareti fa da sfondo a finte balconate uno spazio semicircolare, in cui sono rappresentati episodi della storia di Cleopatra. In alto corre un fregio monocromo con soggetti guerreschi e lo stemma dei Calini» (<https://fondoambiente.it/luoghi/palazzo-del-cedro-oratorio-san-domenico-savio>).

¹⁰ Per qualche sommaria notizia cfr. F. LECHI, *Le dimore Bresciane in cinque secoli di storia*, IV. *Il Cinquecento nel territorio*, Brescia 1974, pp. 160-162; C. FERRARI, *Quando all'oratorio si diceva: "Riverisco sior cūrat"*, «Famiglia parrocchiale di Calino», 33 (2002), pp. 14-17; A. SECCO D'ARAGONA, *Antiche dimore*, Brescia 2004, pp. 215-222; e la pagina dedicata all'oratorio nel sito internet: http://www.calino.it/psmac_pagina.html?file=psmac_oratorio.

posti nell'edificio storico e, non ultimo, la sistemazione dell'appartamento del parroco. La funzionalità dei rinnovati ambienti, i cui lavori sono terminati nel nuovo millennio, è tale che in occasione della costruzione delle nuove scuole elementari comunali, gli studenti hanno potuto frequentare per diversi mesi, regolarmente, le lezioni nelle aule del catechismo dell'oratorio, in attesa della fine dei lavori del plesso scolastico.

La storia dell'oratorio – a prescindere da come si vogliano intendere gli spazi aggregativi, le prassi educative e i modelli di riferimento per la formazione cristiana – affonda le radici nell'età apostolica e riguarda le modalità con cui in ogni età è avvenuta la trasmissione della fede e dei suoi rudimenti elementari. La vicenda dell'oratorio di Calino, pertanto, è un tratto breve di un impegno millenario o di un più lungo processo che ha visto uomini e donne, chierici e laici lavorare per la propagazione della buona notizia del cristianesimo. Un impegno sempre attuale la cui memoria si confonde con il significato stesso del credere.

DOMENICO SIGALINI

PRESIDENTE DEL CENTRO DI ORIENTAMENTO PASTORALE
VESCOVO EMERITO DI PALESTRINA

La domanda educativa dei giovani alla vita cristiana

C'è qualcuno che può dire senza ingannarmi: sarai felice se... la pienezza della gioia è... C'è qualcuno che mi può dire dove sta la pienezza della vita, che non mi dice che devo far tacere i sogni, ma che posso realizzarli? Quando un giovane cerca di notte la discoteca, guarda i laser che tagliano il cielo, indicano la direzione di partenza ed è quella che a loro serve, ma a noi serve il punto di arrivo. E si perdono nel buio. C'è un laser che mi indica non solo la direzione giusta, ma l'obiettivo, lo scopo finale vero? Soprattutto, esiste qualcuno che è la felicità, che mi toglie dall'attenzione alle cose, ma che mi riempie lui come persona di felicità perché è la felicità stessa?

Voglio avere vita piena, voglio una vita alla grande, non mi interessano le mezze misure, non mi adatto al galateo con cui mi state ingessando la vita. Vivo una vita sola e la voglio vivere al massimo. Non mi dire che bisogna tenere i piedi per terra, che devo cominciare a mettere la testa a posto, che è finito il tempo delle pazzie. Non voglio limiti, non m'interessa se è una vita spericolata o piena di guai, io voglio vivere una vita piena.

La vita cristiana e la ricerca della felicità

Diceva uno dei catechismi della CEI che «la vita non è una nave tranquilla che scivola da sola verso il porto della felicità. Su di essa in ogni momento siamo impegnati noi come timonieri, con la responsabilità di definire la rotta. A noi tocca decidere quale esperienza fare dell'amore, come affrontare i giorni della solitudine, che tipo di felicità ricercare, che senso dare ai nostri insuccessi, come investire le nostre qualità a favore della vita di tutti, che direzione dare all'economia, alla scienza, alla politica. Anche quando incrociamo le braccia e ci lasciamo portare dalla corrente, non smettiamo di essere noi i responsabili della nostra vita. Tante persone ci possono aiutare, nessuno ci può sostituire nel rischioso mestiere di vivere».

Il primo compito è di aiutare i giovani a formulare in maniera piena la domanda di felicità, senza accontentarsi del piattume imperante. Siamo in grado di formulare una domanda così di felicità? Già formulare così la domanda è indirizzarci a una risposta: la felicità è una persona, non possono esserlo le cose. Diceva Giovanni Paolo II, in un memorabile discorso fatto ai giovani durante la GMG del 2000: «È importante rendersi conto che, tra le tante domande affioranti al vostro spirito, quelle decisive non riguardano il "che cosa". La domanda di fondo è "chi": verso "chi" andare, "chi" seguire, "a chi" affidare la propria vita. Voi pensate alla vostra scelta affettiva, e immagino che siate d'accordo: ciò che veramente conta nella vita è la persona con la quale si decide di dividerla. Attenti, però! Ogni persona umana è inevitabilmente limitata: anche nel matrimonio più riuscito, non si può non mettere in conto una certa misura di delusione».

Anche nella esperienza più bella di una vita a due, dove l'amore porta felicità, dove l'altro è il punto di arrivo di tante aspirazioni, di tanti sogni, dove la possibilità di stringere a sé la felicità è qualcosa di concreto, profondamente umano, scritto nel nostro statuto di persone, anche lì si apre una voragine, una ricerca che vuol andare più in profondità; la felicità abita altrove. L'uomo non si sente padrone della felicità e non può pretendere da solo di procurarsi la felicità di cui ha bisogno.

Continua il papa: «Ebbene, cari amici: non c'è in questo la conferma di quanto abbiamo ascoltato dall'apostolo Pietro? Ogni essere umano, prima o poi, si ritrova a esclamare con lui: "Da chi andremo? Tu hai parole di vita eterna". Solo Gesù di Nazaret, il Figlio di Dio e di Maria, il Verbo eterno del Padre nato duemila anni or sono a Betlemme di Giudea, è in grado di soddisfare le aspirazioni più profonde del cuore umano. Nella domanda di Pietro: "Da chi andremo?", c'è già la risposta circa il cammino da percorrere.

È il cammino che porta a Cristo». È una risposta che può avere il sapore di un corto circuito, mentre vorremmo ancora indugiare a interrogare la nostra vita, a dirci dove abbiamo trovato felicità, dove siamo stati felici, chi ci ha aiutato a vincere quella voglia di prendere la finestra di corsa. Certo, può essere un corto circuito se la prendiamo come rispostina del catechismo, come formula che fa tacere il problema, come un'altra botola che chiude un tombino; ma nessuno la crede se non regge alla prova della vita.

Questa domanda è legata alla voglia di novità, che non è solo di cose, ma di essere donne e uomini nuovi, ragazze e ragazzi nuovi.

Domanda di novità, di sogno?

Uomo *vecchio* è il giovane che cerca la novità per se stessa e si affanna a inventare il cambiamento per il cambiamento, immergendosi così in una vita sradicata, ridotta a continua esplorazione senza meta in una sorta di soggettività «senza dimora». Una vita così sradicata affonda poi nel rincorrere impressioni e sensazioni sempre nuove, bloccata nelle secche dell'effimero. Uomo *vecchio* è il giovane che affida la sua fame di novità a desideri senza limite, come se in essi ci sia una promessa di eternità. Nasce allora l'illusione di possedere certezze e soluzioni per un mondo nuovo, solo perché lo si sa immaginare in termini astratti. Ma la vera novità della pace, della giustizia, della libertà rimane lontana. L'utopia si rivela illusoria; rimane la novità dei piccoli appagamenti, dei bisogni soddisfatti; il sogno ricade su una quotidianità divorata dalla noia. Uomo *vecchio* è il giovane che si lascia imbrigliare dalle opere dell'egoismo: avidità di denaro e conseguenti atti delinquenziali per ottenerlo, disprezzo della propria e altrui vita, tempo libero vissuto nella noia, uso di droghe, violenza e libertinaggio sessuale, fragilità e suicidio, sfruttamento dei genitori, sincretismo religioso, satanismo e magia, rigurgiti razzisti e disprezzo degli immigrati, cecità di fronte alle tragedie umane...

La comunità cristiana sa chi sono i giovani nuovi

Uomini e donne nuovi sono invece giovani vivi, ricchi di umanità, piegati fino in fondo al servizio e all'amore, alle prese con i problemi, le difficoltà, gli entusiasmi e le incertezze di ogni giorno, che si affidano e fanno riferimento esplicito a Gesù di Nazaret e al suo progetto di vita, radicati dal suo stesso Spirito su di lui, roccia indistruttibile. I giovani che vivono la vera novità ne esprimono i frutti in volontariato, servizio ai poveri, servizio educativo, slancio



Calino, oratorio, sala Pietro da Marone, incontro celebrativo del 23 settembre 2022,
mons. Domenico Sigalini e Gabriele Archetti.

e impegno per la pace, preparazione alla vita di famiglia, generosa risposta a una vocazione di speciale consacrazione, impegno missionario, apertura alla vita anche dopo esperienze di fallimento, slancio per i valori della giustizia, generosità di offrirsi gratuitamente, entusiasmo per le mete più alte...

È un *giovane nuovo* il cristiano che compie con franchezza scelte contro corrente, trovandosi di fronte a chi non riesce a capire, perché bloccato dall'accomodante: «Fanno tutti così!», e dai sondaggi d'opinione. Questa "franchezza" permette il superamento della paura, uno dei segni rivelatori dell'uomo vecchio, l'uomo ricattabile, perché prigioniero della stima del branco ed eccessivamente preoccupato di sé, incapace di affrontare la solitudine in cui spesso il cristiano deve vivere i propri ideali

È un *giovane nuovo* colui che sogna. Il sogno è sinonimo di libertà, di intuizione, di vedere prima e lontano, di tenacia contro ogni avversità o difficoltà, di non adattamento, di superamento della gravità dell'essere, di superamento dei paletti, di speranza, di vocazione, di progetto, la bocca fino alle orecchie dalla meraviglia, l'amore e le sue sorprese. Il contrario è razzolare come un pollo, la legge del più forte, la materialità, l'evidenza, la delusione, l'adattamento, una faccia da bulldog, l'isolamento, la solitudine, vivere nel loculo della propria stanza, la noia...



Calino, oratorio, sala Pietro da Marone, incontro celebrativo del 23 settembre 2022, dall'alto: il parroco don Mario Cotelli con Oldofredo Franzoni, don Edoardo Sartori (sotto); padre Enzo Turriconi, don Luigi Bonardi, Fabrizio Scuri (sindaco di Cazzago San Martino) e Giacomo Fogliata (presidente di Cogeme spa).

Domanda di senso, domanda religiosa

È sempre più grande il numero di giovani che hanno sete di Dio e non trovano fontane a cui estinguere la loro sete; a volte hanno una domanda religiosa, ma non incrociano le proposte della comunità cristiana e disperdono l'intensità della ricerca nei rivoli delle sette, della superstizione e della magia. La dimensione religiosa della vita è un elemento fondamentale per permettere ai giovani di dare risposta alla domanda di felicità. Se un ragazzo non è aiutato a farsi un criterio per rispondere alle domande religiose che sono molte e insistenti, anche ai nostri giorni, non troverà mai la felicità, perché c'è un aumento di domande di senso, di significato, di *ulteriorità*, di sfiducia nelle ideologie. La scuola è il luogo della ricerca dei criteri di verità. Una scuola ispirata ai valori cristiani, almeno nell'ora di religione è in grado di rispondere a questa domanda religiosa se come scuola sa *allargare lo spazio della razionalità*. Siamo di fronte a una grande sfida culturale!

È una esigenza che i nostri ultimi Papi varie volte hanno proposto agli incontri con gli italiani. La fede ha buon diritto di stare a confronto con ogni ricerca scientifica, non teme la scienza, e quindi non deve essere emarginata dal mondo intellettuale e da nessuna cultura. La dimensione religiosa dell'uomo ha pari dignità come ogni altra dimensione. Spesso la fede cristiana è vista come una debolezza culturale e una caduta di tono nel mondo scientifico. Il positivismo è duro a morire sia nelle scuole, sia nei mass media, sia nella coscienza degli uomini di cultura e chi educa non può adattarsi a nessun *talebanesimo*, a nessun fondamentalismo o falsa certezza immotivata.

La ragione in questi ultimi secoli si è quasi autolimitata, ha deciso di attenersi soltanto su ciò che è percepibile, esclude dall'orizzonte ogni discorso su Dio, sul futuro dell'uomo, sulla fede, si è limitata a sequenze logiche di carattere scientifico tecnico. Ma noi sappiamo che il *logos* di Dio si è fatto carne, lui, il Creatore ha inscritto nel mondo la sua potenza "razionale", e la ragione dell'uomo che nasce da lui non può misconoscerlo e chiudersi le strade per raggiungere il fondamento del suo essere. Questo deve stare al fondo di una corretta educazione che vuol aiutare l'uomo a vivere con dignità la sua dimensione religiosa nel mondo di oggi, negli snodi fondamentali della concezione di uomo, di bene comune, di vita, di persona che stanno alla base di tante discussioni e lacerazioni del tessuto culturale della quotidianità.

È necessaria una conversione intellettuale, che è propria di chi sa ragionare con la propria testa, cogliendo la ragionevolezza della fede. Bisogna

offrire spazi espliciti di spiritualità, come dimensione essenziale dell'antropologia ispirata al vangelo.

Domanda di relazione, desiderio di essere interpretati

Molto prima che di una trasmissione di valori o di nozioni occorre essere ascoltati. Oggi non esiste più un progetto, un'utopia che possa fungere da supporto per l'azione, esiste invece sempre più un attraversamento smarrito di un territorio senza una vera direzione. Questa generazione ha bisogno di avere dei riferimenti in interlocutori non paternalistici, che non ti vogliono imporre la loro verità ma che sono disposti ad ascoltare il tuo malessere, la tua paura.

C'è un momento in cui i giovani non si riconoscono più semplicemente nel rapporto con mamma e papà o la sorella o il fratello, che magari neppure hanno. Interessante al riguardo la battuta che Dylan Dog mette in bocca a un giovane drammaticamente solo, che in apertura di racconto si presenta così: «Sono sempre stato una nullità. Da bambino mia madre mi scambiava per mio fratello anche se ero figlio unico». Hanno bisogno di riconoscersi con gli altri, di non vergognarsi delle loro emozioni e delle loro paure. Gli altri sono altrettanto spaventati anche se recitano delle parti e mettono in piedi spesso dei personaggi di bullismo, di prepotenza, di capo tribù. Occorre qualcuno con cui giustamente ci si può confrontare, con cui si può parlarne. I giovani oggi hanno bisogno di occasioni per mettere in scena le loro situazioni, hanno bisogno di qualcuno che simpatizzi col loro bisogno d'amore e interpreti l'amore frustrato, il loro bisogno di essere accettati e la loro paura di rischiare il rifiuto. Se questa è la percezione che hanno di sé e dei rapporti che vivono, allora nasce in loro soprattutto il desiderio di vincere la disperazione a cui sono destinati senza la considerazione, il rispetto e l'amore che li dovrebbe circondare, piuttosto che di enunciazioni astratte e intellettuali.

Da qui entra immancabilmente una percezione positiva di sé, una fiducia nella vita e tutti quei valori che stanno alla base della costruzione di una propria identità positiva. Con i genitori hanno un rapporto spesso insignificante e talora impossibilitato a svilupparsi, anche perché tende a diventare una sorta di sequestro biologico o di assenza completa.

Soprattutto un oratorio, come una scuola cattolica, allora, si devono sbilanciare dalla parte della relazione globale educativa, coinvolgendo anche i genitori e il territorio, creando una costituente educativa e favorire percorsi formativi non solo a livello religioso, ma anche in relazione al mondo dello sport, del tempo libero, del volontariato, delle istituzioni e della politica.



Don Riccardo Baxiu, curato di Calino,
sulle strade della Franciacorta durante uno dei campi estivi.

RICCARDO BAXIU

La Casa del Cedro: ricordi in forma di testimonianza

Caro Gabriele¹¹, mi congratulo con te per l'iniziativa di ricordare i settant'anni di vita dell'oratorio presso il palazzo "Casa del Cedro" in Calino, dove ho iniziato a muovere i miei primi passi di sacerdote, condividendo le vicende più diverse della gente che, con passione e dedizione, ha voluto che fosse bello e idoneo per la formazione dei bimbi e dei giovani e un rifugio tranquillo per il tempo libero delle famiglie.

Il compito che mi hai assegnato di ricordare fatti e avvenimenti di quel primo periodo della mia vita sacerdotale non è stato facile. Sono trascorsi trentotto anni e, nel frattempo, tutto è cambiato enormemente. Ciò nonostante, la gente di Calino mi è rimasta nel cuore come il primo amore che non si dimentica. I miei ricordi di Calino e dell'oratorio vanno dal 17 luglio 1959 all'8 marzo 1984 e il tempo che è medico ha pensato di purificarli, lasciando intatto in me il debito della riconoscenza.

Il mio primo incontro nell'oratorio

Il mio primo incontro nell'oratorio di Calino avvenne il 17 luglio 1959 alle ore 16,30. Era un venerdì e il mattino seguente avrei dovuto celebrare sul colle di Santo Stefano ed essere presente nel pomeriggio nella chiesa parrocchiale per l'incontro col parroco don Giovanni Berettera¹² e per le confessioni. Arrivai in sella alla mia Vespa e come smontai, trovai ad aspettarmi sotto il portico di casa un distinto signore che si presentò e facendo la genuflessione mi baciò la mano. Non ero pratico di questo cerimoniale che avevo visto fare con i vescovi e rimasi stupito ed edificato. In seguito, Giulio Piccinotti¹³, storico campanaro di Calino, sarebbe diventato di casa nell'oratorio per la sua collaborazione in diverse attività, come falegname, come suggeritore e regista con la filodrammatica, per l'allestimento del presepio e per il pranzo degli ex-combattenti che sapeva raggruppare nell'oratorio. Sento il dovere, prima di proseguire, di ricordare soprattutto un'altra

¹¹ Questo testo è stato sollecitato da chi scrive a don Riccardo Baxiu, che lo ha predisposto e inviato in occasione dell'incontro pubblico di Calino per il 70° dell'oratorio, dove è stato letto.

¹² Don Mario Giovanni Berettera (1911-1992), parroco di Calino dal 1951 al 1984.

¹³ Giulio Piccinotti (1924-2007).

persona che ritengo fondamentale per la mia venuta a Calino e nell'oratorio, don Giuseppe Gei¹⁴. Ci conoscevamo dai tempi del seminario ed eravamo amici perché entrambi di città, cioè compaesani. Don Gei mi aveva già in precedenza invitato per celebrare una delle mie prime Messe nel suo oratorio, ma allora fu una visita quasi clandestina, perché nella cappella eravamo solo noi due. Nella sua sala poi mi offrì il pranzo e ricevetti le sue confidenze che in seguito mi furono preziose. Tra le cose edificanti che mi disse, ci fu il suo sfogo per le difficoltà che aveva con il parroco e le sorelle sue tutrici.

Quel colloquio mi servì perché, quando ebbi la destinazione per Calino, arrivai con l'animo già preparato ad aver pazienza col parroco e gentilezza con le sorelle. Don Gei, quando fu rimosso da Calino, volle segnalarmi al vicario generale mons. Bosetti¹⁵, come suo successore, asserendo che avrebbe lasciato l'oratorio solo al mio arrivo, perché non voleva che il suo lavoro, costato fatiche e dispiaceri, si interrompesse. E tutto procedette secondo il suo desiderio. Infatti, al mio arrivo nell'oratorio scaricai la mia roba soltanto quando la casa fu liberata e tre donne, Ines¹⁶, Gioconda¹⁷ e Giacomina¹⁸, la ebbero spazzata. Don Gei rimase a Calino due anni, dal 1957 anno della sua ordinazione al 1959. Per il suo predecessore, don Luigi Gozzini¹⁹, la permanenza in Calino fu di un anno, dal 1953 al 1954. Il disagio di vivere con inquilini in casa, la mancanza di elementari servizi come l'assenza del bagno e soprattutto i rapporti tesi col parroco lo spinsero ad andarsene.

Il prevosto del duomo di Brescia, mons. Fossati²⁰, quando accompagnò don Gei a vedere la sua futura abitazione, presenti il parroco e le sorelle, rimase contrariato nel constatare il movimento di inquilini nella stessa casa e non volle neppure entrare. Quindi, rivolto a don Giuseppe, perentoriamente gli disse: «Tu, Giuseppe, qui non metti piede se prima non verrà liberata la casa dagli inquilini». Grazie a mons. Fossati, famoso storico prevosto della Cattedrale, gli inquilini furono fatti uscire dalla casa e don Gei poté avere la sua abitazione al primo piano e le stanzette per il catechismo al piano terra.

¹⁴ Don Giuseppe Gei (1933-2000), curato a Calino dal 1957 al 1959.

¹⁵ Mons. Guglielmo Bosetti (1901-1962), vescovo ausiliare e vicario generale della diocesi di Brescia dal 1955 al 1961, poi vescovo di Fidenza.

¹⁶ Ines Boglioni (1922-2009), coniugata con Francesco Sartori (detto Cico).

¹⁷ Gioconda Orizio (1901-1975), coniugata con Giovanni Clerici.

¹⁸ Giacomina Breda (1916-2012), coniugata con Angelo Sartori (detto Angili).

¹⁹ Don Luigi Gozzini (1926-2008), curato a Calino dal 1953 al 1954.

²⁰ Mons. Luigi Fossati (1900-1982), storico, prevosto della cattedrale di Brescia dal 1941 al 1965.



Calino, feste patronali di settembre 1958,
bambini che giocano al “beccafico” durante la festa di san Luigi.

12 luglio 1959, i giovani della “Dottrina cristiana”
all’oratorio con don Giuseppe Gei.



28 luglio 1963, il pugile Duilio Loi e il curato don Riccardo Baxiu nel corso di una premiazione sportiva all'oratorio.

Giunsi a Calino armato di pazienza, soprattutto con le sorelle del parroco. Nei primi tempi sentivo il bisogno di rifugiarmi spesso nella mia casa di Brescia, se non altro per il bagno che nella casa curaziale non c'era. Ricordo che, quando la mia permanenza nella casa in Brescia si prolungava, la mamma mi esortava a tornare: «Torna a Calino, che zè là adesso la tua casa», e talvolta arrivava persino a dirmi: «Va! Che ora zè là il tuo papà!», intendendo il parroco.

Don Gei partì da Calino il 19 luglio, di domenica, con la piazza gremita di gente. L'abbraccio della popolazione fu assai caloroso, perché volle esprimere la propria riconoscenza per quello che in due anni aveva fatto per la gioventù e volle accompagnarlo alla sua nuova destinazione a Marone sul lago di Iseo. Io pure mi trovavo tra la gente e, quando il pullman partì, una mamma si avvicinò e mi disse: «Ha visto quanto gli vogliamo bene? Se sarà bravo un giorno glielo dimostreremo anche a lei».

Sono grato a don Gei per l'eredità morale che mi ha lasciato. Ho trovato la casa libera da inquilini, un comitato dell'oratorio ben organizzato, un gruppo di giovani di Azione Cattolica che, sebbene ancora storditi per la partenza del curato, mi adottò subito, la cappella, dedicata alla Madonna di Lourdes, con messa feriale e festiva vespertina, con offerte relative per l'oratorio, il catechismo ben organizzato con numerosi catechisti.

La cappella

La cappella, bella e spaziosa, poteva prestarsi anche ad attività culturali. Tra queste ci fu la fiera del libro, istituita per divulgare la Bibbia e incrementare la lettura e per offrire libri adatti a giovani e bambini e di formazione per fidanzati e genitori. La fiera era visitata anche da gente dei paesi vicini grazie alla indicazione di una gigantesca scritta posta sulla facciata dell'oratorio. La collocazione della cappella all'entrata dell'oratorio era strategica. Le mamme che accompagnavano i loro piccoli ai giochi, entrando indicavano la casa di Gesù ed era bello constatare come essi lo tenevano a mente perché a loro volta indicavano col ditino la porta dicendo: «Gesù, Gesù» o addirittura tirandole per entrare.

Sabato 18 luglio, celebrai la mia prima Messa a Santo Stefano. Emore Martinelli fu la mia guida salendo dal viottolo attraverso i vigneti. Trovai la chiesetta già piena di fedeli. Conobbi la contessa Camilla Maggi²¹ che mi in-

²¹ Camilla Martinoni Caleppio Maggi di Gradella (1910-2004), contessa.

vitò a farle visita nel suo palazzo. Le augurai buon onomastico, essendo la festa di San Camillo de Lellis. In sagrestia la simpatica custode della chiesetta, Gina²² sposata con Martinelli²³, si sbracciava nel tirare la corda della campana. Terminata la Messa feci le mie prime conoscenze con la gente e ricevetti il gesto gentile di una bimbetta, Evelina²⁴, che si arrampicò su una pianta di ciliegie per offrirmele. Alla chiesetta di Santo Stefano salivo per celebrare la Messa tutti i mercoledì. Per la festa patronale del 21 novembre, la Presentazione di Maria al Tempio, i cacciatori di Calino a Santo Stefano festeggiavano la Madonna delle Gardene [*cesene* o *tordi*]. Si cantavano i vesperi della Madonna e don Amadio Pedersoli²⁵ di Cazzago, presidente dei cacciatori teneva un discorso. Aveva ottenuto dal conte Maggi²⁶ l'utilizzo del prestigioso capanno di caccia di Santo Stefano e gradiva che io facessi la levataccia per fargli compagnia nel capanno. A Santo Stefano portavo accalcati nella Land Rover fino a diciassette ragazzi per il ritiro, salendo lungo la scalinata.

Scendendo da Santo Stefano in via Torre, divenne consuetudine per me entrare nella grande cascina dei Ferrari, i *Pelacc*, dove mamma Lucrezia²⁷, sposa di Piero²⁸, mi faceva trovare l'uovo sbattuto col caffè. Negli appartamenti accanto abitavano i fratelli Luigi²⁹ e Santo³⁰.

Venni così a conoscere una delle più caratteristiche famiglie di Calino, molto religiose e impegnate in ogni campo: volontariato, catechismo, nel sociale, nella politica, nello sport ed esperti in ogni tipo di professione. Ero sicuro che presso i *Pelacc* avrei trovato l'aiuto e la soluzione dei miei problemi. Così, infatti, mi capitò quando improvvisamente fui chiamato per l'infortunio di Antonio Torcoli³¹ rimasto sotto il trattore in località Boschi, che io ancora non conoscevo. Fausto³², salito sulla Vespa mi accompagnò sul luogo dell'incidente per gli ultimi sacramenti. Gli undici figli di Piero erano provvidenziali per ogni evenienza. Piero, sensibile e bonario, li diri-

²² Girolama Grassi (1921-1983), detta Gina.

²³ Paolo Martinelli (1917-1998).

²⁴ Maddalena Martinelli.

²⁵ Don Amadio Pedersoli (1916-1996), parroco di Cazzago San Martino dal 1955 al 1991.

²⁶ Aymo Maggi (1903-1961), conte.

²⁷ Faustina Mingotti (1906-1999), moglie di Pietro Ferrari, detta Lucrezia.

²⁸ Pietro Ferrari (1902-1986), detto Piero dei Pelacc.

²⁹ Luigi Ferrari (1898-1970), detto Bigio dei Pelacc, coniugato con Emma Faletti (1902-1980).

³⁰ Santo Ferrari (1915-1990), dei Pelacc.

³¹ Antonio Torcoli (1908-1959).

³² Faustino Ferrari (1933-2014), detto Fausto dei Pelacc.

geva come un direttore d'orchestra e lasciava volentieri alla sposa l'incarico della severità. Nelle celebrazioni liturgiche, era indispensabile per il canto delle antifone in latino e negli uffici funebri per il canto del "Dies irae dies illa". Il suo posto nel coro, dietro all'altare, era dopo quello del decano Giorgio dei *Quaresme*³³, poi seguivano quello dei suoi fratelli, Andrea³⁴ e Santo, quindi quello di Bigio dei *Garbocc*³⁵.

Luigi, il fratello maggiore di Piero, si distingueva dai fratelli per la passione socialista che, allora, era considerata una mezza eresia, ma in cambio, aveva un figlio servizievole come pochi, Cesare³⁶, e quattro figlie molto religiose, umili e caritatevoli. Cesare nei tornei di calcio aveva l'incombenza di segnare il campo, mettere e togliere le reti sulle porte, distribuire le divise ai giocatori, attingere l'acqua alla cisterna in vaschette per il dopo partita. Era un provetto muratore, come anche i cugini Costante³⁷ e Fausto.

Costoro, assieme a Gino Cominardi (*Carli*)³⁸, risolsero il problema dei servizi igienici che nell'oratorio mancavano. Fino a questo intervento, serviva all'uopo un casottino di un metro quadro con un buco nel terreno sistemato all'entrata dei campi coltivati a servizio dei contadini. Il palazzo dell'oratorio non aveva acqua corrente ma solo una cisterna. Santo dei *Pelacc*, semplice quanto amabile e volenteroso, si offriva per ogni lavoro per la chiesa. Da tutti ricevette tanta collaborazione, in particolare da Franco³⁹, figlio di Piero, che era il segretario dell'oratorio. A lui va il merito della realizzazione di tante attività nuove per quel tempo, come il tennis, il bocciodromo, la pizzeria. Sapeva dove reperire i giocatori per il calcio, i conferenzieri per una formazione aggiornata dei giovani e gli aiutanti per il bar. Per solennizzare le premiazioni dei tornei coinvolgeva persino campioni famosi, come Duilio Loi⁴⁰, Sante Amonti⁴¹, Tomasini del Cagliari⁴², che affiancavano la contessa Camilla Maggi nella consegna delle coppe. La squadra del Calino portava il nome del conte Maggi e le maglie dei giocatori, confezionate ap-

³³ Giorgio Pelizzari (1887-1978), nonno di Giovanni Quarantini.

³⁴ Andrea Ferrari (1919-2007), dei Pelacc.

³⁵ Luigi Gaibotti (1919-2009).

³⁶ Cesarino Ferrari (1928-2021), la mamma era Emma Faletti e le sorelle Santina, Rita, Merina e Marisa.

³⁷ Costante Ferrari.

³⁸ Luigi Cominardi (1924-2003), detto Gino, coniugato con Bruna Uberti.

³⁹ Franco Ferrari.

⁴⁰ Duilio Loi (1929-2008), pugile italiano.

⁴¹ Sante Amonti (1937), pugile italiano, detto Sante.

⁴² Giuseppe Tomasini (1946), calciatore italiano, detto Beppe.

positamente da Giannina Filippini⁴³, ne riproducevano i colori bianco e blu dello stemma.

Mi è difficile ricordare tutti i collaboratori dell'oratorio e temo di ometterne qualcuno. Provo a ricordarli facendo mentalmente un giro per l'oratorio. Inizio dalla cappella. Qui trovo Candida Serioli⁴⁴ che cuce, lava, stira e confeziona biancheria per l'altare, tendaggi per finestre, tovaglie e tovaglioli, stendardi per processioni e vestine per i chierichetti. Le sue figlie Liliana e Giancarla⁴⁵ curano la pulizia della cappella e delle stanze di catechismo. Nelle solennità la cappella si presenta accogliente, con fiori freschi e l'altare addobbato per i tempi liturgici. In sagrestia il grande armadio per i paramenti, opera di Cizio Faletti⁴⁶, mi rammenta che fu finanziato dai bimbi con i loro fioretti. Ogni giorno venivano annotati su un registrino dalle piccole Giuliana Piccinotti e Nadia Cominelli.

Sul soffitto della sagrestia un candelabro in ferro battuto sembra ricordare i fasti di questo palazzo al tempo dei Calini. Lo stesso modello, ma in grandi dimensioni, è al centro del grande salone di Pietro da Marone. Entrambi furono costruiti da Gino Ghirardi⁴⁷, discendente da un'antica dinastia di lavoratori del ferro che un tempo producevano anche armi. Gino lavorò tanto per l'oratorio e non mandò mai l'esattore per riscuotere i pagamenti. Il mio primo gioco a lui commissionato fu il Passo del Gigante e con un preciso motivo: il Passo del Gigante era sempre presente in tutti gli oratori, al punto che ne divenne l'emblema del divertimento dei ragazzi dell'oratorio fin dai tempi di san Filippo Neri e di san Giovanni Bosco. Nell'oratorio, grazie alla bravura e al gusto artistico di Andrea Quarantini⁴⁸, molte vecchie porte del palazzo del Cedro, cadenti e sgualcite, hanno riavuto una nuova giovinezza. Anche Cizio Faletti compì il prodigio di restaurare un portone di ciliegio trovato abbandonato in una vecchia rimessa del palazzo, perché era esattamente il portone mancante del salone di Pietro da Marone.

Nel piccolo campanile della cappella, la campana chiama per il catechismo e le funzioni religiose. Fu appositamente fusa per la chiesina dell'oratorio e porta con la data il motto: "Vox puerorum, vox Angelorum", perché anch'essa pagata con le piccole rinunce dei bambini. Lasciando la sagrestia,

⁴³ Giovanna Filippini (1928-1980), detta Giannina.

⁴⁴ Candida Serioli (1925-2011).

⁴⁵ Giancarla, Liliana e Franco, figli di Giovanni Gaibotti.

⁴⁶ Narcisio Faletti (1934-2022), detto Cizio.

⁴⁷ Luigi Ghirardi (1908-1995), detto Gino.

⁴⁸ Andrea Quarantini (1905-1987).



1969, il cardinale Giacomo Lercaro in visita all'oratorio di Calino;
in alto, nelle due immagini, il parroco Giovanni Berettera, il card. Lercaro,
il sindaco Agostino Orizio e il curato don Riccardo Baxiu;
sotto, il maestro Romolo Putelli legge l'indirizzo di benvenuto.



Calino 1969,
tre diversi momenti
dell'inaugurazione
del bar dell'oratorio:
la sala delle colonne
con i tavoli nuovi,
i parrocchiani
assiepati nel parco
davanti all'ingresso
e mons. Pietro Gazzoli,
vicario generale
della diocesi,
con il sindaco
Agostino Orizio
durante il taglio
del nastro inaugurale.

ripenso ai giorni di Natale con la Messa di mezzanotte affollata fin fuori della porta e il presepio allestito da Rinaldo⁴⁹, Giulio, Giovanni⁵⁰, Celeste⁵¹ e Roberto⁵², chiamato amabilmente *Pipetto*, che andava ad allestirlo anche nelle case degli anziani. Il presepio era sempre diverso e perché fosse originale, si arrivò a mettervi dentro un asino e una pecora per ricreare la realtà della stalla di Betlemme anche nell'odore. L'asinello del presepio, terminata la sua funzione, non andò in pensione, ma ebbe l'onore di rallegrare la domenica pomeriggio i bimbi dell'oratorio. Il sellaio Giampietro Neri di Rovato confezionò i finimenti su misura e procurò un biroccino rosso sul quale Enzo Gai-botti faceva salire i bimbi a turno. Paziente quanto l'asinello che teneva per la cavezza, Enzo era felice al pari dei bimbi, anche se non lo dimostrava esternamente e gli toccasse di andare su e giù per il parco tutto il pomeriggio.

Il parco giochi

Angili Sartori⁵³ e la moglie Giacomina Breda, ex inquilini dell'oratorio, furono nominati da don Gei custodi. Hanno lavorato con passione, umiltà e discrezione senza le comodità dell'acqua corrente e del riscaldamento. I ragazzi non badavano a queste carenze. A loro bastava poco per farli contenti: un pallone, le caramelle, le ciche [*biglie*] e le figurine per giocare all'ombra dei pini. Giacomina era benivola e i piccoli la identificavano come la "Giacomina dei dolci". Le cose cambiarono quando il conte Ajmo regalò il televisore e il divertimento diventò di tutte le sere e si dovette attrezzare il piccolo bar anche per gli adulti. Sul tramonto si portavano all'aperto le sedie e il televisore, unico a quei tempi, per collocarlo su un alto trespolo, davanti al quale si poneva Angili per sorvegliare che la gente tacesse, pronto a gridare: «Sito!» [*Silenzio!*], se le chiacchiere coprivano l'audio. Quando i Sartori rinunciarono all'incarico, subentrò Lucia Verzeletti (dei *Tarense*)⁵⁴ con l'aiuto di Aldo Cadei (dei *Paciola*)⁵⁵. I catechisti, oltre al catechismo, erano sempre disponibili per ogni evenienza che riguardasse, oltre il campo religioso, anche quello ricreativo e culturale dell'oratorio. Giannina Filippini era con Giulia Faletti⁵⁶ la decana dei catechisti e aveva fatto dell'oratorio la

⁴⁹ Rinaldo Faletti (1932-2021).

⁵⁰ Giovanni Quarantini.

⁵¹ Celeste Ferrari.

⁵² Roberto Ferrari (1950-2022).

⁵³ Angelo Sartori (1914-1982).

⁵⁴ Lucia Verzeletti (1925-2017), coniugata con Aldo Cadei.

⁵⁵ Aldo Cadei (1921-1983), coniugato con Lucia Verzeletti.

sua seconda casa. Tutta la sua famiglia era coinvolta, ma in particolare i suoi quattro nipoti Franco, Marcello, Paolo e Luisa⁵⁷, nel dedicarsi per il catechismo, lo sport, la musica e altri servizi. Morì ancora giovane lasciando in ricordo del suo amore per l'oratorio, la bella Madonnina scolpita in legno dallo scultore Fiorini di Brescia⁵⁸.

Il bocciodromo

La storia del bocciodromo è piuttosto articolata. Iniziò come semplice campo di bocce per i ragazzi che s'impegnarono a racimolare i sassi nei Boschi per la massiciata. L'impresa edile di Mometti di Bornato (*Charloda*), terminò il lavoro e il conte Ajmo Maggi pagò con 100.000 lire l'illuminazione. Poi, proprio come l'appetito che viene mangiando, venne il resto in tre tappe: a) la copertura costruita da Ghirardi. Gli uomini ne erano felici perché non dovevano più interrompere il gioco con la pioggia; b) la costruzione delle pareti e il riscaldamento. Questo primo embrione di bocciodromo venne inaugurato dal vescovo Mons. Gazzoli⁵⁹; c) l'ampliamento a quattro campi con servizi relativi, igienici, di ristoro e riscaldamento. Il progetto comportò la costituzione di una società per il finanziamento che si rese possibile grazie a prestiti senza interesse. L'impresa Poli, con il progetto dell'ing. Carlo Giorgio Pedercini, lo edificò. L'ambiente risultò alla fine spazioso e confortevole, omologato anche per gare di campionato. Candida con le figlie Liliana e Giancarla, Rosetta Faletti, Giovanni Quarantini, Giannina Filippini e alcuni dirigenti della bocciofila, a turno lo gestivano. In seguito, si accollarono il peso della conduzione Caterina Sartori col marito Paolino⁶⁰, che vantava già fin dall'inizio un lungo tirocinio per la conduzione del bar.

Gianni Gaibotti⁶¹ si assunse dal primo momento il compito della manutenzione dei quattro campi che comportava un lavoro quotidiano: bagnare le piste, passare il rullo e il tappeto, fino a quando erano perfettamente lisci come un biliardo. Anche il più anziano degli appassionati, Andrea Quarantini, non lesinava il suo aiuto. Per il funzionamento e la progettazione di

⁵⁶ Giulia Faletti (1929-2017).

⁵⁷ Filippini Franco, Marcello, Paolo e Luisa, fratelli.

⁵⁸ Giovanni Fiorini, scultore bresciano.

⁵⁹ Mons. Pietro Gazzoli (1903-1990), vescovo ausiliare e vicario generale della diocesi di Brescia.

⁶⁰ Paolo Lupatini.

⁶¹ Giovanni Gaibotti (1923-2020), coniugato con Candida Serioli.



1970, premiazione del torneo di calcio nel campo sportivo alla presenza della contessa Camilla Martinoni Caleppio e del calciatore Giuseppe Tomasini.

1971, l'on. Mario Pedini all'inaugurazione del bocciodromo nel parco dell'oratorio.



Maggio 1969, nella cappella dell'oratorio si tiene la fiera del libro e, all'esterno, il grande striscione pubblicitario della manifestazione appeso alla facciata del palazzo.

gare erano impegnati Giuseppe e Aldo Quarantini⁶² con Franco Bertola. Per l'inaugurazione Franco Ferrari chiamò diverse autorità, tra cui l'onorevole ministro Pedini⁶³. A conclusione della solenne inaugurazione, nel grande spazio intermedio, una celebre corale di Erbusco eseguì un concerto.

L'allacciamento alla rete idrica

Le opere sopra accennate e quelle che seguirono non si sarebbero potute fare senza la rete idrica. Fin dal primo giorno della mia venuta a Calino, constatai il disagio della mancanza dell'acqua corrente. Si era costretti ad attingere acqua col secchio da una scomoda cisterna senza carrucola. L'allacciamento alla rete idrica costò 17.000 lire. Fu la mia prima opera e l'unica che ricordo con orgoglio, perché semplificò la vita a collaboratori e inquilini. L'oratorio ha da sempre avuto bisogno della generosità di Calino.

Oltre alle questue mensili condotte dagli incaricati, ricordo con piacere i "fioretti" dei bambini, ovvero le rinunce di "gole" e le manchette ricevute dalle mamme. Venendo in cappella consegnavano a due piccole cassiere, Giuliana Piccinotti e Nadia Cominelli che annotavano su due registratori. I tempi dei miei primi anni erano difficili e palpabile era la povertà delle famiglie e, ciò nonostante, esse contribuivano sempre generosamente. Un gruppetto di bimbi e bimbe aveva aderito all'iniziativa di guadagnare qualche soldino sbucciando le cipolle.

Una ditta di conserve distribuiva quotidianamente casa per casa le cassette di cipolle e ritirava quelle lavorate. Si era creata una compagnia dove, lacrimando, si sbucciavano le cipolle per concludere alla fine giocando sotto i pini. Ricordo che al sabato sera scendevo nella stanza che dava sulla strada che porta al Luogo Nuovo per aprire la finestra perché, la domenica mattina, le donne che andavano a Messa cambiavano gli zoccoli con le scarpe e lasciavano gli zoccoli sul davanzale. I bambini non avevano questo problema. Arrivavano da lontano con gli zoccoletti, infreddoliti, col nasino rosso, incuranti del gelo e della neve, ma sempre sorridenti, come le due cuginette Franca e Luciana⁶⁴ che venivano dal Sala.

⁶² Giuseppe Quarantini (1929-2005) e Aldo Quarantini (1932-2023).

⁶³ Mario Pedini (1918-2003), politico e ministro della Repubblica Italiana.

⁶⁴ Franca e Luciana Mingotti.

Il campo di calcio

Il campo di calcio mi ricorda in particolare il primo pomeriggio della domenica, quando gli uomini accorrevano numerosi fin dalle ore 13.30 per il tiro al piattello. Una novità molto rumorosa per quell'ora con la gente che desiderava riposare. Nonostante le lamentele gli uomini accorrevano sempre più numerosi per quello sport che li faceva fieri nella sfida a colpi di fucile. Le lamentele giunsero in caserma dei carabinieri e il maresciallo Trinchera⁶⁵, anche se a malincuore, bloccò quello sport.

I giochi di san Luigi aprivano tradizionalmente il nuovo anno catechistico coinvolgendo i piccoli con le corse nei sacchi, la rottura delle pentole, la corsa con il cucchiaino in bocca con dentro la biglia. I giovani preferivano le sfide con la gincana, in un primo tempo con biciclette e in seguito con i motorini. Zanetti del vivaio di Cremignane fornì le piante di acero per ombreggiare il lato ovest del campo e su due tribune di ferro ancora senza ripiani, si appollaiavano gli spettatori. Alla fine del torneo, sul palco allestito su un carro, avveniva la premiazione, alla quale non mancava la contessa Camilla per la consegna alla squadra vincitrice della coppa d'argento offerta dal conte Ajmo Maggi, uguale a quelle della Mille Miglia.

Per la foto ricordo si allineavano assieme ai giocatori i collaboratori, gli arbitri e gli sponsor. La lista degli aiutanti è impossibile da ricostruire. Ricordo il più fedele ed instancabile Cesare dei *Pelacc*; l'arbitro per partite amatoriali Bortolo Martinelli⁶⁶, del quale si addiceva il proverbio che l'abito fa l'arbitro; il giovanissimo Giorgio dei *Pelacc*⁶⁷, che era talmente appassionato per l'arbitraggio, che si dovette invecchiarlo di un anno per omologarlo al regolamento del CSI. I lavori e la manutenzione dell'oratorio venivano finanziati con le questue, i fioretti dei bambini, l'introito del piccolo bar e le richieste di contributo inviate, specie nei primi tempi, ai direttori generali delle più note banche, perché conosciuti personalmente. Più avanti negli anni Settanta, con la vendita della vecchia casa curaziale di via Costantina, si ottenne un contributo dalla Curia Vescovile. Soltanto il lavoro di tanti volontari ha, comunque, permesso di eseguire i lavori necessari alla trasformazione della casa e soprattutto la sua manutenzione.

Il campo di calcio fu realizzato, con molte difficoltà, da don Gei. Infatti, fin dall'inizio si verificò un conflitto di interessi tra il comitato del-

⁶⁵ Andrea Trinchera (1920-2013), maresciallo a Bornato nel 1963.

⁶⁶ Bortolo Martinelli (1920-1995).

⁶⁷ Giorgio Ferrari (1944-1999), fabbro.

l'oratorio e il parroco intestatario non solo di un cospicuo beneficio ma anche della Casa del Cedro, acquistato per il bene della gioventù. All'interesse dei giovani che spingeva per una rapida trasformazione del palazzo e terreni annessi, si opponeva l'interesse del beneficiario degli affitti, che sarebbero ovviamente diminuiti. Io stesso sperimentai questo conflitto: non mi fu concesso di fare la piscina già progettata perché il terreno allora era ancora coltivato.

Il tennis

Il tennis fu iniziato con la massicciata fatta dai ragazzi. La contessa Maggi, grande appassionata di tennis, fu la prima sostenitrice del progetto; trovò la ditta specializzata in campi porosi, ancora rari in Italia, e ospitò gli operai nel suo palazzo per tutto il periodo della costruzione. Il conte Ajmo diede un acconto di 100.000 lire. Il costo fu naturalmente alto, ma non quanto l'entusiasmo che fece superare ogni difficoltà. Il 7 ottobre 1963, sotto l'auspicio della Beata Vergine del Rosario, arrivò la ditta costruttrice. All'inaugurazione la contessa invitò i campioni del tennis, tra cui Pietrangeli⁶⁸, a tagliare il nastro e al ricevimento partecipò un grande numero di nobili della Franciacorta. Inviò anche un maestro che insegnasse all'inizio il gioco. In seguito, quando divennero esperti Angelo Ferrari e la nipote Giuliana Recagni, si prestarono loro ad insegnare questo sport a tanti ragazzi. In quegli anni arrivavano anche dai camping del lago d'Iseo per giocare sul tennis dell'oratorio. Una graziosa fontanella con piedistallo e vaschetta con zampillo, divelta da Gino dei Carli a Brescia nella casa del curato, venne collocata davanti al tennis e una targa con il nome del conte Ajmo Maggi ne ricorda il benefattore.

La pizzeria

Man mano che l'oratorio si animava di ragazzi si avvertì la necessità del ristoro nell'ambiente giovanile. L'ing. Carlo Giorgio Pedercini progettò per l'oratorio il nuovo bar pizzeria e l'impresa edile Turra eseguì i lavori. Osvaldo Alghisi⁶⁹ donò le preziose colonne in pietra di Sarnico che reggono il volto, e Giannina Filippini staccò dalla sua casa il caminetto pure in pietra di Sarnico

⁶⁸ Nicola Chirinsky Pietrangeli (1933), tennista italiano.

⁶⁹ Osvaldo Alghisi (1922-2014).

e lo donò per completare l'abbellimento della sala bar. Le ditte di ceramiche di Sassuolo regalarono all'oratorio un tir di piastrelle. Da Zanolli di Verona arrivò il forno. Franco Ferrari, con Giannina, Lucia e sua figlia Agnese⁷⁰ e Giovanni Quarantini andarono al Rosen Garden [di Cremignane di Iseo] dai signori Gozzini che, gentilmente, insegnarono loro l'arte di fare la pizza. All'inaugurazione avvenuta il 16 marzo 1968 arrivarono molte autorità, tra cui il vescovo mons. Gazzoli. La contessa Maggi inviò i suoi camerieri in livrea per il pranzo ufficiale e fece venire da Gradella dei grandi carré di carne. Le belle livree dei camerieri Maggi ispirarono Franco a dotare anche l'oratorio di simili giacche. Candida ne confezionò parecchie di diversa taglia con bottoni d'oro. All'inaugurazione fu sempre Franco a leggere un discorso, molto apprezzato e ripreso dalle autorità nei loro interventi. Tra le autorità partecipò anche il maestro Cominelli⁷¹, futuro sindaco di Cazzago e il maestro Romolo Putelli⁷² grande amico dell'oratorio.

La lista dei volontari, sicuramente incompleta, si riferisce a quelli che perseverarono nel servizio e sono oltre Lucia Verzeletti, Franco, Celeste, Roberto, Giannina, Giovanni, Agnese, Elvira e Claudia⁷³, Caterina, Mauro⁷⁴, Battistino⁷⁵, Maddalena⁷⁶, Battista Nembrini; Liliana, Candida, Carla⁷⁷, Rosetta, Emanuela e Angela⁷⁸, i Filippini: Luisa, Franco, Marcello e Paolo. Tra i volontari che contribuirono a mantenere efficiente il nuovo centro giovanile, chiamato Club del Cedro, spiccava Bortolo Martinelli⁷⁹ elettricista, indispensabile per tenere in vita il centro sviluppatosi in parecchie attività.

Per rallegrare l'atmosfera pomeridiana delle feste la ditta Polotti di Concesio cedette all'oratorio il suo jukebox, un apparecchio meccanico storico e sempre funzionante. Veniva aggiornato ogni settimana e, a detta di alcune coppie di sposi, esso contribuì a far sbocciare molti amori. Il nuovo indirizzo dell'oratorio al servizio della gioventù suggerì a Franco, sempre memore del suo ruolo nella Giac [Gioventù italiana di Azione Cattolica], di indire incontri formativi e i giovani risposero positivamente riempiendo il

⁷⁰ Lucia Verzeletti e Agnese Cadei (1949-2011).

⁷¹ Giuseppe Cominelli (1929-2014), sindaco di Cazzago San Martino dal 1970 al 1975.

⁷² Romolo Putelli (1931-2020).

⁷³ Elvira e Claudia Bellini, sorelle.

⁷⁴ Mauro Breda.

⁷⁵ Battista Cadei.

⁷⁶ Maddalena Galazzi.

⁷⁷ Giancarla Gaibotti (Carla).

⁷⁸ Emanuela e Angela Faletti, sorelle.

⁷⁹ Bortolo Martinelli (1926-2007).

salone attiguo al bar. Il nuovo spirito che ormai circolava nell'ambiente giovanile e positivamente condiviso dalla popolazione di Calino fece maturare l'idea di avere un ambiente grande e adatto per gli spettacoli.

Il teatro

Il progetto prese forma nello studio dell'ing. Biasca di Brescia⁸⁰ e consistette nell'abbattere una serie di pareti nel palazzo, che apparteneva alla casa curaziale, e ricavare un ambiente per le rappresentazioni teatrali e per il cineforum. Gli anziani del paese ricordavano ancora le vicende del cinema di don Luigi Gozzini e del salone di Pietro da Marone, adibito allora a cinema. Fu ritenuto poco adatto per i ragazzi per via dei nudi affrescati di Pietro da Marone e il ripiego fu di mandar Cipriano⁸¹ a grattarli.

Quando don Gozzini nel 1954 terminò servizio a Calino, consegnò borderò e biglietti alla Siae di Iseo, rimasero in sospeso le tasse da pagare; un contenzioso che si trascinò fino agli anni Settanta e che fu pagato al funzionario Andrea Trainini della Siae per poter di nuovo fare il cinema. La macchina del cinema, invece, andò persa, perché le spese di deposito della macchina superavano il suo valore e neppure l'intervento dell'avv. Enzo Paroli servì a riaverla. La soddisfazione per il nuovo teatro fu grande ed incrementò il numero di giovani educatori per il catechismo e per le attività ricreative. Fu ritenuto idoneo anche dalle scuole medie di Cazzago che se ne servì per il cineforum. La filodrammatica non smise mai di funzionare avendo trovato generosa ospitalità dalle suore dell'asilo. Al regista Piccinotti, succedette il nuovo regista Giovanni Quarantini, che diresse diverse commedie dialettali, richieste anche da Teletutto per i suoi programmi. Già con don Calzoni⁸², curato a Calino dal 1936 al 1942 e don Pagnoni⁸³, curato dal 1944 al 1952, la filodrammatica riscuoteva l'entusiasmo dei giovani. In un incontro conviviale a Mezzane di Calvisano ascoltai le nostalgiche rievocazioni che facevano a don Francesco Calzoni i suoi affezionati, Ghirardi, Sabotti Peppino⁸⁴, Carmelo⁸⁵ e Bigio. Anche don Pagnoni, già curato a Calino dagli anni 1944 fino al 1952, ricordava con piacere le persone e le attività nella casa curaziale in

⁸⁰ Giuseppe Biasca.

⁸¹ Cipriano Faletti (1903-1984), padre di Rosetta, Giacomo, Teresina, Mariuccia, Giulia, Sandro e Angiolino.

⁸² Don Francesco Calzoni (1897-1978), curato a Calino dal 1936 al 1942.

⁸³ Don Carlo Pagnoni (1913-1985), curato a Calino dal 1944 al 1952.

⁸⁴ Giuseppe Sabotti (1925-1998).

⁸⁵ Carmelo Ferrari (1920-2011).

via Costantina e le prime trattative nel 1950 per l'acquisto della casa del Cedro. Don Carlo ricevette a Calino il parroco don Berettera nel 1952 e con lui rimase solo alcuni mesi per andare poi come parroco a Brione. Don Gozzini, fu il primo sacerdote ad abitare nel palazzo del Cedro, nell'anno 1953/54. La casa curaziale di via Costantina, alla partenza di don Pagnoni nel 1952 fu affittata ai Chiari⁸⁶ e fu venduta a Mosè Quarantini⁸⁷ negli anni '70. Col nuovo teatro fu possibile proiettare film e il cineforum incontrò il favore e l'interesse dei giovani. Anche il ruolo di operatore della macchina rimase sempre coperto. Il primo macchinista fu Francesco Gavezzoli, poi Franco Gaibotti e ultimamente Enzo Gaibotti.

Il complesso musicale

Il maestro Giuseppe Orizio di Cazzago fu il primo ad iniziare a impartire lezioni di musica in Calino. Non potendo continuare nell'insegnamento trovammo un prezioso musicista in Gianfranco Orizio di Castegnato. Fu provvidenziale per non interrompere l'interesse per la musica da poco iniziata e per il suo carattere estroverso che lo avvicinava ai giovani. Il suo metodo franco ed energico di insegnare non dava scampo alla svogliatezza e al poco impegno. I risultati si videro subito. Impartiva al sabato lezioni individuali di chitarra e di canto per il coro. La sala per la musica fu ricavata nella casa di Giacoma Oldofredi⁸⁸, l'ultima inquilina rimasta ad abitare nell'oratorio e deceduta. Giacoma era una donna particolare, parlava italiano ed era colta. Si diceva che fosse venuta da Roma. Era povera, ma molto saggia. Accettò di lasciare libera la stanza dove aveva abitato fin dagli anni precedenti all'acquisto del Palazzo, a patto che il curato le desse un'altra abitazione dotata delle comodità necessarie. Gianfranco oltre ad allevare chitarristi tra cui Christian Cominelli che diventò celebre, si dedicò a formare un gruppo di appassionati, intenzionati a formare un complesso musicale, che prese il nome di "Corte dei miracoli". Era composto dal batterista Franco Filippini, dalla chitarra basso Paolo Filippini, dalla tromba Marcello Filippini, dai chitarristi Mauro Breda e altri apprendisti, dal clarinetto Federica Anzaldi⁸⁹; alla tastiera si mise lui stesso. Il complesso, oltre a suonare per i recitals, accompagnava anche le celebrazioni liturgiche per giovani e diventò un tassello essenziale nei campi estivi, i Grest.

⁸⁶ Albino e Luigi Chiari.

⁸⁷ Mosè Quarantini (1919-1994).

⁸⁸ Giacoma Oldofredi (1892-1979), detta Giacomina.

⁸⁹ Federica Anzaldi (1964-2021).



Giugno 1981, il recital musicale per la prima messa di don Edoardo Sartori.
Luglio 1984, prima festa della birra allestita nel salone dell'oratorio.



1985, l'arrivo in oratorio della Madonna di Fatima,
a sinistra il parroco don Cosimo Taurisano (Pisogne 1937 - Esine 2019).

Questi iniziarono con p. Enzo Turriceni e continuarono con don Edoardo Sartori. Negli anni la formula di passatempo si perfezionò diventando campo-scuola con alloggio e pernottamento, scelto in zone montane. Angolo, Corteno, Bossico furono le prime stazioni scelte, dove anche i genitori potevano alla domenica congiungersi con i figli per una festa in comune. Nel 1979 p. Enzo fu ordinato sacerdote e fu il primo ad essere festeggiato con un recital nel nuovo teatro. Nel 1981 fu don Edoardo Sartori ad essere ordinato sacerdote ed il coro con complesso musicale eseguì un nuovo recital. Nel 1982 venne festeggiato il parroco per i suoi trent'anni a Calino. Il presentatore del recital in quella occasione fu Gianfranco Cominardi dei Carli⁹⁰, conosciuto da tutti come "Mike Bongiorno". Era poeta, brillante ed ironico e trovò nel nostro centro giovanile il palcoscenico che lo ascoltava con simpatia.

L'arrivo delle nuove suore a Calino nel 1979 portò una ventata nuova di entusiasmo nel paese. Guidate dalla superiora suor Margherita⁹¹, aderirono subito al coro, al catechismo, ai Grest, alle gite, alle commedie e cineforum, oltre a dedicarsi alle visite nelle famiglie. Il loro fu un vero lavoro apostolico, esercitato con spirito e mentalità moderni. Anche per loro il complesso e il coro di Gianfranco Orizio dedicò un recital. Le suore da parte loro, grate per l'entusiasmo riservato a loro dai Calinesi, allestirono nell'estate del 1982, nel cortile dell'asilo, un teatro all'aperto per un recital famoso adattato da don Pierino Ferrari⁹² di Clusane per Calino, "Fratello sole e Sorella luna", recital che in parte venne cantato anche al Grest di Bossico. Suor Margherita, al secolo Francesca Gritti, chiamata familiarmente Cechi, venne a Calino nel settembre del 1979, dopo estenuanti trattative condotte a Roma in via Merulana e a Milano in via Arzaga. La conobbi venti anni prima a Palosco ancora ragazza e, per l'amicizia che ci legava, fu entusiasta alla proposta che le feci di venire a Calino ed essendo molto stimata dalla sua congregazione, convinse la madre provinciale suor Susanna ad accettare di venire a Calino.

Il parco dell'oratorio

Ritornando dal giro mentalmente fatto nell'oratorio per incontrare gli amici, mi ritrovo sotto il grande cedro che diede per la sua maestosità il nome al Palazzo. Il parco dell'oratorio mi impressionò fin dal primo momento quando vi entrai con la Vespa per i suoi alberi giganteschi, i cespugli di peonie, mera-

⁹⁰ Gianfranco Cominardi (1934-2023), detto zio Mike.

⁹¹ Francesca Gritti (1941-2014).

⁹² Don Pierino Ferrari (1929-2011).

vigliose quando fioriscono, l'albero delle nespole tanto raccomandatomi dalla contessa Maggi, la magnolia, classica nelle ville patrizie. I pozzi caratteristici pur non essendo più funzionanti. Si capiva che il parco non era solo un grande giardino ma che era stato progettato da architetti esperti e conservato per secoli dal gusto raffinato dei nobili che, evidentemente, ebbero possibilità di mezzi per mantenerlo. Mi resi conto, fin dal primo giorno, che ci sarebbe occorso molto coraggio per assumersi l'onere di mantenerlo bello e in vita.

Pensai dentro di me: «Chi ha acquistato questo palazzo per farne un oratorio avrà pensato che l'oratorio sia il meno adatto per conservarlo bello e vitale? Che differenza – dicevo tra me – tra i soliti oratori con cortili assolati senza un filo di verde. È innegabile che la bellezza dell'oratorio di Calino è il parco e che bisognerà curarlo e proteggerlo perché rimanga per educare la gioventù». Era la riflessione che feci tra me quando entrai a Calino. Per fortuna mi trovai in sintonia col segretario Franco e la riprova l'ebbi quando mandò il suo papà a potare il roseto antico fuori del salone. Piero dei *Pelacc*, specialista per le rose, curò per anni il roseto antico del salone che ripagava per le cure con fioriture che facevano restare a bocca aperta.

L'oratorio di Calino era allora considerato bello e ci sembrò giusto che anche i giochi per far divertire i ragazzi dovevano integrarsi in quella natura. Dopo il Passo del gigante di Ghirardi arrivarono molti altri giochi fatti venire da Endine Gaiano: lo scivolo doppio e gigantesco con scala a chiocciola, le altalene, la giostra, il castello svedese. Era bello vedere i ragazzi divertirsi e le mamme che li accompagnavano ancor di più. Il card. Lercaro⁹³, invitato nell'oratorio da Franco, espresse la sua ammirazione per i fiori presenti. Anche la contessa Maggi, entrando nell'oratorio, non mancava di dare un'occhiata al parco, alle aiuole, alle piante e ai fiori. Nella cornice del parco si realizzava la gara di marcia annuale organizzata da Piero Gatti⁹⁴. Molto seguita dai partecipanti per la bellezza del percorso e la perfetta organizzazione. Tra le persone che lavorarono per l'oratorio, ricordo con riconoscenza quelli che tenevano pulito e che concorrevano ad aggiustare e riparare i danni. Erminio Paganin⁹⁵ era uno di questi. Lavorò tanto per l'oratorio con discrezione e una precisione svizzera. Carlo Bongioni⁹⁶, un altro benefattore. Arrivato alla pensione si teneva stabilmente disponibile come muratore. Aldo Cadei fu un aiuto per la moglie Lucia nella pulizia quotidiana

⁹³ Card. Giacomo Lercaro (1891-1976).

⁹⁴ Pietro Gatti (1930-2000), detto Pierino.

⁹⁵ Erminio Paganin (1936-1994).

⁹⁶ Carlo Bongioni (1922-2011).



1997, il vescovo di Brescia mons. Bruno Foresti viene accolto nei nuovi ambienti dell'oratorio; da sinistra: Stefano Cominelli, il diacono Giuseppe Cominelli, mons. Bruno Foresti, don Amerigo Barbieri e il parroco don Luigi Bonardi.

Dicembre 2001, il card. Giovanni Battista Re benedice la prima pietra dei lavori di restauro dei “rustici” (gli antichi locali di servizio del palazzo) dell'oratorio alla presenza di numerosi sacerdoti, del vicario zonale e del parroco.



Due momenti
di aggregazione
e convivialità alla fine
degli anni Settanta,
dall'alto:
il curato don Riccardo Baxiu
anima i canti
aiutato da Riccardo Ferrari
e Italo Fenaroli;
suor Maria Grazia
Damonti distribuisce
il pane ai ragazzi
dell'oratorio.

Maggio 2004,
il vescovo di Bergamo,
mons. Francesco Beschi,
inaugura i nuovi locali
dell'oratorio
con il taglio del nastro
insieme ai fedeli
e ai bambini del catechismo.

del parco. Ricordo volentieri Cico Sartori⁹⁷, fratello di Angili, perché realizzò il mio desiderio di installare un'immagine religiosa nel parco.

Suor Maria Grazia⁹⁸, grande amica dell'oratorio come lo sarà suor Margherita, mi procurò la statua dell'Immacolata e Cico Sartori la installò sulla cima della montagnola su un fregio corinzio donato dalla contessa. La Madonnina circondata dai bambù mi ricordava la Vergine di Banneux⁹⁹ che apparve su un abete. Tra le persone care che disinteressatamente collaboravano è d'obbligo ricordare Italo Fenaroli¹⁰⁰. Paganin gli aveva costruito un carrettino e tutti i giorni Italo usciva a raccogliere per l'oratorio il ferro, la carta, il vetro. Avrebbe meritato una medaglia per il suo servizio ecologico fatto in paese ed è giusto che l'oratorio non lo dimentichi. La gente tutta di Calino gli voleva bene e nel suo giro quotidiano lo invitavano in casa per rifocillarlo. Quando conobbi a Milano Antonio Zago¹⁰¹, in tutta Italia conosciuto col nome di Beppe il Ferroviere per la *réclame* che faceva alla televisione per i trenini Lima, divenni suo amico e gli parlai di Italo. Ebbene mi regalò per lui le sue divise indossate per le apparizioni in Tv. Italo apprezzò moltissimo queste divise che lo rendevano bello e importante e che riservava per la festa. Era fiero di sentirsi benevolmente salutare dai vigili di Cazzago e chiamare collega. I catechisti lo consideravano uno del gruppo e alla domenica si univa anche lui, dopo il catechismo, a conversare.

Quando Franco si sposò e andò ad abitare a Bornato, Celeste, catechista di vecchia data prese il suo posto, coltivando lo stesso interesse per l'oratorio. Dotato di una grande sensibilità per le missioni collaborava per la missione di suor Ignazia¹⁰², figlia di Piero dei *Pelacc*, procurandole dei sussidi. Essendo impiegato alla Posta e conoscendo persone, fatti ed avvenimenti era prezioso per pubblicizzare gli avvenimenti e spettacoli dell'oratorio.

Concludendo questi parziali miei ricordi per la commemorazione dei settant'anni dell'oratorio, più che le opere ho voluto ricordare le persone, infinitamente riconoscente per l'affetto e la collaborazione che mi diedero negli anni verdi del mio sacerdozio.

⁹⁷ Francesco Sartori, coniugato con Ines Boglioni.

⁹⁸ Suor Maria Grazia Damonti (la suorina).

⁹⁹ Piccolo borgo belga nelle Ardenne dove la Madonna è apparsa per otto volte alla piccola Mariette Beco nel 1933; in seguito, il santuario eretto alla Vergine dei poveri o Nostra Signora di Banneux è divenuto meta di pellegrinaggio.

¹⁰⁰ Italo Fenaroli (1949-2005).

¹⁰¹ Antonio Zago (1929-2018).

¹⁰² Suor Ignazia, al secolo Maria Ferrari, delle Suore operaie della Santa Casa di Nazareth di Botticino.

ENZO TURRICENI

Pensando al “mio” oratorio

Il mio primo ricordo dell’oratorio di Calino, luogo che ho frequentato assiduamente fino a 11 anni, è la faccia simpatica e burlona di don Giuseppe Gei, il quale passava anche all’asilo creando un clima di allegria tutte le volte che si presentava. Altre due figure che non posso dimenticare di questo tempo: suor Maria Grazia Damonti, piccola, decisa e grande animatrice di spettacolini infantili, e suor Pierina Ragnoli, per noi “la suora della sinistra”, buona come una nonna, perennemente dietro le pentole della cucina o a insistere nel cercare di far mangiare i riluttanti.

All’età di cinque anni, alle soglie della scuola elementare (che attraversai per tutti e cinque gli anni con la maestra Elisa Cesareni in Raineri, come spiccava nella targhetta sulla porta della classe), apparve don Riccardo Baxiu, cognome di difficile acquisizione per noi bambini e che rendeva un po’ misterioso il nuovo curato. Portamento distinto, gentile e apparentemente timido, ma con le idee piuttosto chiare, apprezzato dalle mamme come uomo di preghiera e predicatore semplice e profondo, complementare al più paterno don Berettera, che si esprimeva invece con un linguaggio più aulico e poetico, con citazioni di Dante, Leopardi, Manzoni, Zanella (*T’avvanza, t’avvanza divino straniero...*).

L’oratorio, con don Riccardo, era un vero luogo educativo, garantito dalla sua forte personalità. Tutte le mattine, prima della scuola, una ventina di minuti di preghiera e canto ci raccoglievamo tutti ordinatamente nella chiesetta d’ingresso. Un giorno alla settimana il catechismo, all’insegna di rigorosa disciplina, giochi a non finire, iniziative per il mese missionario con le cassetine da riempire di fioretti per l’Africa, le sere del mese di maggio, con il rosario nella cappella che profumava di rose.

Ricordo, non so più in quale anno, la richiesta di dedicare i fioretti quaresimali all’acquisto del crocifisso ligneo che ancora guarda dall’alto con misericordia chi entra nella chiesetta. E la trasformazione del presbiterio, con allestimento in stile moderno che non a tutti fu gradito, ma che a noi ragazzi piaceva. E il “musimatic”, apparecchio anticipatore di accompagnamento elettronico dei canti in mancanza di organista, costruito, pare, su progetto dello stesso intraprendente curato.

Negli anni del concilio, noi ragazzi fummo coinvolti in una catechesi quasi quotidiana sul nuovo modo di celebrare la Messa, in particolare sulle letture in italiano, sull’accompagnamento dei fedeli, invitati ad alzarsi e se-

dersi con gentilezza liturgica. Soprattutto, don Riccardo incominciò una scuola mattutina di canto, nella quale, aiutato da suor Costanza Raccagni – giovanissima suora delle Operaie di Botticino che reggevano la scuola materna – ci introduceva nei nuovi salmi cantati, alcuni dei quali hanno resistito al tempo, come “Purificami o Signore”, “L’anima mia ha sete del Dio vivente”, oltre alla Messa del Picchi e all’intramontabile “Al tuo santo altar”. Dagli insegnamenti ricevuti in seminario, don Baxiu aveva portato a Calino i canti del maestro mons. Giuseppe Berardi, con alcuni brani dalle parole difficili, ma dalla musica dolcissima: “Salve Regina, dolce madre nostra”, “Sei pura sei pia”, “O croce santa esulta”.

Ai primi di ottobre del '65, sulla cinquecento azzurra, il curato mi accompagnò a Maderno, alla Scuola apostolica dei Piamartini dove, confortato dallo zio Francesco Ferrari, incominciai il percorso vocazionale. I contatti con l'oratorio non cessarono e, durante i periodi di vacanza, continuava a essere un punto di riferimento. Così lo vidi crescere nell'organizzazione e nel coinvolgimento della gente, sempre pronta a dare una mano all'ambiente che assicurava l'educazione della gioventù: il tennis, il teatro, il “Club del Cedro”, il campo di calcio, il bar per un certo tempo trasformato in pizzeria.

Durante la teologia, don Riccardo si dimostrò sempre molto attento a cogliere le novità che potevo riportargli dai miei studi, in particolare sull'interpretazione di passi biblici controversi da parte di don Felice Montagnini, che a lui, appassionato del mondo ebraico, interessava sempre molto.

Nell'estate del 1978, mentre ero diacono, accolse con lungimiranza l'idea di sperimentare il “grest”, attività di cui allora non si parlava ancora in modo diffuso. Senza molta preparazione e organizzato in modo pionieristico, fu però un'esperienza entusiasmante che portò al coinvolgimento di ragazzi e famiglie dall'inizio alla festa finale. Il titolo mi pare fosse “Friends forever” o qualcosa di simile (non c'era ancora ‘Amici’ di Maria de Filippi!) e il canto conduttore quel “Ti ringrazio mio Signore”, che oggi conoscono anche le nonne. In seguito, per alcuni anni, quando non si era ancora consolidato il gruppo degli animatori, altri piamartini hanno continuato la conduzione dei grest: padre Rosario Stefani, padre Antonio Ghidoni, padre Igor Manzillo.

Ancora, dell'oratorio ricordo la partenza della processione verso la chiesa parrocchiale per la mia prima Messa, con la immaginabile emozione mai dimenticata. Nel pomeriggio, come da tradizione, l'intrattenimento in teatro, con una commedia dialettale allestita dai giovani, la conduzione simpatica e imprevedibile del noto Franco Cominardi, il discorso toccante del maestro Giuseppe Cominelli.

Nel 2006, in occasione delle Giornate internazionali dei Giovani delle opere di padre Piamarta, ho chiesto aiuto al gruppo musicale dell'oratorio di Calino, avendone conosciuto le notevoli capacità artistiche. Pilotati da Riccardo Ferrari e Gianfranco Orizio, in poco tempo attori, cantanti e ballerini, sono riusciti a produrre un recital coinvolgente, che ha portato padre Piamarta su vari palcoscenici di Brescia e provincia, fino al centro Italia. Il titolo, "Giocare tutto per Dio", esprimeva bene lo spirito e le scelte del Santo educatore bresciano che, con le sue istituzioni, ha avuto e continua ad avere molti contatti con l'oratorio di Calino. D'altra parte, tutta l'attività di Giovanni Battista Piamarta ha avuto l'oratorio come riferimento, a partire da quello di San Tommaso, adiacente alla chiesa dei Santi Faustino e Giovita, dove trascorse la fanciullezza, fino all'oratorio di Sant'Alessandro, dove rimase per tredici anni come curato attirando buona parte della gioventù cittadina e dove trasse ispirazione per i suoi progetti di formazione umana e cristiana, concepiti all'inizio, proprio come un "oratorio continuato".

EDOARDO SARTORI

Luogo privilegiato di crescita

Settanta anni dell'oratorio di Calino: una bella tappa. Per chi, come me, è nato e ha incominciato a crescere frequentando l'oratorio, sembrava allora una cosa scontata poter andare in questo luogo che era al centro del paese: al centro sia perché nella piazza centrale, sia perché ne era il fulcro vitale. Essendo nato nel 1957 posso dire che ho vissuto soprattutto gli anni della gioventù di questa struttura: le condizioni economiche dell'intero paese erano globalmente più povere, ma c'era uno spirito di sacrificio e di impegno molto forte che faceva guardare al futuro con fiducia. Sia dal punto di vista sociale, culturale, religioso sono cambiate tante cose in questo lungo arco di tempo: lo sappiamo tutti. Qui mi vorrei soffermare solo su alcuni aspetti ed esperienze vissute che, sebbene vadano inquadrare in una cornice diversa, tuttavia sono state soprattutto un grande dono ricevuto.

Innanzitutto quando penso agli anni in cui ero bambino mi ritornano alla mente alcuni momenti passati nella cappella dell'oratorio: quando prima di andare a scuola si passava a fare la preghiera del mattino, quando andavo a servire come chierichetto alla Messa, quando c'erano i momenti di incontro e di catechesi. Chiaramente chi ha vissuto quegli anni sa bene che al



Giugno 1979, corteo da palazzo Maggi
per la prima messa di padre Enzo Turriceni.

14 giugno 1981, solenne concelebrazione della prima messa di don Edoardo Sartori,
da destra, padre Enzo Turriceni, don Giovanni Berettera,
don Edoardo Sartori, don Riccardo Baxiu e don Giacomo Breda.



Giugno 1995,
padre Giorgio Turriceni saluta la contessa Camilla Martinoni Caleppio
nel giorno della sua prima messa.

Giugno 2004, don Dario Pedretti con i bambini dell'oratorio
per la fine del catechismo.

centro c'era la figura del curato, don Riccardo Baxiu, ma anche di catechisti, di volontari e collaboratori.

Nel mio cammino vocazionale molto ha influito la vicinanza di don Riccardo poiché fu seguendo un suo consiglio che entrai in seminario nel 1968, in prima media. In quegli anni avveniva che nelle scuole entrassero oltre ai preti, per l'insegnamento della religione, anche dei religiosi missionari che si facevano conoscere e facevano delle proposte ai ragazzi. Così avvenne pure nella nostra classe in quarta elementare. Stavo per accogliere l'invito anch'io, insieme a qualcun altro, quando con mia mamma incontrai e ascoltai il consiglio di don Riccardo che mi diceva che avrei potuto fare una prima esperienza nel seminario allora nuovo di Brescia. Fu l'inizio di un percorso; come tutti i percorsi della vita non sono mai semplici e del tutto lineari, ma certamente don Riccardo mi ha accompagnato e aiutato per diversi anni, fino all'ordinazione sacerdotale.

Negli anni che seguirono, vale a dire dalla prima media in poi iniziata nel 1968, ho vissuto nel seminario facendo l'esperienza dei tanti cambiamenti che in quel periodo si verificarono: se all'inizio il rapporto con la propria famiglia e il proprio paese era raro nel giro di pochi anni diventò settimanale. In quegli anni tanti cambiamenti si verificarono anche nelle parrocchie e negli oratori, erano gli anni seguenti il concilio Vaticano II. Ci furono certamente momenti di difficoltà, ma quello che ricordo in positivo è che l'oratorio è stato un luogo in cui ho incontrato persone che erano animate da una passione educativa nei confronti dei bambini e dei ragazzi. Rientra certamente in questa prospettiva l'esperienza del grest che padre Enzo, insieme con il curato e gli altri animatori, ha iniziato nell'oratorio di Calino. Anche nella catechesi si susseguirono vari cambiamenti ed entrarono presto gli strumenti nuovi della comunicazione visiva, come diapositive o filmati, alcune volte usati per una conoscenza della Bibbia, sia dell'Antico come del Nuovo Testamento.

Nel 1981 sono stato ordinato prete e in quel momento la parrocchia, al cui centro aveva l'oratorio, fu il luogo in cui celebrai la prima Messa: a tante persone va il mio ringraziamento perché in modi diversi parteciparono e collaborarono a rendere quel momento festoso e carico di energia per affrontare con fede un momento importante per la mia vita. Rientrano tra queste persone anche quei volontari che si impegnarono a realizzare per quella occasione e anche per altre quei musical ricchi di messaggi significativi e che sono stati momenti di vita di comunità. Molte volte negli anni successivi, trovandomi a vivere in qualche oratorio, mi veniva spontaneo andare a ripensare all'esperienza di Calino: spesso mi veniva da concludere

che l'oratorio di Calino era particolare. Anche negli anni successivi ci sono stati ulteriori e importanti cambiamenti: ovviamente non li ho più vissuti direttamente, ma in qualche modo sono stato informato. Mi è sembrato di vedere sempre un oratorio vivo, dove comunque non sono mancati i problemi e le difficoltà. Ecco perché mi sembra opportuno imparare dalla storia bella del proprio oratorio senza però lasciarsi prendere dalla tentazione di guardare indietro con troppa nostalgia: bisogna sempre costruire guardando in avanti. Grazie a tutto quello che l'oratorio e soprattutto le persone che sono passate in esso hanno fatto e tanti continuano a fare.

LUIGI BONARDI

Oratorio: cantiere di buona vita

Mi è stato chiesto un pensiero dedicato alla ricorrenza del 70° anniversario del “nostro” oratorio; accolgo con piacere questo invito, anche se mi sarà difficile descrivere i ricordi, le emozioni, le preoccupazioni e le aspettative che hanno abitato i miei anni come parroco di questa amata comunità di Calino. Il mio primo pensiero riconoscente va a coloro che acquistarono con grandi sacrifici palazzo Calini per realizzarvi l'oratorio che, già allora, fu ritenuto un indispensabile luogo educativo e ricreativo della parrocchia. Diverse generazioni, da allora, sono passate da questi ambienti e hanno ricevuto tanti benefici umani e spirituali grazie all'opera di educatori e animatori che, con gratuità e abnegazione, hanno donato energie e tempo per la formazione di tanti ragazzi e giovani.

Con il passare e il mutare del tempo l'oratorio aveva bisogno di un intervento strutturale profondo. Questa la situazione che mi si è presentata all'inizio del mio servizio nella parrocchia di Calino, nell'ormai lontano 1992. Le diverse disposizioni di legge sugli impianti elettrici e idraulici, sulla sicurezza degli ambienti (soprattutto nell'ala che ora ospita gli ambienti del bar e che al tempo erano ruderi cadenti e pericolanti), tutte situazioni che ci hanno imposto una importante e radicale opera di ristrutturazione.

Il 2 dicembre 2001 il card. Giovanni Battista Re ha benedetto la prima pietra del nuovo spazio ricreativo (bar), dando così l'inizio ai lavori che hanno interessato tutti gli ambienti del Palazzo del Cedro. Per arrivare alla settimana di sabato 8 e domenica 16 maggio 2004 quando una grande festa

della comunità ha celebrato l'inaugurazione del nuovo oratorio: momenti indimenticabili e di grande gioia. Questi anni di riqualificazione hanno richiesto sacrifici importanti ma abbiamo sperimentato, in più occasioni, l'azione della Divina Provvidenza sempre all'opera, presenza che ci ha permesso di superare i momenti più complicati e di grande preoccupazione. Il grande lavoro svolto in oratorio ha registrato il contributo di tanti volontari, "praticanti" e "non praticanti" indistintamente, persone ricche di umanità e di attenzione per il bene della comunità. Preziosa la presenza e la partecipazione dei Consigli parrocchiali e degli affari economici; oltre alla competenza altamente professionale, devo riconoscere che ho trovato una disponibilità assoluta, persone che si sono messe al servizio con uno spirito di collaborazione e corresponsabilità senza riserve. L'opera che possiamo ammirare è frutto della collaborazione e del contributo di tutti coloro che hanno creduto (ricordo con commozione diversi volontari e benefattori che ci hanno lasciato) e credono tutt'oggi in questo luogo educativo.

Anche se i miei anni di apostolato a Calino sono stati caratterizzati da queste importanti opere sugli ambienti (non solo l'oratorio, ma anche i preziosi e impegnativi lavori di restauro della parrocchiale), le varie attività educative non sono state certo dimenticate, per quanto in alcuni momenti penalizzate dai lavori in corso. Un ricordo ricco di gratitudine ai tanti catechisti che ho avuto il dono di incontrare, la presenza delle suore di Cristo, delle sorelle del Centro Oreb, del compianto diacono Giuseppe Cominelli e dei padri Piamartini: educatori attenti e premurosi che hanno portato avanti (non senza difficoltà) la catechesi dei fanciulli e dei ragazzi, i primi passi dell'unità pastorale giovanile per gli adolescenti e i giovani, programmi di animazione in oratorio e le coinvolgenti attività estive a favore dei più piccoli (grest), degli adolescenti e dei giovani. Con il loro impegno e dedizione si è cercato di seminare la bellezza del Vangelo, quelle parole "belle" che sanno costruire una vita ricca di valore, oltre che di valori; don Paolo direbbe: *una vita d'autore*.

A conclusione del mio mandato a Calino (2007) posso dire con umile soddisfazione che "abbiamo camminato insieme". La mia gratitudine e riconoscenza, ancora oggi, va a tante persone per il lavoro manuale gratuito svolto, per la collaborazione espressa nei modi più diversi di volontariato in tante iniziative, per l'aiuto economico. Vorrei che anche oggi potessimo sentire un sano orgoglio nel varcare il portone del "nostro oratorio" e sentirci nel posto giusto e un po' a casa. In quegli anni abbiamo maturato la consapevolezza come sia più facile prendersi cura dei "muri" e della "struttura", ma che l'impegno forte lo dobbiamo rivolgere alla continua costru-

zione di una comunità che si edifica sul Vangelo. Il tempo della ristrutturazione degli ambienti (prima o poi) si conclude, ma non si arresta mai il tempo dell'impegno nel dare vita e vitalità a questo luogo importante per la comunità parrocchiale. Anche se sono passati alcuni anni dalla mia presenza a Calino, non ho mai smesso di pensare alla comunità che sento ancora "mia", e so che la vitalità dell'oratorio è garantita dalla presenza di adulti, di genitori, di famiglie che credono in tale ambiente e che lo amano profondamente.

Rinnovo il mio incoraggiamento ricordando che ciascuno è chiamato a portare e a dare il suo piccolo o grande contributo secondo le proprie possibilità, affinché l'oratorio sia luogo di crescita per tutti. San Domenico Savio, cresciuto alla scuola di Giovanni Bosco, che si dedicò completamente "all'oratorio", ci sia di aiuto nel vivere negli ambienti del nostro oratorio lo stile di vita cristiana, sicura garanzia di trasmissione della fede alle nuove generazioni. Auguro a tutta la comunità che questo cammino continui con l'aiuto del Signore che, attraverso il suo Spirito, suggerisce metodi e mete nuove.

PAOLO SALVADORI

Dieci anni in oratorio a Calino

Ricordare i dieci anni di parroco a Calino e il ruolo di responsabile della pastorale giovanile delle quattro parrocchie di Cazzago San Martino vuol dire far riaffiorare alla mente un mare di ricordi che, come un fiume carsico, non ha mai smesso di scorrere in me. Esperienze, volti, storie, emozioni, sfide, gioie e fatiche, dono e grazia. Sono stati anni nei quali l'oratorio di Calino si è ritrovato ad affrontare, in particolare, due sfide.

La prima è stata la trasformazione che tutti i nostri oratori stanno vivendo e che ancora non sappiamo verso quale nuovo volto d'oratorio ci porterà. Le trasformazioni sociali e culturali degli ultimi decenni non sto a ricordarle, le conosciamo tutti. L'oratorio, o meglio i vari modelli di oratorio che si sono susseguiti dagli anni del dopoguerra fino agli anni '80, non esistono più; nonostante l'insistenza di qualche nostalgico a farli risuscitare, essi rimangono una pagina gloriosa, anche se non sempre, ma passata. Non condivido chi ritiene ormai morto questo strumento prezioso dell'azione pastorale, ma di certo siamo chiamati ad ascoltare e leggere il presente,



2015, alcuni volontari dell'oratorio con il parroco don Paolo Salvadori, don Luigi Bonardi e padre Enzo Turriceni.

2018, don Paolo Salvadori in un momento di serenità durante il cammino di Santiago.

docili allo Spirito Santo, per poter dare all'oratorio un volto nuovo. I miei dieci anni a Calino non sono stati esenti da questa sfida, tuttora in corso. La seconda sfida, che mi ha visto in prima linea, è stata inserire l'oratorio di una piccola comunità nel cammino di condivisione dell'azione pastorale di altre tre comunità cristiane sorelle. È stato un cammino che ha portato sempre di più a condividere quegli spazi e strumenti che ogni comunità spesso custodisce gelosamente ed è restia a far diventare "di tutti". Distribuire nei quattro oratori le varie esperienze ha portato, inevitabilmente, a non avere più solo il proprio oratorio come spazio esclusivo dell'azione pastorale della parrocchia. Questo ha condotto spesso soprattutto le generazioni più anziane a domandarsi il senso di tanti sacrifici, fatti dalle generazioni passate, perché ogni parrocchia avesse "il suo oratorio".

Nonostante tutto questo, ritengo i miei dieci anni a Calino anni di oratorio vissuto. Posso dar prova di questo "raccolgendo" i miei dieci anni a partire da quei tre inviti che ho lasciato ad adolescenti e giovani nella Santa Messa di saluto del settembre 2018: amici giusti, esperienze giuste e maestri giusti! L'oratorio può ancora essere strumento per questi tre doni che rendono vincente la vita e in particolare la giovinezza, di cui l'oratorio deve essere casa. Anche un prete ha bisogno di amici. Gesù ha chiamato i suoi "amici". La strada non può più essere quella delle convocazioni aggregative. Vorrebbe dire sfidare il mondo; una sfida, oggi, persa in partenza.

Sono sempre più certo che la via vincente debba essere quella di riuscire a intessere relazioni significative e reali, unica strada anche per vincere la grande allettante sfida delle relazioni e del mondo virtuale. Se questo non ci è chiaro, continueremo a misurare la fede delle nostre comunità dalle chiese più o meno piene, dalla presenza alle nostre feste e dal loro incasso, dai like ricevuti sui nostri social... Non facciamo diventare *fine* ciò che è strumento. Unità pastorale compresa. Avere chiaro questo, ribadirlo tutte le volte che ce n'è stata occasione, ha permesso all'oratorio di Calino di essere strumento per tessere relazioni, amicizie giuste. Queste hanno portato poi alla condivisione della vita, con le sue gioie e i suoi dolori, alla riscoperta della fede, della Parola di Dio, della Messa della domenica, della confessione e della direzione spirituale. Queste "amicizie" rendono bella la vita di un prete, che sempre uomo rimane; le danno senso e forza; suppliscono "cento volte tanto" a quello che ogni prete deve lasciare per la causa del Regno.

Ecco allora che diventa fondamentale scegliere quali esperienze proporre e su quali investire di più. Non possiamo più perderci per strada e partire da troppo lontano. Pensavamo che con i campi da calcio e da tennis avremmo portato i giovani in chiesa, pensavamo fosse sufficiente avere la cappel-

lina in oratorio perché la gente lì sostasse, pensavamo che i bar dell'oratorio avrebbero tenuto i nostri adolescenti sotto le ali... Abbiamo fatto bene a pensarlo e non manchi mai la nostra riconoscenza per preti e laici che ci hanno preceduto. Ma ora basta, o comunque non più così! Oggi le nostre giovani famiglie e i nostri ragazzi non hanno più tempo a disposizione come in passato; oggi la fede, che è sempre in tutti un "granellino di senape", non è più socialmente custodita come un tempo; la mobilità ha assunto una velocità inimmaginabile; il digitale determinerà sempre di più anche l'azione pastorale; i preti sono sempre meno...

Tutto questo, e quanto altro si potrebbe aggiungere, per dire che le esperienze che proponiamo devono essere dirette e reali: io non voglio solo farti crescere bravo ragazzo, io non ti voglio solo preservare dalle devianze, io non voglio solo farti divertire in modo sano..., io voglio farti incontrare Gesù risorto e il suo Vangelo, via, verità e vita. A volte, pensando alle esperienze proposte da alcuni oratori, magari invidiati, mi pare che si abbia timore di usare queste parole, si rimandi sempre il momento... e quando ci decidiamo, chi ha sostato in oratorio se ne è già andato.

Nei miei dieci anni a Calino ho trovato una comunità educativa che mi ha supportato in tutto questo, a volte anche fino a notte fonda. Tutto ciò non si improvvisa. Sono certo che io ho soprattutto raccolto ciò che è stato seminato da chi mi ha preceduto nella guida della parrocchia e del suo oratorio. Ho incontrato adulti maestri, maestri giusti. Adulti di ogni età capaci di amare e servire il proprio oratorio senza *troppi se* e *troppi ma*; capaci di starci nonostante il susseguirsi dei preti, ognuno con i propri doni, stranezze e povertà. Un esercito del bene, in alcuni servizi visibile e nei più invisibile. Solo io, e ancora di più il Signore, sappiamo quante ore sono state spese da tanti in oratorio. Questo si chiama servizio, questa è la gratuità. Oggi più nessuno fa niente per niente e questo cancro rischia a volte di annidarsi anche tra i nostri ambienti. "Ci sono se", "sì, però", "a condizione che...". Certo, Calino è una comunità piccola e tutto è più facile, ma penso che questo non possa bastare per giustificare quello che ho trovato e vissuto. Penso piuttosto che il tutto sia l'intrecciarsi di amici giusti, esperienze giuste e maestri giusti. Raccontato così, l'oratorio di Calino sembra perfetto. Non lo è! Ma quando le luci vincono sulle ombre, si vive carichi di speranza e di entusiasmo e tutto si affronta con uno sguardo più sereno e profetico. E di questo sguardo... quanto la Chiesa ha bisogno!

A me non rimane che dire grazie di tutto, anche per questa occasione che mi permette di ripeterlo. Si dice che "cavallo vincente non si cambia". Anche a me, come capita a ogni prete, a un certo punto è stato chiesto di

cambiarlo... e non con uno solo, ma quasi con una scuderia. Ma credetemi, non ho nessuna intenzione di cambiare idea su quello che ho vissuto a Calino e in unità pastorale, almeno non ancora.

CELESTE FERRARI

1952-2022: i 70 anni dell'oratorio di Calino

Le origini dell'oratorio di Calino sono antichissime. Bisogna risalire nientemeno al decreto vescovile del '400 quando il vescovo di Brescia, Paolo Zane (1484-1531), decretava la costituzione di un fondo di beni per il sostentamento di un sacerdote coadiutore nella chiesa di San Michele Arcangelo di Calino. La rivista «Civiltà Bresciana», numero 4 del 1992 a p. 49, nell'articolo del prof. Gabriele Archetti, dal titolo *Un nuovo curato per la parrocchia di Calino*, riporta la lunga e articolata testimonianza di quella deliberazione ecclesiastica contenuta in un prezioso documento, il più antico e l'unico in pergamena, conservato presso l'archivio parrocchiale di Calino.

Questo documento descrive così il fatto: era il 25 settembre 1494 quando nel palazzo episcopale di Brescia, il parroco di Calino don Silvestro de Monte richiedeva in forma di supplica alla Curia vescovile che gli venisse assegnato un «idoneo sacerdote» perché lo aiutasse nell'adempimento del suo ministero parrocchiale. Davvero interessanti sono le argomentazioni e le motivazioni prodotte dal parroco. Don Silvestro, infatti, disse che a muoverlo era la «speciale devozione per l'accrescimento del culto divino e la cura delle anime a lui affidate nella terra di Calino e Cazzago (parrocchia unica, allora) dove da sempre vi era un solo sacerdote a svolgere i compiti pastorali». Con la benedizione divina quella popolazione «si era accresciuta grandemente» e così erano aumentate le attività umane e le esigenze di natura spirituale incombenti sulla chiesa di San Michele, insieme al cospicuo numero di rendite e proventi economici da essa amministrati. Don Silvestro indicava a tale scopo, la possibilità di smembrare il beneficio parrocchiale al fine di istituirne uno nuovo, destinato al sostentamento del nuovo coadiutore (curato).

Il decreto vescovile indicava dettagliatamente quali fossero i beni destinati alla formazione della dote del curato ossia del nuovo beneficio; indicava dove si sarebbe dovuta erigere la casa del curato, cioè a ridosso dell'attuale

“Costandina” (la traversa di via S. Michele) e menzionava anche la chiesa di San Nicola, un edificio sacro oggi scomparso anche dalla memoria della gente, ma che affonda le sue radici nel XIII secolo. Il nuovo sacerdote era tenuto all’obbedienza al parroco e all’esercizio della cura delle anime «in loco de Calino et Cazzago», assicurando la regolarità dell’ufficiatura liturgica e coadiuvandolo nelle sue necessità.

Il termine “oratorio” inizia ad essere familiare, per la comunità di Calino, negli anni 1925-1930 grazie al curato del tempo: don Angelo Scalmati. Don Scalmati fu molto amato dalla popolazione al punto da proporlo come parroco alla morte di don Francesco Bresciani. La prima abitazione del curato era sita all’inizio di contrada San Pietro, per poi trasferirsi nella casa di via San Michele (famiglia Alessandra Zani). La prima sede dell’oratorio vede la luce negli anni 1939-1940 grazie all’opera di don Francesco Calzoni (originario di Seniga), che rimase a Calino fino al termine della guerra.

Don Calzoni si stabilì in via San Michele all’incrocio con la traversa “Costandina” (famiglia Quarantini-Sartori), realizzando un campo sportivo e un campo di bocce nei terreni di fronte all’abitazione. Questo è il primo luogo dove è iniziata la storia del nostro oratorio. Don Calzoni completò la fondazione dell’Azione Cattolica. A cavallo degli anni ’50 il parroco don Franco Cigola (proveniente da Vallio Terme) aveva come coadiutore don Carlo Pagnoni (di Bornato), che rimase tra noi nel periodo 1945-1953, residente sempre in via S. Michele.

Con l’ingresso del nuovo parroco, il 1° novembre 1951, don Giovanni Berettera (nativo di Flero), si presentò l’occasione di acquistare l’attuale oratorio, chiamato “Casa del Cedro”, edificato nel ’500 dai Calini e di proprietà della famiglia Maranesi, famiglia molto conosciuta e apprezzata a Calino quali maestri nelle scuole elementari. Don Berettera e don Pagnoni, valutata l’opportunità di avere un ambiente oratoriano più consono alle esigenze della parrocchia, nel 1952 firmarono l’atto di acquisto di questo antico palazzo, piuttosto malandato, ma una vera occasione suffragata dalla sua preziosa posizione centrale nel paese e, soprattutto, per la grande disponibilità di spazio e di verde indispensabili per gli scopi e le attività del futuro oratorio.

Vittima inconscia di questo lungo declino fu il ciclo pittorico “a quadrature”, l’unica esistente nel Bresciano, sulla volta a padiglione del salone al piano terra che contiene scene della vita di Cleopatra, affrescate da Pietro da Marone, nel 1601, illustre ospite fisso del nostro oratorio, artista di scuola veneziana. Da quell’anno, il cinquecentesco palazzo signorile divenne il nostro oratorio; fu intitolato a san Domenico Savio, allievo di san Gio-

vanni Bosco che, con san Filippo Neri, figura tra gli ideatori dei primi oratori parrocchiali.

Salutato don Carlo Pagnoni, dal 1953 al 1957 l'oratorio viene affidato alle cure di don Luigi Gozzini (di Pontoglio). Sono anni particolarmente difficili perché la comunità è chiamata a recuperare la somma per il pagamento della quota stabilita all'atto di acquisto del palazzo. Nel frattempo gli ambienti dell'oratorio restavano ancora occupati da diverse famiglie. Don Gozzini adibisce il salone Pietro da Marone a cappella dell'oratorio; in questa prima cappella il curato celebra ogni mattina, alle ore otto, la Santa Messa prima dell'inizio delle lezioni scolastiche. Dal 1957 al 1959 don Giuseppe Gei (di Brescia) assume l'incarico di curato. In poco tempo, e a fronte di una spesa non indifferente, trasforma un'antica cantina nell'attuale cappella dell'oratorio, dedicandola alla Madonna Immacolata. Dal luglio 1959 al dicembre 1984 assume l'incarico di curato don Riccardo Baxiu (di Brescia). In quei venticinque anni grazie all'azione illuminata ed operosa del giovane curato don Baxiu, il nostro oratorio fu sottoposto a una prima grande ristrutturazione con l'obiettivo di dotarlo di nuovi ambienti utili alla pastorale giovanile, sollecitata dalle novità portate dal concilio Vaticano II.

Superando abitudini e resistenze storiche, don Baxiu aprì l'oratorio anche alle ragazze, e creò il circolo culturale "Club del Cedro". Tra le opere più significative meritano una citazione: il bar con sala TV (molte famiglie ne erano sprovviste), le aule per la catechesi con riscaldamento, il teatro, la nuova cappella dedicata a Gesù Crocifisso, con attigua la sacrestia usata anche per le prove di canto e attività musicali, un rinnovato parco giochi per i ragazzi, il bocciodromo. Anche se rigoroso ed esigente con i ragazzi come un padre di famiglia che vuole unicamente il loro bene, don Baxiu si distinse per la sua efficace attività catechistica, teatrale, musicale e sportiva svolta in oratorio, oltre alla sua predicazione profonda e colta dovuta alla conoscenza della Bibbia e all'amore per la Terra Santa.

Nel 1984 don Baxiu lascia Calino e l'anziano parroco, don Giovanni Berettera, si ritira nei locali dell'oratorio fino alla sua morte nel 1992. Da quell'anno Calino non avrà più l'opera di un curato, e l'intera parrocchia sarà affidata ad un solo sacerdote. Don Cosimo Taurisano (di Pisogne) viene nominato parroco di Calino e vi rimane fino al 1992; egli predispone il primo progetto organico complessivo di ristrutturazione dell'oratorio sottoponendolo all'approvazione della Regione Lombardia a Milano.

Don Cosimo affilia l'oratorio all'ANSPI (Associazione nazionale san Paolo oratori italiani) per la gestione e regolamentazione di tale ambiente.

Vengono definite le “Feste di settembre” che contribuiscono, ogni anno, alla raccolta dei fondi necessari per la seconda ristrutturazione in programma. Nel settembre 1992 fa il suo ingresso don Luigi Bonardi (di Sale Marasino), il quale è chiamato a importanti scelte e a dirigere le necessarie opere di restauro e conservazione di tutti gli ambienti della parrocchia. Porta a compimento il restauro conservativo interno ed esterno della chiesa parrocchiale. Successivamente, sono aperti tre importanti cantieri: la ristrutturazione e messa a norma dell'antico Palazzo del Cedro (i lavori si concludono nell'autunno del 1997). La preziosa opera di conservazione del dipinto di Pietro da Marone (autunno 1993 con un contributo di Fondazione Cariplo) e il 2 dicembre 2001 il cardinale Giovanni Battista Re benedice la prima pietra con cui si dà inizio all'ultima fase di restauro dedicata all'ala del palazzo con i depositi e le stalle: diventerà il nuovo ambiente ricreativo dell'oratorio. L'inaugurazione avviene a maggio del 2004.

L'oratorio vede un'ultima presenza nella persona di don Dario Pedretti (di Berlingo) dal 2002 al 2007, quale responsabile della pastorale giovanile della nascente unità pastorale. Un “curato” condiviso con gli altri oratori del nostro comune. Il resto è storia recente; don Paolo Salvadori (2008-2018) ha fissato la sua dimora in oratorio per valorizzare sia la sua opera a servizio della comunità e dei giovani dell'unità pastorale, sia per far crescere tale ambiente quale centro propulsivo dell'azione della comunità parrocchiale. Dal 2018 è tra noi don Mario Cotelli: a lui l'invito ad amare e custodire questo ambiente, tanto bello quanto prezioso per il futuro delle nostre nuove generazioni, affinché possano ricevere e coltivare il prezioso dono della fede in quel Gesù che, solo, ha parole di vita pienamente felice.

RICCARDO FERRARI

70 anni e non sentirli, o si sentono tutti?

La celebrazione di un anniversario così importante, quale i 70 anni di un ambiente tanto amato, ci porta a lasciarsi andare ai ricordi e rivivere momenti ed emozioni che sono legate alla frequentazione dell'oratorio. I ricordi diventano anche elementi importanti per prendere coscienza dei cambiamenti che hanno determinato la storia di questo ambiente e l'evoluzione di cui siamo testimoni. Valutare poi se questa evoluzione sia andata nel verso giusto di un miglioramento della vita oratoriale, o abbia intra-

preso un percorso di declino, diventa motivo di analisi e di riflessione che sarà necessario fare nei prossimi anni. Per una volta lasciamoci trasportare dai ricordi e dalla gratitudine verso questo luogo. L'oratorio ha quasi dieci anni più di me, quindi posso dire di aver vissuto, se non le origini, almeno le sue fasi più significative di crescita sia dal punto di vista della struttura che delle attività formative. Gran parte dei questi anni forti sono caratterizzati dalla figura e dall'opera di don Riccardo Baxiu, che tanto ha contribuito alla mia formazione spirituale e umana, facendo crescere in me un grande affetto per l'oratorio, che ho sempre reputato la mia seconda casa e, per alcuni anni della mia adolescenza e giovinezza, anche la prima. A 14 anni ho iniziato ad animare le prime messe con la chitarra; a 60 (e passa) mi ritrovo ancora con la chitarra in mano: è uno di quei servizi che don Riccardo mi ha affibbiato e che continuo a coltivare con grande disponibilità e piacere.

Oratorio: ambiente aggregativo

La musica è uno dei primi ricordi che mi piace rivivere, la musica come importante elemento aggregativo. Nei primi anni '70 iniziavano a prendere vita alcune novità uscite dal concilio Vaticano II (che si era concluso soltanto nel 1965). Gli altari che si girano verso i fedeli, il latino che lascia il posto all'italiano e la musica di animazione liturgica prende strade tra il pop e il rock ("La Messa dei giovani" di Giombini del 1966).

Don Riccardo capisce l'importanza aggregativa della musica, sia per le animazioni oratoriane, sia per le celebrazioni liturgiche, e compra una serie di strumenti musicali per formare una semplice band a cui dà il nome di "Corte dei miracoli". Da questo seme nasce poi il coro giovanile (guidato dal vulcanico Gianfranco Orizio da Castegnato) e come conseguenza prendono vita alcuni recital e musical in cui si sperimenta non tanto la bravura dei musicisti, quanto la forza aggregativa di queste esperienze, che segnano per sempre i ricordi dei giovani protagonisti.

Famosi i numerosi recital di Natale, un recital a tema per l'ordinazione di padre Enzo (1979) e don Edoardo (1981), per passare poi a musical sia famosi ("Forza venite gente", "Semplicemente donna"), che autoprodotti ("Noi siamo la pace", "Nati dal diluvio", "Emmaus", "Il segreto del cavaliere", "Giocare tutto per Dio" (padre Piamarta), lavori che ci ha visti impegnati dagli inizi degli anni '80 fino al 2010; speriamo che questa vena musicale e teatrale si rianimi nei prossimi anni. Non possiamo tralasciare il teatro dialettale, con gustosissime commedie portatrici di tanta allegria e sano di-

vertimento (soprattutto da parte degli attori). L'ambiente aggregativo principe dell'oratorio era sicuramente il bar. L'elemento che per me caratterizzava questo ambiente è stato il "jukebox", oltre i soliti giochi da bar (flipper, ping-pong, bigliardino...). Il bar era l'unico, incontrastato, punto di incontro per i vari gruppi di ragazzi, anche solo per programmare la serata. Punto di partenza verso avventure nei locali della zona, nelle discoteche, e punto di ritrovo al termine di queste lunghe serate. E se non c'era occasione di uscita, si rimaneva volentieri al bar a fare quattro chiacchiere: al bar dell'oratorio ci si trovava tutte le sere, 365 giorni l'anno. L'assenza dei social non rappresentava un competitor alla socialità diretta, in presenza.

Un'altra grande intuizione di don Riccardo è stata l'apertura di un piccolo bar destinato soltanto ai bambini e ragazzi. Un bar in cui era possibile trovare soltanto cose per i più piccoli: gelati e ghiaccioli, caramelle e bibite, pizzette e patatine. Un piccolo bar per evitare ai piccoli di frequentare il bar dei grandi sempre "offuscato" dal fumo e non sempre attento alle esigenze dei più piccoli. Del tutto fuori dall'ordinario, e in anticipo sui tempi (siamo negli anni '70), è stata sicuramente l'esperienza della "Pizzeria" aperta (nei fine settimana) nei locali del bar. Pizza al tavolo ma anche da asporto, una novità assoluta per il territorio, soprattutto se realizzata all'interno di un oratorio.

L'oratorio, nella veste di ambiente aggregativo, ha il suo punto di forza nei "giochi"; non è possibile dimenticare i giochi che caratterizzavano il parco e che potevi trovare solo qui: le buche disseminate per il gioco delle biglie, le gare con le figurine dei calciatori (con le "valide" o con figurine introvabili), lo scivolo impressionante che nessuno aveva così alto, le bicicross che devastavano la poca erba del parco, e lo spazio sempre aperto e libero del campo sportivo, anche allora caratterizzato dal suo terreno in salita (o discesa), costellato di buche o "tòpe", per partite che duravano pomeriggi interi.

Appuntamento tra i più appassionanti: il torneo calcistico delle vie. Sala-Boschi, Centro, San Michele, San Pietro. Quattro squadre che si davano battaglia la domenica mattina, senza esclusione di colpi, dove l'amicizia veniva "sospesa" per il tempo della gara, per poi ritornare più forte al termine dell'incontro. Molto partecipati, soprattutto dai più piccoli, erano i "Giochi di san Luigi"; un appuntamento di grande allegria ed entusiasmo con sfide bellissime alle "pignatte", al "beccafico", alla corsa coi sacchi e a tante altre prove di abilità, velocità e furbizia.

Un appuntamento annuale di grande richiamo erano le "Marce di regolarità"; animate dalla passione e competenza del compianto Piero Gatti,

richiamavano “pattuglie” di marciatori da varie località della provincia e della Regione. Anche il gioco delle bocce ha avuto i suoi anni d’oro, gli anni ’70, con vittorie importanti a livello nazionale. Quattro campi e un ambiente tra i più funzionali e belli della provincia con picchi di affluenza notevoli. In questo elenco non va dimenticato il tennis: questo nostro “irregolare” campo di gioco ha visto bellissimi momenti di svago, importanti tornei e preziosi corsi di tennis (by Angelo Ferrari), attività al puro scopo di far divertire tanti bambini in uno sport adatto sia ai ragazzi che alle ragazze. Le esperienze aggregative più recenti sono le “Feste di settembre”, festa delle famiglie, in cui tutta la comunità è chiamata a trovarsi in oratorio per rinnovare l’affetto e l’impegno di servizio per questo nostro ambiente, oltre a celebrare il patrono san Domenico Savio e il patrono parrocchiale san Michele Arcangelo. E poi l’evento giovane per eccellenza: “Summer Fest” che apre la stagione estiva e che registra, ogni anno, una partecipazione sorprendente.

Oratorio: ambiente culturale

In un piccolo paese come Calino, non ci sono mai state associazioni che promuovessero iniziative a carattere culturale. In alcune occasioni l’oratorio si è fatto carico di questo servizio a favore dell’intera comunità. A cavallo degli anni ’60 e ’70 sono state organizzate iniziative a favore della diffusione della lettura: in quel momento storico la “Fiera del libro” era un momento straordinario perché la presenza di libri nelle case era una rarità e il piacere della lettura patrimonio di pochi appassionati. Conservo ancora la prima Bibbia entrata in casa mia e acquistata alla Fiera del libro del 1968. La diffusione della Bibbia nelle case è stato un segno concreto, un frutto del concilio Vaticano II che ha promosso l’impegno alla lettura della Sacra Scrittura tra i laici e nelle famiglie, finalmente disponibile in italiano. Del teatro, nelle sue declinazioni in commedia, recital e musical, ho già scritto sopra. Il teatro è una esperienza fortemente aggregativa, ma non va dimenticata la sua forte componente culturale.

Nella piccola sala del teatro era attiva anche una programmazione cinematografica destinata sia ai piccoli che ai grandi. La domenica pomeriggio, dopo il catechismo, veniva proposto un film di intrattenimento per i più piccoli: Bud Spencer e Terence Hill, Maggiolino tutto matto e commedie divertenti di questo genere. Per i più grandi ricordiamo la proposta del cineforum, serate dedicate alla programmazione di film d’autore per favorire la riflessione su tematiche sociali, politiche o spirituali.

Oratorio: ambiente educativo

L'altro ruolo dell'oratorio, sicuramente il più importante, è quello di caratterizzarsi quale ambiente educativo secondo uno stile tipicamente cristiano, dove le linee guida sono dettate dalle pagine del Vangelo, che si tenta di far diventare vita. L'esperienza principe che si vive in oratorio è il catechismo per i fanciulli (oggi prende il nome di Iniziazione cristiana dei fanciulli e dei ragazzi o ICFR). Se l'aspetto "aggregativo" ha vissuto dei cambiamenti notevoli al punto che oggi ci si interroga se l'oratorio sia ancora un luogo che fa incontrare e fa star bene insieme i fanciulli e i giovani, la componente "educativa" si è mantenuta molto attiva, anzi, a mio parere, ha registrato un costante miglioramento sia in termini quantitativi (numero dei partecipanti) che qualitativi (nel tipo e stile delle proposte messe in campo).

Se fino agli anni '90 la proposta di catechesi si fermava regolarmente alla terza media, oggi sono ormai consolidate e ben frequentate le proposte di catechesi per pre-adolescenti, adolescenti e giovani. Nei miei ricordi, la catechesi per i giovani era vissuta in qualche convocazione alla domenica mattina in occasioni particolari: festa di don Bosco, Natale, Pasqua. Dal 2002, con l'arrivo di don Dario, l'esperienza dell'unità pastorale giovanile è stata la scelta che ha favorito il consolidamento dei cammini per la fascia dei ragazzi e giovani del dopo-cresima. Percorsi formativi ben strutturati con esperienze estive, e anche internazionali, di grande valore formativo e aggregativo: i campi estivi, i cammini di pellegrinaggio, la partecipazione alle Giornate mondiali della gioventù, iniziative diocesane per vivere insieme alcuni momenti di preghiera e riflessione.

L'evoluzione del ruolo educativo dell'oratorio la si può misurare nella partecipazione e nell'interesse dei genitori. Oggi è chiaro che l'educazione, anche nella sua componente spirituale, deve vedere i genitori quali protagonisti principali di questo compito; se i genitori sono disinteressati i frutti della formazione cristiana sono, inevitabilmente, acerbi e facilmente deperibili. Nell'oratorio della mia fanciullezza i genitori erano (praticamente) assenti nel processo educativo e spirituale che si viveva nelle aule di catechismo e sui campi di gioco.

Le famiglie demandavano all'oratorio questo compito, assicurando l'impegno di "mandare" i figli a catechismo e a messa. Erano altresì molto disponibili alle "punizioni" se era il caso. Tra le proposte educative che l'oratorio offre da più di quarant'anni, la più significativa è il grest. Un evento che unisce le due missioni dell'oratorio: l'essere luogo aggregativo e promuovere processi educativi.

Ebbene, il nostro oratorio è stato il primo nella nostra zona pastorale e tra i primissimi della diocesi a organizzare un grest. Correva l'anno 1979 quando il "novello" padre Enzo e don Riccardo hanno iniziato questa avventura per i bambini dalla terza elementare alla terza media; il primo anno: 25 iscritti. Oggi superiamo abbondantemente il centinaio. Grest significava anche uscire da Calino per vivere queste giornate lontano da casa. Ecco allora le settimane ad Angolo dei primi grest, e poi le due settimane interamente vissute a Corteno Golgi (1981), e poi gli anni trascorsi a Bossico (mitico il 1982 con la vittoria della coppa del mondo di calcio festeggiata nella piazza di Bossico). In anni in cui, per molti ragazzi, non era prevista una vacanza con la famiglia al mare o in montagna, l'esperienza del grest vissuta fuori aveva il sapore dolce del sogno. Oggi l'esperienza del grest ha generato un figlio molto vivace: il Time-out, il momento aggregativo per i pre-adolescenti (gli anni della seconda e terza media) che viene vissuto a livello di unità pastorale.

Oratorio: uno sguardo al futuro

I ricordi che affollano la mente sono numerosi e molti meriterebbero una citazione. Sicuramente quelli qui descritti possono richiamare alla memoria, di chi ha vissuto questi anni in oratorio, altri aneddoti, emozioni ed esperienze. Penso che sia giusto ricordare come eravamo e come erano gli ambienti che ci hanno visto crescere; è consentito lasciarsi anche emozionare dalla nostalgia, ma lo sguardo deve puntare sempre al futuro.

L'età non è l'elemento che determina se una persona è giovane o anziana; il termometro è come si guarda alla vita. Chi pensa e parla al passato, chi favoleggia sulle avventure della sua giovinezza è già vecchio anche a trent'anni. Chi usa spesso verbi al futuro, chi ha sempre un progetto in cantiere, chi pensa a iniziative e soluzioni per migliorare la vita sua e degli altri: questo è giovane anche a novant'anni. È quindi giusto chiedersi quale sarà il futuro dell'oratorio partendo da una analisi del presente e rielaborando le cose buone del passato, quelle che hanno dato sostanza alla vita di molti.

Oggi la sfida è molto impegnativa: nella sua componente "aggregativa" l'oratorio è travolto da un'offerta esterna di svago e divertimento a cui non è possibile far fronte. Nella sua componente "educativa" l'oratorio assiste all'addormentamento delle coscienze operata dai social network, da influencer al servizio del business che spacciano illusioni per sogni. Ecco, allora, che la domanda "quale futuro per l'oratorio" diventa una domanda molto difficile. Guardando al presente del nostro oratorio la do-



Calino, Feste di settembre, salone Pietro da Marone dell'oratorio,
il folto pubblico all'incontro su papa Benedetto XVI con mons. Alfred Xuereb
(sabato 28 ottobre 2023).

manda esige anche una risposta urgente. Una risposta che non ho, pur avendo vissuto (e vivendo ancora), pur avendo amato (e amando ancora) il nostro oratorio.

Quel poco che so è che, per una volta, non è un problema che si può risolvere con i soldi; non è principalmente una questione di mezzi finanziari per rinnovare strutture e ambienti e renderli al passo con i tempi e le offerte aggregative del territorio. L'oratorio è una questione di cuore, un affetto che si propaga dagli ambienti alle persone: l'oratorio è l'ambiente delle belle relazioni. Guardando a questi 70 anni sono innumerevoli le persone che hanno avuto a cuore questo ambiente, che lo hanno servito in vari modi e che lo hanno aiutato a crescere. E tutt'ora è sorprendente quanti ragazzi, giovani e adulti svolgono servizi di volontariato con grande entusiasmo e con lo stile dell'educatore.

Il brutto periodo della chiusura covid ha raffreddato gli animi e intaccato la voglia di mettersi in gioco, riducendo slancio e disponibilità. Ora è tempo della rinascita. Tempo di tornare a edificare un ambiente nel quale risuonino parole "che non dice più nessuno": parole di Vangelo, il lieto annuncio. Questo è il nostro tesoro e papa Francesco ce lo ricorda quando afferma che il Vangelo "è in grado di dare gioia all'umanità di ogni tempo" perché "la nostra tristezza infinita si cura solo con un infinito amore". Ecco, l'oratorio deve conservare e difendere il suo mandato: essere il luogo dove si realizza, dove si cerca, dove si sperimenta questo infinito amore.

Nella parola oratorio è presente la ricetta per costruire un ambiente sano, forte e rettamente educativo: la preghiera ("ora", prega). Significativa è la presenza della piccola chiesina proprio all'ingresso del nostro oratorio, per ricordarci dove poggiano le sue fondamenta: la preghiera. Una preghiera che non si manifesta tanto nella ripetizione di quelle formule che qui abbiamo imparato a recitare, piuttosto di una vita che si fa preghiera nei nostri pensieri, nelle nostre scelte, nelle nostre azioni, nel nostro mettersi al servizio della comunità, con uno stile che abbiamo appreso dal Vangelo e che don Riccardo mi ricordava spesso:

Quando avrete fatto tutto quello che vi è stato ordinato, dite: «Siamo servi inutili. Abbiamo fatto quanto dovevamo fare» (Luca 17,10).

Il resto lo farà Lui.

*Se il Signore non costruisce la casa, invano vi faticano i costruttori.
Se il Signore non custodisce la città, invano veglia il custode (Salmo 126).*

FRANCESCA QUARANTINI

Ridateci i musical! Guardando all'oratorio...

Senti quella voceeee, è un frullatore, veloce vaaaa...

È risorto, è risorto, gridatelo in città... è risorto il Signore, alleluja...

Everybody needs somebody to love, someone to love, sweetheart to miss, sugar to kiss... I need you, you, you!

Playlist oratorio Calino primo decennio del nuovo secolo.

Ecco, se dovessi provare, cosa estremamente difficile, a spiegare a qualcuno che lo vede ora com'era l'oratorio di qualche decennio fa, probabilmente mi metterei a cantare una di queste tre canzoni, retaggio musicale di una stagione oratoriana intensa e bellissima di chi, come me, ormai, si aggira intorno alla trentina (qualcuno anche quaranta). L'adolescenza di fatto è stata un periodaccio e non tanto per i conflitti con i genitori (pressoché inesistenti), quanto perché in genere ti ritrovavi controcorrente a spiegare agli altri (e a volte rinunciavi per sfinimento) come mai, la domenica pomeriggio, preferissi andare all'oratorio piuttosto che al Pampero a ballare. L'oratorio aveva un *quid* diverso e faceva aggregazione e animazione a 360°.

“Ai miei tempi” (e sono ufficialmente vecchia) in Obi (così ironicamente chiamato dai ragazzi più grandi quando d'inverno anche l'oratorio più vivo si spopolava per via della rigidità del clima e per la nebbia della pianura Padana) ci si divertiva parecchio e non si andava solo per il catechismo il sabato pomeriggio, ma proprio per un'offerta formativa e ludica che riusciva a coinvolgerci sempre. Del resto noi, rispetto alla generazione di mio padre, siamo quelli fortunati: quelli che oltre alla piazza dove tirare due calci al pallone e un'altalena sgangherata con una pista creata nel terreno per sfidarsi con le biglie, abbiamo visto un rinnovo locali d'eccezione.

Il nostro oratorio è bello, grande e fruibile per tante attività, le stesse che lo hanno tenuto vivo per tutto questo tempo, quando è evidente che, se ci si guarda in giro, non si può non osservare quanto questi spazi soffrano la concorrenza del mondo consumistico. A Calino resistiamo, a Calino teniamo botta! Ci sono le mamme cristiane, un coro, i volontari di grest, Time out e del bar, quelli che si occupano della Calino Summer Fest e delle Feste di settembre e chissà quanti altri gruppi ora non mi vengono in mente. Troppi, per fortuna. Per questo sento il bisogno di scrivere questo articolo, per ricordare che quelli come me sono quelli che si sono innamorati per la prima volta (e anche per la seconda) in un ambiente come quello dell'oratorio e che oltre all'amore bello e pulito di chi dopo catechismo si ferma

per vedere una partita di calcio della squadra del nostro Csi, c'è stata anche tanta tanta amicizia. Ho scoperto presto cosa significa dormire in un sacco a pelo per terra in una calda notte estiva mentre sorvegliavamo lo stand post Calino Summer Fest, ricevere gavettoni notturni da Sergino, svegliarsi con le brioches fresche che ci porta il Crisquo (il maggiore dei due), aiutare Lupo negli unici due anni in cui ha fatto catechismo; e poi i campi scuola, le partenze per la Gmg (con un affollatissimo aeroporto dei Cuatro Vientos in cui la presenza di Dio si è percepita in una pioggia fresca dopo la calura estiva. Dio, del resto, come dicevano in un vecchio film "è nella pioggia"), le scalate al Guglielmo in notturna con il Pagno e i fratelli Maifredi ad aprire la fila.

Ho dovuto mangiare un sacchetto di mars per arrivare in cima e poi bermi un the caldo, ho patito un freddo colossale ed era il 15 luglio, la mattina dopo non camminavo quasi più, ma il ricordo di quelle notti di silenzio, musica e preghiera me lo porto sempre nel cuore. Non è finita qui: i miei anni sono stati quelli dei musical. Sì, se devo trovare una parola chiave che riassuma quel fantastico periodo, beh... direi musical.

Ricordo che restai affascinata dal primo che i ragazzi più o meno miei coetanei realizzarono con il provvidenziale sostegno di Riky e del suo team, capaci nel produrre copioni teatrali e anche musiche di accompagnamento. È estate. Ci sono la Francy Rivetti e Paolo Crisquo che cantano in un duetto che mi commuove. Io sono laggiù tra gli spettatori, ma decido che al prossimo devo per forza partecipare. E tra me e me spero proprio che ce ne sia un secondo. Poi, nella scena finale, tolti i costumi di scena, ci sono tutti loro, ragazzi e ragazze di una compagnia che ho sempre invidiato molto per la complicità, la numerosità, l'affiatamento.

Sono quegli stessi che oggi, qualcuno già padre e madre di famiglia, si prende cura della comunità in maniera diversa e allo stesso tempo così preziosa. Sul palco quella sera escono tenendosi per mano a due a due e saltano sulle note della canzone "È risorto": maglietta bianca e jeans, in una semplicità che oggi facciamo fatica a ritrovare in qualche giovane, ma che come dice sempre mio padre è sintomo della migliore eleganza.

Ho visto nei loro volti gioia nello stare insieme, dovuta anche al fatto che per produrre qualcosa di simile devi condividere e questo ti fa crescere accanto alle persone del piccolo paese che è Calino. Inaspettatamente ti rendi conto che vorresti far parte anche tu di quella compagnia teatrale e di amici, perché la gioia, quando c'è, è davvero contagiosa e ogni giorno ringrazio il cielo per avermi dato l'opportunità di vivere un'epoca d'oro del nostro oratorio, un'età che mi piacerebbe conoscessero anche i più piccoli.



4 settembre 2022, il saluto della comunità parrocchiale al nuovo responsabile della pastorale giovanile don Matteo Piras negli ambienti dell'oratorio con il parroco don Mario Cotelli.

Subito dopo “Emmaus”, è toccato allo spettacolo su “Padre Piamarta”, figura non sempre così nota, ma così importante per la nostra comunità, ricca di vocazioni piamartine. E io non ci ho pensato due volte: il lunedì sera e la domenica pomeriggio, divisi in gruppi, ricordo le prove e non so per quale ragione io avevo scelto di far parte del corpo di ballo. Forse perché recitare non è mai stato il mio forte, cantare nemmeno e quindi, bisognava andare per esclusione.

Quanta pazienza Virna, Chiara, Letizia, Paola e Monica nel preparare le coreografie e a insegnarcele poi. È stato così divertente mettersi alla prova! E poi presentare il nostro spettacolo nelle scuole piamartine nel Bresciano e anche a Roma. Eh, sì, siamo arrivati nella capitale, accompagnati anche dalle nostre famiglie, per proporre il nostro musical. Deve essere stata anche la prima volta che mi sono truccata.

Per non dimenticare la tragedia del Gleno (1923-2023)

Alle 7,15 del 1° dicembre 1923 una diga chiamata “Gleno” si situata in Val di Scalve (Bg) dal nome dell’ominino monte, riempitasi solo da poche ore, crolla. Lo squarcio avviene sul lato sinistro del torrente Povo. Le testimonianze escludono movimenti sismici, atti violenti esterni o attentati. Alle 7,30 l’ondata di acqua, quasi 6 milioni di m³ distrugge la centrale di Bueggio la borgata di Dezzo. L’acqua corre velocemente, è inarrestabile. Prende la strada chiamata “via mala” che collega la Valle di Scalve alle località bresciane sottostanti, Angolo e Darfo (Bs); raggiunge la località di Darfo e da lì continua il suo viaggio verso il lago di Iseo. La giornata è uggiosa, il cielo coperto, fa freddo. L’acqua, preceduta da un forte vento, scende mista a melma e devasta tutto. Sono colpiti, Bueggio, la centrale di Povo, Valbona, il ponte del Dezzo e ad Angolo si arresta, formando un bacino che poco dopo si rompe. Colpisce Mazzunno, acquista violenza e irrompe sulla località chiamata “Darfino” distruggendo la frazione di Corna camuna di Darfo.

L’acqua nel suo percorso distrugge o danneggia gravemente centri abitati, interi boschi, prati, terreni coltivati, le segherie con i grandi depositi di legname, vari mulini, stalle, uccidendo molti capi di bestiame. Cadono anche officine con i magazzini di carbone e di ferro e molte diventano impraticabili. Tutto in pochi istanti in un grande boato e nel successivo spettrale silenzio di morte¹. I morti accertati furono 359, ma molti i dispersi, tanto da dichiarare che le vittime della “tragedia” furono 500.

I giornali ne scrissero ampiamente. Il primo a dare voce a questa vicenda, che ha coinvolto le provincie di Bergamo e Brescia, fu Giovan Battista Pedersoli nel 1973 per il 50° anniversario del disastro². Nella prime pagine del testo si trova una cronaca dettagliata dei fatti: «la costruzione della diga av-

¹ Per una ricostruzione si rimanda a F. ZEZIOLA, *Il disastro del Gleno 1923-2023. Gli “invisibili” della tragedia: i sopravvissuti. Lo sguardo sulla vita di una loro*, Esine 2023.

² G.S. PEDERSOLI, *Il disastro del Gleno con documenti e illustrazioni*, Bergamo 1973 (Monumenta Bergomensia, 30).

venne a cura della fraternita Viganò da Ponte Albiate che con Decreto Prefettizio n. 1011 è autorizzata a effettuare la deviazione dell'acqua del torrente Povo superiore, all'interno di una diga in costruzione. Il disciplinare porta la data 30 gennaio 1917. I lavori iniziarono il 5 luglio 1917. La diga doveva essere dal progetto iniziale costruita con metodo "a gravità". Nel 1921 la ditta cambiò in corso d'opera la costruzione che divenne "ad archi multipli"³.

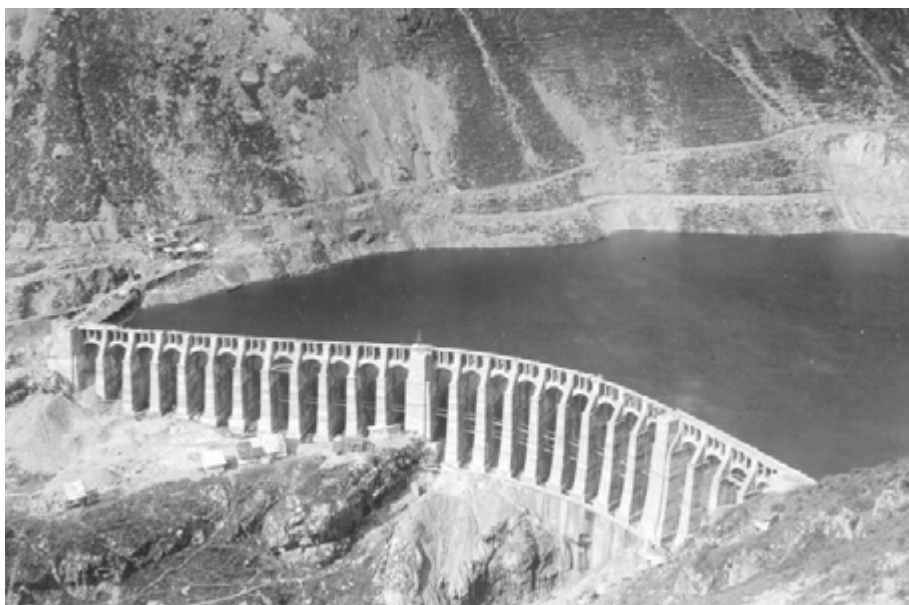
Questo tecnicamente avrebbe implicato un pericolo. L'autore mette in evidenza con molta dovizia di dati che la tipologia di materiale utilizzato non rispondeva alle reali esigenze di tale serbatoio d'acqua. Dal 22 ottobre 1923 «il bacino si riempie pienamente con circa 12 metri cubi di acqua al minuto che batte con violenza contro lo spigolo dei piloni di fondo asportando il materiale ivi accumulato»⁴. Di seguito si riportano le notizie di quanto accade a Darfo. La sepoltura dei deceduti fu il primo problema delle autorità: si costruirono bare, che si accatastavano e il luogo deputato alla loro raccolta fu la chiesetta del Sacro Cuore, da quel momento chiamata "cappellino dei morti del Gleno"⁵.

Arrivano i primi soccorritori. In particolare si segnala la presenza degli Alpini del 5° battaglione Tirano, a cui il 3 aprile 1926 venne poi conferita l'onorificenza con questa motivazione, «Accorrendo con meravigliosa prontezza da Breno e da Edolo sui luoghi devastati dalla disastrosa discesa delle acque del lago di Gleno nella valle di Angolo e più specialmente a Darfo, spiegando ardimentosa, proficua e instancabile opera di soccorso a favore di quelle sventurate popolazioni durante quindici rigide giornate, la maggior parte del battaglione Tirano del 5° reggimento Alpini rinnovava le prove di altruismo, di tenacia, di spirito di sacrificio e di coraggio date dalle truppe alpine in ogni occasione di pace e di guerra. Darfo (Brescia) dicembre

³ PEDERSOLI, *Il disastro del Gleno*, p. 8.

⁴ PEDERSOLI, *Il disastro del Gleno*, p. 10.

⁵ ZEZIOLA, *Il disastro del Gleno 1923-2023*, p. 4: «Tra le molte cappelle e oratori che fece sorgere l'espandersi della devozione al Sacro Cuore di Gesù vi fu quella che popolarmente viene chiamata "Cappellino" di Corna Camuna, in via Aria Libera, che è da distinguersi da un altro "Cappellino", quello di Darfo. Questa chiesetta è nelle vicinanze e a sud del fiume Dezzo che scende dalla Valle di Scalve poco lontana dalla parrocchiale. Costruita per la volontà della parrocchia e di alcuni "vicini" o addirittura della Vicinia stessa di Corna. Fu dedicata al Sacro Cuore (forse per l'influsso delle suore della Visitazione fondatrici tra il 1721-1729, del grande convento di Darfo), ma probabilmente fu costruita nel secolo XVIII. Non vi è documentazione che anche solo accenni alle sue origini. La chiesetta rimase intatta nel disastro, quasi a significare che la fede, la bontà, la carità, sia pure in mezzo alla distruzione, non muoiono mai».



Val di Scalve (Bg), la diga del Gleno in costruzione
e l'invaso pieno d'acqua.



Vilminore di Scalve, la valle del Gleno con lo squarcio della diga.
Corna di Darfo, la chiesa del Sacro Cuore risparmiata dalle acque della diga del Gleno
e divenuta luogo della memoria delle vittime del disastro del 1923.

1923»⁶. Il Pedersoli descrive una visione da inferno dantesco: a “Darfino”, c’era solo una grande landa desolata di fango da cui emergevano pochi muri spettrali. Centinaia di carcasse di animali, corpi di uomini, donne e bambini, quasi tutti completamente nudi, svestiti dalla forza d’urto dello spostamento d’aria. Sul posto della tragedia si recarono le massime autorità militari e civili per portare la loro solidarietà alle comunità colpite, tra cui il re Vittorio Emanuele III, e dei vescovi di Bergamo, mons. Luigi Maria Marelli, e di Brescia, mons. Giacinto Gaggia – oltre a numerose altre personalità –, che al cordoglio per le vittime avviarono una sottoscrizione di danaro e la raccolta di vestiti per i sopravvissuti. Il settimanale diocesano *La voce del popolo* l’8 dicembre 1923 diede ampio spazio al luttuoso evento riportando l’appello del 3 dicembre del vescovo Gaggia, mentre veniva proclamato lo stato di calamità.

Anche papa Pio XI, profondamente commosso alle prime notizie dell’immane disastro, fece telegrafare ai pastori delle due diocesi colpite comunicando la sua partecipazione al lutto e al dolore della popolazione, la preghiera di suffragio per le vittime, le parole di conforto e la sua paterna benedizione. Così il testo trasmesso dal card. Gasparri: «Santo Padre, vivamente addolorato gravissimo disastro, suffragato povere vittime ed, implorando copiosi conforti celesti buone popolazioni, impartisce di gran cuore Apostolica Benedizione ed invia Vostra Signoria primo soccorso 25 mila lire. Cardinal Gasparri»; altre 15 mila lire erano trasmesse al vescovo di Brescia.

La vicenda approdò in tribunale a Bergamo, dove il 30 dicembre 1923 il procuratore cav. Giusti incriminava per omicidio colposo Virgilio Viganò, il progettista Santangelo e Luigi Vita impresario costruttore. L’opinione pubblica ritenne subito il Viganò unico responsabile della tragedia, ma il processo – apertosi il 5 maggio 1925 presso la Corte d’Assise di Bergamo – si concluse il 4 luglio 1927 con la condanna del Viganò e del Santangelo a 3 anni e 4 mesi di detenzione e al pagamento di 7.500 lire, oltre alle spese processuali. Vennero poi condonati 2 anni e la pena pecuniaria. Assolto il Vita. Tutte le parti presentano ricorso alla Corte di Appello di Milano, che fissò al 19 novembre 1928 la data del processo, che si concluse il 27 novembre 1928 con l’assoluzione del Viganò, deceduto il 21 giugno 1928, e dell’ing. Santangelo per insufficienza di prove.

Negli anni successivi vi sono state celebrazioni, commemorazioni e ricordi. A cento anni di distanza la memoria sugli eventi accaduti è ancora forte nei

⁶ Si veda il sito “Gruppo Alpini Barzanò”, sezione di Lecco, cfr. https://www.alpinibarzano.it/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=5&Itemid=17.

Al giorno si trovano fra le mani, e per fortuna, si trova da una cinquantina d'anni, decisa, dalla nostra Valmona dove il dialetto è un abito, e la visuale fatta per un'ora fa marciare il cuore, e non si fa laggiù gli occhi.

Le foto che l'uomo aveva in tasca perché gli sorridevano, a un tempo hanno preso il sopravvento, e compiendo gli segni, si sono abbassate in un attimo dal sedimento.

Il giorno, sopra un percorso di 20 chilometri, trascorrendo una mezz'ora, uscendo dalla luce e la ragione che dove prima era la luce, il tempo, la vita.

di questi giorni estivi spinti per la raccolta, da molte parti, con gli stessi sforzi stiano. L'ape, dopo aver incitato alla produzione ha fatto un primo dono: complessivi di 40 mila lire, il nostro Vesuvio ha inviato al Clero e a una commovente lettera di invito all'altraggio e alla raccolta; il Comitato di Difesa, la Federazione Giovanile, l'Unione Femminile Cattolica, l'Unione del Lavoro, la Federazione Bobbi di Guerra, il Comitato del Partito Popolare, hanno calorosamente invitato i loro associati a dare, insieme agli scolari, alla Caritas Nazionale. Le società

Giunga al superstiti, pronto, esaltate, generoso, l'unico aiuto possibile ai fratelli.

IL DIS.

I ponti che dalla Vallesusa alla valle di Aosta, seguono la linea del colle Forno e il corridoio Ornavasso-Villanova, Sogno, Ivrea, Mazzinone, sono, talora maltrattati, mentre una sola pioggia rovescia inondano e soffocano senza pietà l'ora della siega, ma non sopprimono certo che da un momento all'altro ci preparino per loro un disastro spaventoso: la collina di una diga del lago artificiale di Ghinasso, nel Canale del mare, è un monarca troppo impavido, che non avverte il segno di altro e malinconico maltempo, sopra una linea di coste

diminuiti, travolgendo uomini e cose, sollevando montagne di fango, inghiottendo interi paesini fin più al mare (Cyprus), con un fragore da seminare il buio eterno, senza lasciare tempo ad alcuno per fuggire e mettersi salvo.

Il lago artificiale

di, « strada tra le rovine del Palazzo Reale, le Cines di Lancia e della Valle, » i piani del terreno che erano i Diani neri. Il lago è ancora ingombrato nel quale l'acqua è portata da una cattedra lungo il molo alla 15, sopra 30. La porta hanno

Il lago è formato dal fiume Po, verso i monti gli usci dei nativi del che fanno a di volta le loro abitazioni. Dal lago, l'acqua del fiume si

Si vuole così e sembra a proposito
vincere a Parigi per altre an-
nate, raggiungendo l'anno dopo
la meta riprendendo anche le
parole del nome: l'anno che precede
Scholarship, a quello del nome
che viene dal paese della Pro-
vencia, come dal paese della Pro-
vencia.

Il secondo che prende il nome, è quello di Dugan, perché vicino al centro parafisico del Medusiano sono. Un il secondo sprofonda nella folla della Via Maie che gli succede al suo seguito, lotta, nuotando nella siva, passando sotto l'arcobaleno di cui

manale diocesano

con la cro
pello del vescovo

28 (100) 100

alimenta la centrale elettrica, raggiunge Angolo, poi Corone e da qui, la cascata nella vallata della Cembra, elettrica della Centrale Valtellina che alimenta, in particolare, il polo di Corone, somministrando nell'opuscolo che segue la Carta e l'Orto. Nel percorso alimenta cinque centrali elettriche a valle: due della ditta Vigani, due del Consorzio del Drago e una della Centrale Valtellina, sopra alcuni dei canali di Pizzo, la Centrale Vigani e la Centrale del Drago.

Costa e Cuccia, della 25 case travolte
e il più vicino, sulla sinistra, è
mentre sono stati colmati per
dall'acqua. (L'Espresso)

Quando la situazione fosse a tal punto sfavorevole alla lira T.1, quando cioè per la sola forza della spinta artificiale del debito estero, si sfiorasse per qualche tempo il limite della monetazione del debito stesso, e l'aumento liberato dal T.1, si precipitasse in mano da qua-

gliante come per lavoro la vent
Per dimenticare il disastro.
Sul lungo alla ricerca affannosa
morte, si sono precipitati a soccor
li, sono venuti da Brescia e Pa
giorno le autorità, la Croce Ross
civili e soldati, l'autorità mi

di suoi soldati, le autorità francesi erano state il successo dei loro comandi. Il regime francese non aveva mai visto, nella guerra di resistenza, un'azione di questo genere. I francesi, come gli altri, si sono battuti in una guerra di resistenza. E, in questa guerra, i francesi sono stati i primi a essere uccisi. E, in questa guerra, i francesi sono stati i primi a essere uccisi. E, in questa guerra, i francesi sono stati i primi a essere uccisi.

In questo passaggio luttuoso, in pieno stile a lastrate, l'immensa cavallone che in certi momenti pare avere un'alleanza da raggiungere è lo scudo, ha trasformato, lo scudo, soppeso, oltre le vittime, quelli ancora nel campo, quelli raggiunti nella fuga.

... sono dunque completamente
... è distrutta, degli edifici,
... che distruggono senza
... è impossibile nemmeno appre
... motivando. Le strade, le case
... le case abbandonate, sono valutate
... fondo di milioni. Il materiale
... strada, i campi coltivati, le
... distruggono, gli animali che co
... già soffocati e bruciati, contin

Ma non vogliamo soffocare queste domande: più di quante reazioni ci sembra stringa la somma dei fatti, dei d

L' appello del nostro Ves

Si chiamano gli episodi di odio
giù, le norme plebiscite dell'anno
trasvolgenti, le belle dispetti
la mente quando l'acqua ha un
tutto in alto le sue villone, que-
st'ora l'anno ad altre, gradito, a
se stesso ad un tempo, se non
un di noi abbiamo, a dire il ve-

Dobbiamo condurre, ci si sposta i viventi dobbiamo dimenticare questi fratelli che spontaneamente si sono offerti all'eternità. Per quello il vostro popolo è un po' sofferto con questo.

L'ultimo dei modelli lanciati da Fratelli d'Italia è quello di Fratelli Bergamaschi. Un modello viene così snobbato dal partito. In questa carta d'identità raccomandata un ufficiale raccomandato tanto Fratelli di tutto, e poveri e ricami non hanno né padre, né fratelli, né casa.

Il vedovo, il portatore con una pietà che non si può essere di pietà.

L'ultimo modello raccolto per Corbis, e prontamente speso in Bergamaschi. Non desidero che non, come un altro e

colta tale diagnosi? E, se
tanto per i lontani, come a
vanti per coloro che form
no, la Santa Chiesa Basso
scultate la voce del cuore,
sità fraterna e della vita

di quanto Loni ne largiva e serviva.

L'esempio del Santo Padre di scuola a tutti, come si è mosso, con noi per il nostro.

Brescia, 2 dicembre 1981

Chi non ha sensi d
nelle pubbliche svenfure

non è uomo degno del
di cristiano e di Italia

embre 1923

polazione.

L'unica cosa che si deve cercare, né fatti è la verità, chi tema di esaminarli, dà un gran segno di non esser certo dei suoi principi.

12 MR. AR. PARSONS
13 JAMES C. PARSONS, JR.
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49
50
51
52
53
54
55
56
57
58
59
60
61
62
63
64
65
66
67
68
69
70
71
72
73
74
75
76
77
78
79
80
81
82
83
84
85
86
87
88
89
90
91
92
93
94
95
96
97
98
99
100
101
102
103
104
105
106
107
108
109
110
111
112
113
114
115
116
117
118
119
120
121
122
123
124
125
126
127
128
129
130
131
132
133
134
135
136
137
138
139
140
141
142
143
144
145
146
147
148
149
150
151
152
153
154
155
156
157
158
159
160
161
162
163
164
165
166
167
168
169
170
171
172
173
174
175
176
177
178
179
180
181
182
183
184
185
186
187
188
189
190
191
192
193
194
195
196
197
198
199
200
201
202
203
204
205
206
207
208
209
210
211
212
213
214
215
216
217
218
219
220
221
222
223
224
225
226
227
228
229
230
231
232
233
234
235
236
237
238
239
240
241
242
243
244
245
246
247
248
249
250
251
252
253
254
255
256
257
258
259
260
261
262
263
264
265
266
267
268
269
270
271
272
273
274
275
276
277
278
279
280
281
282
283
284
285
286
287
288
289
290
291
292
293
294
295
296
297
298
299
300
301
302
303
304
305
306
307
308
309
310
311
312
313
314
315
316
317
318
319
320
321
322
323
324
325
326
327
328
329
330
331
332
333
334
335
336
337
338
339
340
341
342
343
344
345
346
347
348
349
350
351
352
353
354
355
356
357
358
359
360
361
362
363
364
365
366
367
368
369
370
371
372
373
374
375
376
377
378
379
380
381
382
383
384
385
386
387
388
389
390
391
392
393
394
395
396
397
398
399
400
401
402
403
404
405
406
407
408
409
410
411
412
413
414
415
416
417
418
419
420
421
422
423
424
425
426
427
428
429
430
431
432
433
434
435
436
437
438
439
440
441
442
443
444
445
446
447
448
449
450
451
452
453
454
455
456
457
458
459
460
461
462
463
464
465
466
467
468
469
470
471
472
473
474
475
476
477
478
479
480
481
482
483
484
485
486
487
488
489
490
491
492
493
494
495
496
497
498
499
500
501
502
503
504
505
506
507
508
509
510
511
512
513
514
515
516
517
518
519
520
521
522
523
524
525
526
527
528
529
530
531
532
533
534
535
536
537
538
539
540
541
542
543
544
545
546
547
548
549
550
551
552
553
554
555
556
557
558
559
560
561
562
563
564
565
566
567
568
569
570
571
572
573
574
575
576
577
578
579
580
581
582
583
584
585
586
587
588
589
590
591
592
593
594
595
596
597
598
599
600
601
602
603
604
605
606
607
608
609
610
611
612
613
614
615
616
617
618
619
620
621
622
623
624
625
626
627
628
629
630
631
632
633
634
635
636
637
638
639
640
641
642
643
644
645
646
647
648
649
650
651
652
653
654
655
656
657
658
659
660
661
662
663
664
665
666
667
668
669
670
671
672
673
674
675
676
677
678
679
680
681
682
683
684
685
686
687
688
689
690
691
692
693
694
695
696
697
698
699
700
701
702
703
704
705
706
707
708
709
710
711
712
713
714
715
716
717
718
719
720
721
722
723
724
725
726
727
728
729
730
731
732
733
734
735
736
737
738
739
740
741
742
743
744
745
746
747
748
749
750
751
752
753
754
755
756
757
758
759
760
761
762
763
764
765
766
767
768
769
770
771
772
773
774
775
776
777
778
779
780
781
782
783
784
785
786
787
788
789
790
791
792
793
794
795
796
797
798
799
800
801
802
803
804
805
806
807
808
809
810
811
812
813
814
815
816
817
818
819
820
821
822
823
824
825
826
827
828
829
830
831
832
833
834
835
836
837
838
839
840
841
842
843
844
84

Dobbiamo confortarci, come la
caccia ci spinge a vibrare, e non
dobbiamo dimenticarci che molti
fratelli che spontaneamente fanno
nobiliti all'eternità. Per questo si
dice il nostro padre a preghiera di
sollievo non solo fare, per
l'azione dei nostri braccia e dei
fratelli borghesi. Un'idea della
morte viene così uniti nelle nostre
preghiere. In questa occasione si
offre raccomandando un'offerta, onde
poter soccorrere tante famiglie pri-
ve di tutto, e poter offrire che po-
sino hanno né padre, né madre,
né fratelli, né casa.

... può un'anche numero c'è
colta tale disgrazia? E se facciano
tanto per i lontani, come non accen-
tarsi per coloro che formano con
noi la Santa Chiesa Bresciana? A-
ccogliate la voce del cuore, della co-
munità fraterna e della religione.

Chi non ha sensi di pietà
nelle pubbliche sventure e non

re 1923

paesi della provincia di Bergamo e minore in quella di Brescia. Forse perché su quelle terre è rimasta la diga come testimonianza materiale della catastrofe.

Le commemorazioni per il centenario

Nel 2020 con propria decisione dell'8 settembre la Comunità montana della Val di Scalve, unitamente a quella della Valle Camonica, ha invitato i Comuni bergamaschi coinvolti nel disastro, Colere, Azzone, Schilpario, Vilminore di Scalve e quelli bresciani, Angolo Terme e Darfo Boario Terme, a sostenere «l'intento di portare avanti sia un progetto di studio scientifico sul disastro del Gleno, che ne analizzi le premesse, la dinamica, gli esiti, unito ad una disamina degli atti storici, sia una programmazione di eventi culturali e di commemorazione a ricordo e memoria delle centinaia di morti innocenti». L'adesione fu unanime e ha portato alla costituzione di un Comitato per le celebrazioni del centenario del "Disastro diga del Gleno", presieduto da Stefano Albrici, assessore del Comune di Val di Scalve (Bg). Per il Comune di Darfo Boario Terme ha seguito tutto l'iter annuale delle iniziative Maria Francesca Crea, consigliere delegato alla cultura del Comune e componente del Comitato centenario del "Disastro diga del Gleno". Le manifestazioni sono state numerose⁷ in modo che nel primo semestre è stata coinvolta l'area bergamasca della Val di Scalve e nel secondo quella bresciana nella Val Camonica, Angolo Terme e Darfo Boario Terme, con concerti, mostre, iniziative sportive, presentazioni letterarie, spettacoli teatrali. La sintesi dettagliata di tutte le iniziative è ora difficile. Si sono tenuti concerti musicali, anche in alta quota, con la partecipazione di artisti affermati e la composizione di una canzone per l'evento "Viene giù il Gleno", di Giorgio Cordini; sono seguite recite teatrali con il coinvolgimento di giovani dei vari comuni e parrocchie; numerose pure le escursioni di persone che hanno voluto visitare i ruderi, come anche gli eventi e le giornate di studio, organizzati dall'Università di Bergamo, con esperti delle province Bergamo e Brescia per esaminare gli aspetti strutturali della costruzione della diga; rilevante la pubblicazione commemorativa curata da L. Migliorati⁸.

⁷ Si veda il sito <https://www.valdiscalve.it/eventi/centenario-del-disastro-del-gleno/>; insieme alle notizie fornite dal sito della Provincia di Bergamo: https://www.provincia.bergamo.it/cnvpbgm/po/mostra_news.php?id=1569&xarea=H.

⁸ L. MIGLIORATI, *A partire da quel che resta. Il disastro del Gleno tra storia e paesaggio memoria e futuro (1923-2023)*, Milano 2023.

Tra il materiale documentale il rilievo maggiore lo hanno dato i filmati messi a disposizione da Davide Bassanesi con le interviste di alcuni sopravvissuti; questo materiale è stato utilizzato in più occasioni per testimoniare anche alle generazioni lontane da quell'evento, i sentimenti e il dolore di chi si è salvato. Ben curata la mostra itinerante di fotografie e disegni dal titolo "Post fata resurgo: il disastro del Gleno", allo scopo di consolidare e diffondere la memoria della tragedia, curata da L. Piazza con il contributo di D. Tontini. A Brescia la stessa si è svolta presso il palazzo del Broletto, dal 3 al 7 giugno 2023 organizzata dal Comune di Darfo Boario Terme, che ha permesso a molti bresciani di conoscere l'evento, soprattutto i più giovani. Segnale importante è stato l'invito all'europarlamentare M. Zanni di portare la "memoria del Gleno" a Bruxelles il 15 e 16 novembre, dove si è tenuta la mostra "Il disastro del Gleno. Storia di una tragedia dimenticata", con l'esposizione di fotografie e i contributi di S. Albrici e D. Tontini; la partecipazione ha coinvolto una delegazione di Bergamo e Brescia, per un totale di circa quaranta persone.

Tra le testimonianze si riferisce quella di Stefano Albrici, presidente Comitato per il centenario: «Per noi è un momento particolarmente significativo quello di oggi dopo tanti mesi in cui siamo stati impegnati in una lunga commemorazione sul territorio, declinata in storia, arte, cultura, sport e musica, cercando di onorare le vittime con un atto collettivo, inaugurare questa mostra a Bruxelles significa portare la storia in Europa, al di fuori dei confini bergamaschi e bresciani. Significa far sì che non si dimentichi mai quello che è avvenuto il 1° dicembre del 1923 e quanto ancora resta nell'animo di tutti noi, che nonostante tutto, continuiamo a guardare al futuro del nostro territorio e delle giovani generazioni». Alcuni volontari coinvolti hanno riferito le seguenti suggestioni: «portare il ricordo della nostra storia nel cuore delle istituzioni europee e ai tanti che ne ignoravano l'esistenza, è stato fondamentale per non disperdere il lavoro che ognuno di noi sta portando avanti con passione e dedizione, affinché questa memoria condivisa si confermi come pilastro sul quale costruire il futuro delle nostre comunità» (S. Fiorini, Darfo); «è stata una bella esperienza, dove si sentiva che l'ambiente era favorevole a comprendere la nostra emozione in un contesto internazionale» (A. Zeziola, anni 91 e la figlia Laura).

Tra le numerose iniziative celebrative in occasione della data dei tragici accadimenti, il 1° dicembre 2023, meritano di essere riportata la breve omelia di mons. Mario Enrico Delpini, tenuta durante la celebrazione nella parrocchiale di Bueggio, e del vescovo di Brescia mons. Pierantonio Tremolada in

quella di Corna di Darfo⁹, mentre tutte le campane della Val di Scalve risuonavano insieme per ricordare il disastroso evento. Così l'arcivescovo di Milano, che la sera prima aveva visitato il paese nel silenzio generale: «Ieri sera era umido piovigginava nel paese, non c'era nessuno, c'era un silenzio in tutto il paese, sembrava un paese disabitato poi ho visto i lumini sui balconi delle finestre davanti al sagrato della chiesa, queste fiammelle discrete, ho visto i lumini con la loro fiamma modesta quasi timida, e mi sembrava tutto un grande silenzio. Invece ad un certo punto mi sembrava di ascoltare la voce di coloro delle vittime, dei morti, di coloro che il grande disastro aveva travolto e che sono scritti sulla lapide. Mi hanno raccontato la loro storia e mi hanno detto dell'ora del disastro in cui sono passate ad altra vita, come se avessero voglia di confidarsi con qualcuno, perché sono passati in fretta senza poter dire qualche parola che a loro premeva di dire, di quanto era successo.

Cosa mi hanno raccontato quelle voci, con i lumini e fiamme timide e discrete? Mi hanno detto: voi ci chiamate i morti della diga, ci chiamate le vittime del disastro; voi ci chiamate gli scomparsi travolti dall'acqua, dalla avidità e stupidità dei responsabili, dovrete chiamarci come siamo, quelli fatti fuori dalla diga, figli di Dio, i fratelli che vi hanno preceduto, chiamateci il popolo dei redenti quelli che sono passati attraverso la grande tribolazione e hanno purificato la loro vita con l'agnello per entrare nella festa di Dio. Non chiamateci morti, non chiamateci scomparsi, perché siamo presenti e continuiamo ad amare la terra in cui abbiamo sperimentato la vita. Non chiamateci morti chiamateci come chiamate voi stessi, figli di Dio, cioè fratelli, sorelle uniti nella comunione dei santi. Così mi hanno detto ieri sera coloro che hanno subito il grande disastro e tra le molte voci ho raccolto qualche confidenza.

Si è fatto avanti Pietro il muratore: io sono Pietro il muratore ho lavorato alla diga, ho guadagnato il mio pane onestamente, ho faticato nell'immenso cantiere, io sapevo fare il mio mestiere e lo facevo bene e mi sono accorto che c'erano troppe cose che non andavano, troppa approssimazione, troppa voglia di approfittarsi dell'affare. Io sono Pietro il muratore non ho avuto tempo di fare il testamento, perciò, voglio confidare in chi mi ascolta, voglio dire a chi mi ascolta: quello che fate fatelo bene. Nell'impresa non è importante se sei ingegnere o manovale, se hai un compito di responsabilità complessiva o se sei responsabile soltanto del mattone, del cemento che usi, non è importante il ruolo che ricopri, quello che è importante è che quello

⁹ Le registrazioni audio dei testi è stata fatta da Stefano Albrici e Davide Tontini. La trascrizione a cura dell'autore.



368

che fai lo devi fare bene. Il vostro lavoro è la vostra responsabilità, è il vostro lavoro, è il vostro modo di amare gli altri, la terra, il futuro. Quello che fate, fatelo bene confida Pietro il muratore.

Ho sentito anche la confidenza di Giuseppe, mi dice: l'acqua, le pietre il fango non so, mi hanno portato via, avevo 20 anni, avevo sogni, progetti, mi dicevo domani chissà... Vivevo i miei 20 anni come un'attesa, rimandare il tutto al domani, chissà, non avevo tempo di fare testamento, ma se non ho avuto tempo di insegnare, una cosa la voglio confidare a chi mi ascolta, non vivete di sogni, di attese, di progetti di evasioni non rimandate a domani, ma vivete il presente come un passo, il passo di oggi come per andare al domani. Ogni giorno è la vita, non il domani, il domani è il presente è la grazia per costruire il futuro. Oggi è il giorno adatto per decidere come di amare di vivere e di servire; non vivete di evasioni ma vivete ogni giorno come un passo per andare verso il futuro.

Tra le molte voci ho anche sentito quella di Maria che mi dice: io sono Maria, madre di 5 figli, con il mio uomo che lavora giorno e notte e quel mattino, al momento del disastro, ero già sveglia da due ore per i mestieri di casa e per preparare qualcosa per la mia famiglia, per le mie bestie e sapeva già tutto di quello che poteva succedere quel giorno, avevo già in mente, come tanti, tutte le cose da fare come tutti i giorni, avevo già detto le mie preghiere avevo ringraziato il Signore e benedetto la gente di casa e la gente del paese, poi all'improvviso senza sapere come, mi sono trovata nella luce e nella gioia infinita, non ho avuto tempo di fare testamento, però una cosa voglio confidarla a chi mi ascolta, vivete nel santo timore di Dio, la vita è misteriosa, la vita è unica e non sapete né il giorno né l'ora, vivete nel santo timore di Dio e ogni mattina pregate, ringraziate, benedite e nel giorno e nell'ora in cui non pensate si svela il mistero della vita e la consolazione dei redenti vivete nel santo timore di Dio, così ieri sera mi hanno parlato le fiammelle dei lumini».

Nel pomeriggio anche il vescovo di Brescia, mons. Tremolada, nella chiesa parrocchiale di Corna di Darfo, ricordava le vittime; queste le sue parole all'omelia durante la messa: «Stiamo ricordando a distanza di 100 anni da un evento tragico che ha stroncato tante vite e che ha ferito profondamente due Valli, lo facciamo con tanto rispetto com'è doveroso in questi casi e lo facciamo con un senso di sgomento, perché di fronte a episodi simili non si è mai in grado di dire e cosa dire. Sono stato molto colpito da una testimonianza che ho letto sui giornali, la testimonianza della signora Paola che è sopravvissuta a questa tragedia e che ha raccolto a suo figlio. Diceva così: non ho mai perso la fede anche se per me è incomprensibile questo dolore.

Credo che questo dolore vada preso sul serio, non dobbiamo prenderlo con leggerezza disinvolta. Dobbiamo sentirlo come il peso, la durezza del dolore delle persone che persero altre persone loro care, cosa si prova quando succede e avviene questo distacco così violento. Il Vangelo che abbiamo sentito ci racconta l'esperienza di Gesù che ha incontrato una madre vedova, che ha perso un figlio. Con la memoria ci si aiuta a tenere vivo un dolore che non può essere dimenticato, per non perdere ciò che è successo e con l'immaginazione provare a entrare nelle persone che hanno provato questo dolore, una memoria che non va dimenticata. Non stiamo dimenticando coloro che sono morti, li ricordiamo anche se non li abbiamo conosciuti.

C'è un secondo modo di ricordare: rinnovare la fede nel destino ultimo che Dio ha riservato a ciascuno di noi e che loro hanno già provato. Dove sono le vittime di questa tragedia? La risposta chiara ci viene dalla prima lettura, dice che stanno sperimentando la speranza della vita eterna, che hanno coltivato è realtà, l'agnello che regna su di loro, agnello che asciuga le lacrime introduce la vita eterna piena di luce eterna. Da loro è già stato sperimentato, loro che hanno subito la drastica conclusione della vita senza prepararsi. A loro Dio fa dono di questa vita che è piena, Lo facciamo in questi due modi, conservandone la memoria e rinnovando la fede del destino dei nostri fratelli e sorelle di una vita che hanno sperimentato ricordiamoli nel modo più vero e giusto. Questi momenti sono preziosi perché ci aiutano a non dimenticare.

Ho raccolto il parere di una parrocchiana: «Le riflessioni del vescovo, semplici e chiare, hanno portato ciascuno di noi, presenti alla cerimonia, a una realtà drammatica, quella della morte, della morte inaspettata, del disastro che tutto cancella: vita, affetti, oggetti, fotografie... ricordi. Le parole toccanti e commoventi hanno risvegliato dolore, paura, ma soprattutto ricordo, ricordo che non deve essere cancellato, come il ricordo della cara zia Paola, bambina di nove anni che da un momento all'altro ha perso tutto: madre, fratelli, casa, oggetti personali, ma non la fede. "Non ho perso la fede... ho continuato a sperare... ho continuato a vivere". Cita proprio le frasi della zia (mia madre) nell'omelia il vescovo e conclude con le parole: "Non dimentichiamo che solo l'amore di Cristo è più forte di ogni avversità, perfino della morte"» (F. Dellasera).

Tra i numerosi messaggi, pervenuti in occasione delle celebrazioni, si segnala quello del presidente delle Repubblica, Sergio Mattarella, inviato al sindaco del Comune di Azzone, Mirella Cotti Cometti: «Sono trascorsi cento anni dal giorno del disastro della diga del Gleno che si squarciò la mattina del 1° dicembre 1923, dopo nefasti e purtroppo trascurati annunci.



Val di Scalve, i resti della diga del Gleno
come si presentano oggi.

Milioni di metri cubi di acqua precipitarono sui paesi sottostanti, cancellando case, scuole, fabbriche, strade. Oltre 350 persone vennero travolte e uccise: molte di queste erano fanciulli. La morte, il dolore, la sofferenza impressero un segno indelebile sulle comunità e sulle valli. L'Italia intera non dimentica, come non possono dimenticare le genti che hanno ricostruito dopo la catastrofe. Esprimo apprezzamento e vicinanza ai Comuni di Angolo Terme, Azzone, Colere, Darfo Boario Terme, Schilpario e Vilminore di Scalve, promotori di iniziative che nella ricorrenza coinvolgono le loro comunità. Il crollo della parte centrale della diga del Gleno fu la conseguenza di gravi responsabilità nella progettazione e nella costruzione, di sconcertanti omissioni nelle autorizzazioni e nei controlli. Drammatiche lezioni di questa natura devono produrre maggiore lungimiranza e prudenza. Occorre che si affermi una visione di lungo periodo nella tutela delle persone nei territori, non condizionata da interessi contingenti o indegni opportunismi. La memoria del disastro del Gleno contiene anche la solidarietà espressa alle comunità colpite e che sempre il nostro Paese ha manifestato con generosità e larga partecipazione di fronte alle difficoltà e ai bisogni in situazioni d'emergenza. È un tratto della nostra storia e della nostra cultura che interpreta il valore prezioso dell'unità» (Roma, 1.12.2023, II mandato).

Il senso della memoria

Tra le oltre 100 vittime di Corna Camuna, persero la vita Bertolo Caterina, mia nonna di anni 40 e i suoi tre figli, Elisa, Antonio e Isidora rispettivamente di 7, 5 e 2 anni. Mia madre, Paola Dellasera, aveva anni 9 e suo padre Giovanni ne aveva 41, sopravvissero in un indicibile dolore e disperazione. L'evento non permise loro di salvare nemmeno un cambio degli abiti o il recupero di un oggetto personale, perché l'acqua distrusse ogni cosa, casa e cose. La loro storia ha preso vita da un'idea del 2022, come diario di un dolore familiare. Poi Stefano Albrici, Maria Francesca Crea, Davide Tontini, hanno aderito alle iniziative e il mio lavoro è diventato un libro¹⁰.

Questo, come le iniziative celebrative, nasce con lo scopo di “testimoniare la vita dei sopravvissuti”, come ha ricordato il vicario episcopale territoriale per la zona I, don Pietro Chiappa, all'apertura delle manifestazioni il 1° dicembre 2023: «Per diversi motivi, come i più hanno già evidenziato,

¹⁰ ZEZIOLA, *Il disastro del Gleno*, cit.



SEGRETERIA DI STATO

PRIMA SEZIONE - AFFARI GENERALI

Dal Vaticano, 18 novembre 2023

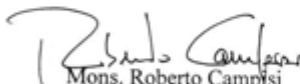
Pregiatissimo Signore,

con recente lettera, ha indirizzato al Santo Padre cordiali espressioni, accompagnate dal libro da lei curato "Il disastro del Gleno 1923-2023", frutto di una raccolta di dati e testimonianze sulla tragedia che cent'anni orsono ha colpito i territori della Val di Scalve e della Val Camonica.

Riconoscente per il cortese gesto e per i sentimenti che lo hanno suscitato, Papa Francesco auspica che il volume, ravvivando la memoria di quanti hanno perso la vita in così drammatico e doloroso evento, susciti il rinnovato impegno nella promozione dei valori della vita e della dignità umana.

Nell'assicurare il ricordo nella preghiera, Sua Santità invia la Benedizione Apostolica, pegno di ogni desiderato bene.

Profitto della circostanza per porgere sensi di distinta stima.


Mons. Roberto Campisi
Assessore

Pregiatissimo Signore
Dott. Francesco ZEZIOLA
Via Sant'Angela Merici, 28/6
25032 CHIARI (BS)

questa tragedia è finita nel dimenticatoio. Non è presente nella memoria non solo dell'Italia ma anche della provincia a cui appartengo, quella di Brescia. Questo anniversario ha nel suo intento anche quello di riportare alla coscienza collettiva questa tragedia e le vittime che l'hanno accompagnata, specialmente per affidare alla preghiera tanta sofferenza. L'occasione anche per riflettere sul rapporto uomo e ambiente, tema quanto mai presente nell'attuale dibattito a livello ecclesiale e mondiale».

Nelle varie pubblicazioni sull'argomento si trovano notizie per ricostruire la dinamica della vicenda e le responsabilità? Nessuno, si era mai chiesto cosa ne fosse stato dei sopravvissuti e in quale modo avessero affrontato la vita dopo quella tragedia: era come se fossero diventati *invisibili*. Qui non c'è una responsabilità collettiva. Forse i diretti testimoni sono stati restii a rievocare scene che rinnovavano un dolore intimo, privato e impresso nell'animo in modo indelebile. Nei filmati di Davide Bassanesi si avverte da parte degli intervistati che le persone evitano, per pudore, di entrare nel dettaglio dell'accaduto o di palesare i sentimenti provati. Così si esprime, ad esempio, il signor Luigi Capitanio: «non ne parlo, ho cercato di dimenticarmene, perché fargli memoria a quella gente che ha perso i parenti, mi viene di fargli del male». Tuttavia, dalle loro scarse parole si percepisce la paura che si dimentichi l'accaduto.

L'esperienza familiare come discendente di una sopravvissuta, mia madre, è un contributo per capire tale silenzio. Mia madre quel giorno, a 9 anni, ebbe un cambio radicale della sua vita e da figlia con famiglia, divenne orfana di madre e priva dell'affetto dei suoi tre fratelli, non più casa, né cose, né abiti. La sua vita è continuata e suo padre come lei era confuso e perso nel suo dolore. Ma da uomo adulto, aveva maggiori strumenti per elaborare il lutto; sposò la sorella della moglie e nacquero tre figli maschi, a cui mia madre era molto legata, come lo era anche alla zia-mamma. Nel 1937 si sposò ed ebbe 7 figli, io sono l'ultimo, ma 3 le vennero portati via in modo tragico. La frase che spesso si sente dire "in certe famiglie, per certe persone perché tanto dolore?". Ecco così è stato per Lei.

Ma ho il diritto di parlarne? Il coraggio di farlo me lo ha dato Micaela Colletti, presidente del Comitato sopravvissuti del Vajont che mi ha spronato a farlo, «occorre dare dignità a tutti quei morti che non hanno più nessuno che possa raccontare la loro storia personale. Occorre ricordare, raccontare perché non si può permettere che più di 2000 vittime siano morte inutilmente, senza poter lasciare assolutamente nessun segno del loro passaggio... Dobbiamo ricordare, portare avanti il ricordo in qualsiasi modo perché ogni vita ha la sua importanza, perché l'energia di ognuno di loro deve essere ricordata, data

ai posteri come eredità di ognuno di noi, perché ognuno ha delle particolarità uniche... Siamo tutti unici come diamanti... se ognuno avesse avuto la possibilità di lasciare prova del proprio valore, delle proprie conoscenze, noi avremmo la capacità di vivere in maniera diversa, più naturale!».

Vi sono studi sulle ragioni che portano coloro che hanno subito un trauma a rimuoverlo, a non parlarne, quasi per il timore di non essere creduti tanto è doloroso, e quindi di soffrire per questo. La rimozione del ricordo e di come il “sopravvissuto” non vuole ricordare porta i soggetti della tragedia a diventa “invisibili” e alla *sindrome del sopravvissuto*. Il fatto che i morti sono ricordati e coloro che ne portarono il peso del dolore dimenticati, interrogava la mia persona. Anche mia madre, come tutti, non raccontava se non piccoli lacerti di emozioni, non racconti organici. La mamma ha sofferto ma ha continuato a vivere con dignità e fede: è lei la persona a cui fa riferimento nell’omelia il vescovo di Brescia.

Lo spazio che la stampa ha dato alla commemorazione della tragedia del Gleno conferma che ravvivare il ricordo aiuta la memoria a trasformarsi in uno spazio di vita. Ne danno conferma la lettera di risposta della Segreteria di Stato Vaticana all’invio del volume e ad alcune testimonianze che attestano il significato del lavoro, anche personale e familiare, che è stato svolto su un accadimento apparentemente lontano e quasi dimenticato. È il caso di Maria Francesca Crea: «la prima volta che ho sentito parlare del disastro del Gleno ero alle elementari. La mia maestra, insegnante illuminata, ci teneva che conoscessimo il nostro territorio e la sua storia. Ho ancora un ricordo vivido della visita che facemmo alla chiesetta del Gleno a Corna e della sensazione che quel luogo provocava. Diventata consigliere incaricato alla cultura del comune di Darfo Boario Terme sono entrata a far parte della Commissione del centenario del disastro del Gleno. Ho letto e riletto il libro di Francesco Zeziola e partecipato alle varie rappresentazioni e manifestazioni. Io non sono più la stessa. Oggi non solo “conosco” il Gleno, ma “sento la tragedia nella sua essenza”. Sono riuscita con molta commozione ad entrare nel merito dei danni che provocò. Sono certa che ora anche in provincia di Brescia questo evento avrà più possibilità di essere ricordato».

Il responsabile del Corso di avviamento alla ricerca storica, che frequento da 17 anni a Rovato, don Gianni Donni, il 4 dicembre in una lettera ai parrochiani a Sant’Anna di Rovato scriveva: «ogni primo dicembre si sono ricordati i 356 morti nella frana del Gleno in Val di Scalve e che ha ucciso anche molti Bresciani di Darfo, Angolo. Noi di Brescia abbiamo partecipato con onore alla commemorazione e al ricordo: ringrazio Francesco Zeziola che ha lavorato moltissimo per ben tre anni perché Brescia non rimanesse

estranea a questo dramma. I nostri amici di Bergamo sono stati un ottimo aiuto, specie nei momenti di delusione. Anche la nostra scuola di avviamento alla ricerca storica ha sostenuto il nostro collega Francesco che non ha trovato tutto facile, però ha sensibilizzato Brescia e la Chiesa bresciana. Un pensiero va al cardinal Giovanni Battista Re che da camuno con le sue preghiere ha sostenuto l'iniziativa».

Coloro che hanno collaborato, volontariamente nel Comune di Darfo Boario Terme per la buona riuscita delle manifestazioni unitamente al presidente del Comitato e a Maria Francesca Crea, convengono nel dire che si è resa giustizia a tante morti innocenti e alle famiglie dei sopravvissuti. Quasi tutti ammettono di essersi trovati “catapultati” nelle manifestazioni e nel centenario, forse anche impreparati, ma la “passione” e la fede per la memoria hanno avuto il sopravvento. Finalmente, ha detto qualcuno, “il disastro” è stato ricordato. Speriamo che la memoria non si fermi qui e coloro che si recano in valle, giunti al monumento di Corna, si fermino davanti alla chiesa del Sacro Cuore, detta “il Cappellino del Gleno”, per rinnovare insieme alla preghiera il ricordo di una sciagura perché non accada più.

Sant'Agostino e la secolarizzazione della società

Sant'Agostino è un pensatore che brilla di una luce che il tempo non affievolisce; è uno degli Autori più letti ed è un pensatore fra i più amati e studiati di tutti i tempi. È tra i sommi della cultura umana e cristiana. Tra i Padri della Chiesa è quello che ha lasciato il maggior numero di opere, nelle quali confluisce tutto il pensiero dell'antichità. I suoi scritti, dalle *Confessioni* alla *Città di Dio*, rivelano un talento geniale e hanno una forza che conquista il lettore.

Egli è anche uno dei più grandi spiriti dell'umanità, che ha molto da insegnare anche a noi che viviamo a sedici secoli di distanza, perché leggendolo abbiamo l'impressione che sia un uomo di oggi, che parla a noi con la sua fede, con profondità di pensiero, calda affettività nell'esposizione e con vigore di intelligenza. Agostino, essendo vissuto in un contesto storico non molto dissimile dal nostro, risponde a problemi che sono anche i nostri. Ha una perenne attualità. Julien Green giunge a dire che sant'Agostino ci cammina accanto come un contemporaneo e ci indica la strada del futuro.

Come è noto, egli non è solo filosofo e teologo, ma è anche un mistico, e guarda la realtà e le varie posizioni con l'occhio del pensatore, ma anche con l'occhio del credente. È africano di nascita, ma romano per cultura, per lingua e per sentimento. Nessuna accusa contro la fede egli lasciò senza risposta; nessuna opinione errata senza confutazione. Sant'Agostino intervenne sempre con indomito coraggio, ma con umiltà. Intervenne contro i manichei, i donatisti, i pelagiani, gli ariani e anche contro le posizioni dei

* Si pubblica qui l'intervento di presentazione del volume di Marcello PERA, *Lo sguardo della caduta. Agostino e la superbia del secolarismo*, Editrice Morcelliana, Brescia 2022 (Filosofia 121), pp. 196, svoltasi all'Auditorium San Barnaba a Brescia l'11 novembre 2022, a cura dell'Associazione Nazione Futura; erano presenti, oltre all'Autore del libro e al cardinale Re, i proff. G. Catapano (Università degli Studi di Padova) e A. Garzoni (University of Oxford), con il coordinamento di M. Rossi (Università degli Studi di Padova) e i saluti di F. de Benedictus e G. Bonazzi (Associazione Nazione Futura), insieme alle autorità locali.

filosofi pagani. Non contro gli uomini, che rispettò e amò, ma contro gli errori commessi dagli uomini, dovunque si annidassero.

Nella difesa della fede, il vescovo di Ippona fu un polemista abile e un dialettico consumato: era attento alla parte di verità presente nell'interlocutore, ma sapeva utilizzare le sue stesse affermazioni per fargli rilevare che era in contraddizione con se stesso e non camminava nella verità. Da uomo convinto della sua fede, sapeva mettere in campo tutti gli argomenti per difenderla. Era acuto nello stroncare i cavilli dell'avversario e con i suoi dilemmi lo costringeva a porsi in posizione difensiva.

Per Agostino vi è un solo modo per essere coerenti: cedere alla verità. E – come sottolineò più volte – la vittoria della verità non umilia, ma eleva. Possiamo dire che le critiche agostiniane nascono dall'amore per l'uomo, dalla passione per la verità e da una incrollabile fiducia nella forza di attrazione della verità. Alla società di oggi, secolarizzata e senza valori, Agostino insegna verità fondamentali su molte tematiche.

Il prof. Marcello Pera si sofferma, in questa pubblicazione, su alcune di queste realtà e verità di cui il nostro tempo ha tanto bisogno. Non è questa la prima pubblicazione su Agostino del sen. Pera, ma il libro che viene presentato questa sera rappresenta una preziosa novità per l'impostazione, che mira ad approfondire quanto sant'Agostino insegna a noi che viviamo in una società secolarizzata, scristianizzata, pluralista e corrotta; una società segnata dal liberalismo, dal neo-umanesimo e dal trans-umanesimo. Senza dire poi della tendenza a difendere i propri diritti, dimenticando i propri doveri. È un libro impegnativo, che non si può leggere frettolosamente perché induce a pensare. È scritto da un filosofo quale è il prof. Pera, il quale ha una non comune conoscenza di tutti i grandi filosofi a partire da Platone e Aristotele, ma è anche particolarmente attento ai problemi e alle situazioni del nostro tempo. (Ora egli è un filosofo prestatato alla politica).

Già in precedenti pubblicazioni il sen. Pera aveva trattato del secolarismo secondo le prospettive di Agostino e di Kant. Dalla presente sua ultima pubblicazione emerge che le soluzioni proposte da Agostino, le sue risposte filosofico-teologiche sono una valida e utile risposta alle domande di verità esistenziali degli uomini e delle donne di oggi: ci offrono “una guida affidabile per uscire da una crisi della nostra civiltà occidentale, non meno grave di quella romana di cui Agostino fu spettatore e interprete”.

Il titolo *Lo sguardo della caduta* si riferisce alla grande “caduta” che sta all'inizio della storia dell'uomo e della donna. Si tratta del peccato originale, di cui tutti portiamo le conseguenze. Adamo ed Eva avevano ricevuto la santità e la giustizia originali non soltanto per sé ma per tutto il genere

umano. Cedendo al tentatore, Adamo ed Eva hanno commesso un peccato personale, ma questo peccato ha intaccato la natura umana, che essi hanno trasmesso in una condizione decaduta, cioè senza le perfezioni originarie. La conseguenza è che la natura umana è ferita e indebolita, rispetto al progetto di Dio, e incline al male, anche se non è interamente corrotta e soprattutto è stata redenta da Cristo con la morte in Croce e, pertanto, mediante la grazia possiamo camminare nella retta via, anche se nella storia operano le forze del bene e le forze del male.

Ecco perché siamo chiamati al combattimento spirituale. Ecco perché insieme al buon grano cresce sempre – come dice la nota parabola – la zizania. Tutta la storia umana è segnata dalla colpa originale e le riflessioni di sant'Agostino, nella sua contestazione del pelagianesimo, approfondiscono e illuminano la dottrina circa la grande caduta, il peccato originale. Conseguenza di quella caduta è che su questa terra non c'è un bene che non sia mescolato a un male. Non c'è virtù che non sia ostacolata da un vizio. Vi sono tante infelicità. È il prezzo della prima disobbedienza.

Le pagine del primo capitolo del libro partono affrontando il tema della felicità e illustrano come Agostino demolisce le posizioni dei filosofi pagani, evidenziando come essi, su questo argomento, sono in errore. L'epicureo sbaglia perché pone in sé la speranza; lo stoico e gli altri sbagliano per la stessa ragione. Anche i platonici, che sono così vicini alla verità cristiana, sbagliano: sono giunti solo davanti alla soglia. È mancato loro di giungere alla realtà di Dio, di Dio Creatore.

Agostino è stato un grande lettore dei filosofi dell'antichità e del suo tempo, riconoscendo il valore di molte verità da loro affermate, ma ha messo in luce – come rileva il sen. Pera – che a tutti i filosofi pagani è mancato “il riconoscimento che, in questa terra, l'uomo ha bisogno di un aiuto, di un soccorso, di una guida che faccia attraversare la barriera che lo separa dal mondo di Dio”. Dio che si fa carne, che si fa uomo è uno scandalo per i filosofi. La critica di Agostino afferma con forza la ragionevolezza del cristianesimo, ponendo domande serrate ai filosofi sulle posizioni che egli contesta. Domanda, per esempio, “se, da mortali quali siamo, avvertiamo il bisogno di rapportarci a Dio, se a questo scopo ci è necessario un mediatore, e se questo mediatore deve partecipare di entrambe le nature, umana e divina, perché Cristo non può avere tale natura e tale funzione?”.

La conclusione è che la felicità richiede l'immortalità, cioè un'altra vita oltre la tomba, richiede Dio; un Dio che è sommo bene e che è misericordioso. Quindi richiede la fede. È quanto dice anche Giovanni Paolo II nell'enciclica *Fides et ratio*: “La fede e la ragione sono come le due ali con le



Brescia, auditorium di San Barnaba, 11 novembre 2022,
il card. Giovanni Battista Re e il sen. Marcello Pera
durante la presentazione del volume.

quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità" (n. 1). Interessanti sono anche gli altri temi sviluppati dal sen. Pera, fra i quali il liberalismo e la politica.

L'uomo è per natura socievole e lo stato è un'istituzione creata dall'uomo, che ha lo scopo di promuovere la concordia ordinata dei cittadini. Allo stato si deve obbedienza. Gesù ha detto: "date a Cesare quello che è di Cesare". Agostino in merito ci dice anche che un grande stato decade se la società di cui è espressione non è sorretta da una moralità adeguata. Quando uno stato è indifferente alla moralità pubblica, all'etica pubblica, ai valori comuni, allora questo stato viola la ragione stessa per cui gli uomini si organizzano in società e poi in stato. Si sta assieme per cercare concordia e questa richiede non solo una composizione di interessi, ma anche una condivisione di valori.

Lo stato è necessario, perché senza di esso gli uomini si "sbranerebbero". Inoltre, lo stato è utile perché sviluppa nei cittadini alcune virtù (l'abnegazione di sé, il coraggio, l'onore, il dominio di sé, ecc.). Viene ricordato il caso di Roma: essa fu grande quando furono grandi le virtù che i Romani perseguirono. Nato per organizzare la società dei mortali e difenderla, lo stato talvolta lo fa in modo inadeguato; talvolta alcuni governanti giungono a chiamare giusto quanto corrisponde meglio ai loro interessi o ai loro affari. Purtroppo.

Il liberalismo politico non corrisponde al pensiero di Agostino, per il quale ciò che è secolare non può sottrarsi allo sguardo di Dio o metterlo "fra parentesi". Compito dello stato è regolare la convivenza e la libertà dei cittadini con le leggi: si tratta di leggi temporali. Ogni legge temporale è giusta solo se corrisponde alla legge naturale oggettiva. All'origine vi è la legge eterna di Dio, che chiamiamo legge naturale, alla quale tutti in coscienza devono obbedire. Dio è l'autore dell'ordine morale giusto. Il dovere è prima dei diritti.

Agostino al riguardo ricorda quella che tradizionalmente è chiamata la "regola d'oro": quanto non vuoi sia fatto a te, non farlo ad altri. Per Agostino l'unico diritto innato o originario è la legge di Dio che è iscritta nei nostri cuori. Il fedele cristiano deve far valere la voce di Dio in ogni momento e in ogni circostanza. Un'idea di fondo di Agostino, ben illustrata dal sen. Pera, è che l'uomo ha bisogno dell'aiuto di Dio e che per conseguire la pace occorre la fede in Dio, per costruire uno stato che mantenga la pace, occorre rispettare i comandamenti di Dio e i comandamenti cristiani dell'amore sono i più adatti alla concordia fra gli uomini e la fede cristiana è il miglior fondamento dello stato.

Sono affermazioni in linea con quella che papa Paolo VI, che da padre Bevilacqua aveva appreso uno straordinario amore a sant'Agostino, definì la "civiltà dell'amore". Se l'insegnamento di Agostino e la "civiltà dell'amore" di Paolo VI fossero davvero messe in pratica, cambierebbe il mondo, cambierebbe la storia, sarebbe più felice la vita per tutti.

Meriterebbero considerazione anche le risposte di Agostino ai problemi circa i rapporti tra scienza e fede, a cui il libro dedica molte pagine, come pure molto interessanti sono le considerazioni su Kant, ma il discorso diventerebbe troppo lungo.

Concludo. A chi cammina portato dal flusso del secolarismo del nostro tempo e segue la moda di pensiero e di costume dominante, le verità di Agostino, illustrate nella loro profondità da Marcello Pera, sono di grande aiuto per una valutazione critica di talune componenti del pensiero contemporaneo: secolarismo, positivismo, materialismo, edonismo, utilitarismo. Ecco perché saluto con gioia e con vivo apprezzamento questa pubblicazione della Morcelliana elaborata dal sen. Pera.

Per tutti vale il richiamo, vigorosamente risuonato nell'animo di Agostino, di ricercare la verità e di non dimenticare che in Dio, e in Lui solo, l'uomo può trovare la spiegazione del proprio mistero e la risposta al suo anelito profondo di felicità. Per tutti valgono, inoltre, le parole più conosciute e più celebri di sant'Agostino: "ci hai fatti per Te, Signore, e il nostro cuore non ha quiete finché non riposa in Te" (Agostino, *Confessioni* 1,1). Parole queste che rivelano la sete di infinito che c'è nel cuore umano.

Segnalazioni bibliografiche

flavius adelchis vir. ex
suo intra ciuitatē nrām breui
uit. et sacrate dō. Ansilpge a
ēssistentib. Quāuis a diuine p
eoz. in ēmpotentī sint de rā c
glā regalia felicē sceptrā gub
erit unita ēgregatio. ul' reli
exoratiōib. monachoz. q̄ sc̄p. a
ris p̄sencia incessantē uigilant
uamine. Quapp̄t sicut sublim
firmatū in unō sc̄o cenobio. ut t

ROBERTO BELLINI
UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE

Schede bibliografiche su Brescia e la sua diocesi

ABBREVIAZIONI

‘Colligere fragmenta’ = ‘Colligere fragmenta’. Studi in onore di Marcello Rotili per il suo 70° genetliaco. A cura di GABRIELE ARCHETTI - NICOLA BUSINO - PAOLO DE VINGO - CARLO EBANISTA, 2 voll., Milano-Spoleto, Centro studi longobardi-Fondazione Centro italiano di studi sull’alto medioevo, 2019 (Centro studi longobardi. Ricerche, 3).

Scrittura di testi = Scrittura di testi e produzione di libri. Libri e lettori a Brescia tra medioevo ed età moderna. A cura di LUCA RIVALI, Udine, Forum, 2019 (Libri e biblioteche, 41).

SIGLE

DBI = Dizionario biografico degli italiani, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana.

HECL = History of education & children’s literature.

Albertano, giudice

1. GAZZINI MARINA, *Albertano da Brescia e il benessere spirituale e civile nei comuni italiani: i sermoni ai confratelli causidici e notai (metà XIII secolo)*, «Archivio storico italiano», 176, 2018, 615-643.

L’a. studia i cinque sermoni indirizzati dal giudice bresciano all’ambiente dei giuristi, rilevandone la peculiare dimensione confraternale – essendo il loro tema principale la povertà, dall’estensore collegata sovente alla giustizia – e la significativa diffusione.

Averoldi Nicola, abate

2. BURGASSI COSIMO, *Quaderno di un curato di campagna. Notizie su Antonio Castello traduttore (ca. 1470, attorno a Brescia)*, in *Scrittura di testi*, 79-92. L’edizione parziale della versione volgarizzata del *De lapsu Susannae* – trådita dal manoscritto Firenze, Biblioteca nazionale centrale, *Palatino* 42, opera del Castello cui pure si deve il proemio – è corredata da uno studio stilistico, letterario e cronologico che consente anche di individuare i proprietari del codice, tra i quali l’a. segnala Nicola Averoldi, abate del monastero vallombrosano dei Ss. Gervasio e Protaso al Mella.

Baldo Elisa, religiosa

3. TREBESCHI MARIO, *Madre Elisa Baldo. La vita e le opere nelle sue lettere*, Brescia-Roma, Associazione per la storia della Chiesa bresciana-Edizioni Studium, 2022, 247 p., ill. [= «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», s. III, 27/1-4, 2022].

Precedute da una breve introduzione e da una *Nota metodologica*, sono pubblicate le lettere della religiosa bresciana (1862-1926), figlia spirituale di s. Giovanni Battista Piamarta, fondatrice dopo la vedovanza a Gavardo della Casa S. Giuseppe presso la quale raccolse una congregazione di consorelle, poi eretta a ordine delle Umili serve del Signore verso la fine della sua vita (1924) per volere del vescovo di Brescia Giacinto Gaggia, allo scopo di assicurare continuità all'azione caritatevole dall'istituzione, svolta nel contesto delle profonde trasformazioni economiche e sociali che caratterizzarono pure questa località del Bresciano a cavaliere dei secc. XIX-XX. Le missive lumeggiano non solo le iniziative poste in essere dalla religiosa ma, ancor più, la spiritualità della Baldo – influenzata in età giovanissima dall'ambiente mericiano – connotata dal forte senso della presenza di Dio e della Sua provvidenza nonché dall'adesione alla Sua volontà, in uno spirito di carità da vivere in dimensione comunitaria e volto al conseguimento della santità intesa quale naturale obiettivo dell'essere cristiano. Completano il vol. l'indice dei nomi e un contributo di G. Archetti, *Per Mario Trebeschi nel 75° anno di età e nel 50° di sacerdozio*, pp. 219-224, che illustra la figura e l'opera dell'a., corredato dalla sua bibliografia (p. 227-245).

Brescia, Biblioteca Queriniana

[v. anche il n. 14]

4. CARLESCHI FRANCESCA, *Il breviario miniato francescano ms. A V 24 della Biblioteca Queriniana*, in *La lettura e i libri tra chiostro, scuola e biblioteca. Libri e lettori a Brescia tra medioevo ed età moderna*, Udine, Forum, 2017 (Libri e biblioteche, 38), 43-68, ill.

Steso tra il 1292 e il 1317, il suo esame iconografico e stilistico lo colloca probabilmente in area sita tra la curia romana e il territorio assiate e perugino, a seguito di committenza di *élite*.

Brescia, diocesi

[v. anche il n. 34]

5. ARCHETTI GABRIELE, *Greggi di pecore e forme di cacio nel medioevo lombardo*, in *'Colligere fragmenta'*, 591-608, ill.

L'analisi accurata di una ricca documentazione riguardante specialmente il monastero benedettino femminile di S. Salvatore/S. Giulia di Brescia, il priorato cluniacense di Rodengo, il cenobio di S. Pietro al Monte di Serle e i registri della mensa vescovile, consente all'a. di lumeggiare l'attività di allevamento sia stabulare sia transumante durante i secc. VIII-XIII e di descriverne i centri di insediamento, le strutture organizzative e le tipologie casearie prodotte, in un quadro di rilevante interesse economico e documentario.

6. ARCHETTI GABRIELE, *'Prudens miles et sapiens'. Patrimoni familiari, strutture ecclesiastiche e aristocrazia militare nel medioevo*, «Nuova rivista storica», 106, 2022, 123-162, ill.

L'a. ripercorre, sulla scorta di due pergamene di fine sec. XII, uniche superstiti di un fascicolo processuale avviato sia presso il tribunale del comune di Brescia sia davanti al vescovo Giovanni da Fiumicello, le vicende di *domina Precia*, attraverso la quale – rivolgendo specifica attenzione nei confronti del linguaggio impiegato dai docc. e del contesto geografico e cronologico entro i quali si svolsero gli eventi – è possibile delineare i complessi rapporti dell'aristocrazia locale anche con le istituzioni ecclesiastiche cittadine e del contado – in particolare la pieve di Sale Marasino e la *domus* delle religiose di S. Maria di Cure a Montisola, il cui abito di conversa *Precia* dovette indossare – nonché numerosi ulteriori aspetti della vita politica, economica e sociale del ceto a cui la donna appartenne tra Occidente e Oriente.

7. DE RUBEIS FLAVIA, *Modelli impaginativi tra longobardi e Carolingi*, in *Memoria poetica e poesia della memoria. La versificazione epigrafica dall'antichità all'umanesimo*. A cura di ANTONIO PISTELLATO, Venezia, Edizioni Ca' Foscari-Digital publishing, 2014 (Studi di archivistica, bibliografia, paleografia, 3), 219-237, ill.
L'indagine condotta dall'a. si sofferma anche su vari esempi di iscrizioni funebri attualmente conservati presso i Musei civici di Brescia e relativi a personalità ecclesiastiche o laiche comunque legate a istituzioni religiose bresciane – tra le quali i monasteri benedettini di S. Salvatore/S. Giulia di Brescia e di S. Benedetto di Leno – attraverso il cui studio è possibile documentare il passaggio dai modelli longobardi a quelli carolingi, una svolta compiutasi in via definitiva alla fine del IX secolo (epitaffio del prete Tafo, 897).

Brescia, Editrice La Scuola

[v. anche il n. 40]

8. BRESSANELLI RENATA, *L'Editrice La Scuola e l'educazione infantile ai primi del Novecento. Dalla rubrica per gli asili di «Scuola italiana moderna» alla nascita di «Pro Infantia» nel 1913*, HECL, 17/1, 2022, 59-75.
L'editrice bresciana mostrò un precoce interesse per l'educazione dell'infanzia, trattandone in prima istanza attraverso le pagine della rivista «Scuola italiana moderna», di per sé rivolta ai maestri delle scuole elementari, e in seguito destinandole una pubblicazione propria, «Pro Infantia», edita dal 1913.
9. BRESSANELLI RENATA, *Le origini del periodico «Pro Infantia» alla luce di alcuni documenti d'archivio*, HECL, 17/1, 2022, 307-319.
Sulla scorta dei docc. conservati nell'Archivio generale delle Figlie di Maria Ausiliatrice l'a. mette a fuoco alcuni aspetti finora poco noti delle origini della rivista «Pro Infantia», pubblicata dalla Editrice La Scuola di Brescia dal 1913.
10. GHIZZONI CARLA - BRESSANELLI RENATA, *Catholics and teacher training at the turn of the 20th century. The contribution of journals published by La Scuola in Brescia*, HECL, 16/2, 2021, 211-241.
Le aa. ripercorrono le origini e gli sviluppi di due rilevanti periodici della editrice bresciana – «Scuola italiana moderna» (1893) e «Pro Infantia» (1913) – con particolare attenzione per il loro rapporto con la riforma Gentile del 1923.

11. PAZZAGLIA LUCIANO, *L'incontro di Vittorino Chizzolini con La Scuola Editrice (1926-1947)*, «Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche», 27, 2020, 157-207.

Nel contesto dell'itinerario pedagogico del Chizzolini l'a. si sofferma, in particolare, sui suoi rapporti con l'editrice bresciana, che lo ebbe tra i suoi più forti sostenitori.

Brescia, Giovanni Pecora/S. Maria della Pera - ospedale

12. COSSANDI GIANMARCO, *L'ospedale di Giovanni Pecora a Brescia. I cistercensi, la vita religiosa e la società cittadina*, in *Costruzione identitaria e spazi sociali. Nuovi studi sul monachesimo cistercense nel medioevo. Atti dell'incontro di studio (Milano, 1-2 dicembre 2015)*. A cura di GUIDO CARIBONI - NICOLANGELO D'ACUNTO, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 2017 (Incontri di studio, 16), 73-95.

L'a. ricostruisce, innanzi tutto, le origini dell'ente, fondato attorno alla metà del sec. XIII dal cittadino bresciano col coinvolgimento del vescovo Azzone da Torbiato, che lo affidò alla gestione dei cistercensi lodigiani di S. Maria del Cerreto nel quadro di una politica dell'ordine volta ad ampliare la sua presenza nell'area lombarda, in un contesto ormai anche urbano. Segue, quindi, le vicende dell'istituzione – reintitolata nel sec. XIV a S. Maria della Pera – fino al 1454, quando fu unita, per volere di papa Niccolò V ma su richiesta dei cittadini di Brescia, all'erigendo ospedale Maggiore. In *Appendice* edizione della lettera di Innocenzo IV (1253), di conferma delle decisioni di Azzone, e della bolla di unione di Niccolò V.

Brescia, Opera Pia del Purgatorio

13. URBANI CLAUDIO, *La "santa bottega dei preti". L'Opera Pia del Purgatorio in diocesi di Orvieto*, «Colligit fragmenta», 10, 2018, 151-182, ill.

Il contributo, di per sé volto a ripercorrere le vicende delle confraternite nate per il suffragio delle anime del Purgatorio in Umbria, segnala anche la loro origine nella città di Brescia, dalla quale si diffusero poi in tutto il resto d'Italia.

Brescia, S. Faustino Maggiore - monastero

[v. anche il n. 45]

14. CANCRINI DIEGO, *Un'edizione postillata di Macrobio e la biblioteca del monastero di S. Faustino Maggiore a Brescia (1501-1503)*, «Italia medievale e umanistica», 60, 2019, 255-270.

La cinquecentina Los Angeles, Getty Library, 85-B2390, contenente il *Somnium Scipionis* e i *Saturnalia* di Macrobio (Brescia, Angelo Britannico, 1501) presenta una nota di possesso del cenobio: l'a., inoltre, mostra come le sue postille anonime di mano cinquecentesca si possano collegare a quelle di due altri incunaboli pure provenienti da S. Faustino e ora conservati alla Biblioteca Queriniana.

Brescia, S. Salvatore/S. Giulia - monastero

[v. anche i nn. 5, 7, 31, 32]

15. ARCHETTI GABRIELE, *Cascine e strutture rurali: note sparse dalle carte medievali*, in *A banchetto con gli amici. Scritti per Massimo Montanari*. A cura

di TIZIANA LAZZARI e FRANCESCA PUCCI, Roma, Viella, 2021 (I libri di Viella, 397), 145-156.

L'a. delinea un puntuale quadro tipologico degli insediamenti rurali dall'alto medioevo fino al Duecento mediante un'attenta analisi dei docc. pertinenti ai monasteri bresciani di S. Salvatore/S. Giulia di Brescia e di S. Pietro di Serle, dai quali emergono le strutture lavorative di queste istituzioni religiose nel contesto rurale.

16. CARLONI CHIARA, *Il chiostro come punto di passaggio*, in *Gli spazi della vita comunitaria. Atti del Convegno internazionale di studio, Roma-Subiaco, 8-10 giugno 2015*. A cura di LETIZIA PANI ERMINI, Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 2016 (Incontri di studio, 13 - De re monastica, 5), 207-237, ill.

All'interno di un'indagine riguardante la genesi architettonica e le funzioni del chiostro come spazio centrale della vita monastica, attorno al quale essa viene organizzata, l'a. considera nel panorama degli esempi europei anche quello del monastero benedettino femminile bresciano di S. Salvatore/S. Giulia.

17. *Le carte del monastero di San Salvatore e Santa Giulia di Brescia. I (759-1170)*. A cura di GIANMARCO COSSANDI, presentazione di GIANCARLO ANDENNA e NICOLANGELO D'ACUNTO, Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 2020 (Fonti storico-giuridiche. Documenti, 4), XXIX-796 p.

Edizione critica di una prima sezione dei docc. del cenobio femminile bresciano – 205 carte in parte già pubblicate, integrate da un'appendice di altre cinque – che consente di puntualizzare alcune precedenti conclusioni attorno alla storia dell'ente, fondato secondo la tradizione dagli ultimi sovrani longobardi Desiderio e Ansa nel 753 e diventato con gli imperatori carolingi Lotario I e Ludovico II un centro importante di vita religiosa, politica ed economica, di respiro europeo almeno fino all'875, in seguito comunque in una dimensione di largo ambito regionale. Nell'introduzione il curatore delinea le vicende dell'archivio, l'attuale stato di conservazione della documentazione e la sua tipologia, infine i criteri di edizione. Completano il vol. gli indici onomastico e delle cose notevoli, degli archivi e delle biblioteche, della bibliografia citata, infine l'elenco delle carte.

18. DI MURO ALESSANDRO, *Reliquie e costruzione della memoria nel Mezzogiorno longobardo (secoli VIII-IX)*, in *'Colligere fragmenta'*, 627-640, ill.

Soffermandosi sul ruolo ricoperto dalla chiesa beneventana di S. Sofia per iniziativa delle dinastie di Arechi II e di Sicone nel processo di consolidamento del ducato, l'a. opera un suggestivo parallelo con quanto aveva fatto il re Desiderio tramite l'edificazione del cenobio femminile bresciano di S. Salvatore/S. Giulia.

19. LORÉ VITO, *Monasteri, re e duchi: modelli di relazione fra VIII e X secolo*, in *Monachesimi d'Oriente e d'Occidente nell'alto medioevo. Atti della LXIV Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo (Spoleto, 31 marzo-6 aprile 2016)*, Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 2017 (Settimane di studio, 64), 947-983.

L'a. illustra comparativamente le modalità operative poste in essere dai duchi e dai sovrani longobardi per il controllo degli enti monastici e dei loro patrimoni prendendo le mosse dal caso significativo rappresentato dal monastero benedettino femminile di S. Salvatore/S. Giulia di Brescia, eretto dal re Desiderio e dalla moglie Ansa e del quale fu badessa la figlia Anselperga, per poi trascorrere ad altre fondazioni e ai cenobi della *Langobardia minor* (soprattutto quello beneventano di S. Sofia).

20. MANCASSOLA NICOLA, *Comunità rurali e monasteri nella pianura Padana tra IX e XII secolo*, in *A banchetto con gli amici. Scritti per Massimo Montanari*. A cura di TIZIANA LAZZARI e FRANCESCA PUCCI, Roma, Viella, 2021 (I libri di Viella, 397), 71-81.

L'a. lueggia le relazioni tra alcuni cenobi dell'area lombarda ed emiliana e le locali comunità contadine, in epoca carolingia costrette a riconoscere agli enti religiosi i loro diritti signorili, in seguito tuttavia capaci di organizzarsi in forme autonome in rapporto dialettico sia con l'autorità abbaziale sia con differenti poteri locali. Tra i casi di studio vi è quello del monastero femminile bresciano di S. Salvatore/S. Giulia.

21. STROPPA FRANCESCA, *Desiderio. La basilica di San Salvatore di Brescia: dal monastero al museo*, Prefazione di MARCELLO ROTILI, Premessa di GABRIELE ARCHETTI, Milano-Spoleto, Centro studi longobardi-Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 2018 (Centro studi longobardi. Convegni, 1.2), 519 p., ill.

Prendendo le mosse da un'accurata analisi dei docc. relativi alle radicali trasformazioni subite dall'edificio sacro dopo la sua soppressione in epoca napoleonica e confrontandosi criticamente con le indagini soprattutto condotte da Gaetano Panazza e Gian Pietro Brogiolo, l'a. delinea mediante un singolare percorso 'a ritroso' le strutture originali della chiesa, fondata secondo la tradizione dai sovrani Desiderio e Ansa nel 753, e la loro successiva evoluzione, rapportandole da un lato alle funzioni da esse ricoperte all'interno della vita monastica, dall'altro alla centralità assunta dal culto di s. Giulia. Il confronto con le fonti di differente natura nel lungo periodo (documentarie, artistiche, architettoniche, archeologiche, agiografiche, ecc.) permette di giungere a importanti e originali conclusioni che inseriscono il complesso claustrale nella grande tradizione del monachesimo europeo del millennio medievale e poi, dopo la soppressione, del suo recupero in chiave identitaria nazionale e delle numerose sistemazioni *ad pristinum* in fase di musealizzazione. Completano il vol. un'elaborazione grafica dell'ipotesi ricostruttiva della basilica dall'età carolingia all'età ottoniana di M. De Paoli (p. 21-28) e due appendici: *I disegni di Ignazio Gualtieri* (p. 457-500), ricavati dai suoi diari di scavo (1957-63), e *Tavole e carte topografiche* (p. 501-516), le quali contestualizzano gli svolgimenti del cenobio dopo la soppressione nell'ambiente urbanistico cittadino nel contesto del suo riutilizzo e diverse fasi di recupero.

22. WEST CHARLES, *Monks, aristocrats and justice: twelfth-century monastic advocacy in an European perspectives*, «Speculum», 92, 2017, 372-404, tav. L'indagine è volta a mettere a fuoco il ruolo degli avvocati monastici, sottolineando come le funzioni giuridiche da costoro ricoperte fossero ritenute essenziali dalle

stesse comunità e non unicamente espressione degli interessi delle famiglie aristocratiche legati ai cenobi. Nell'ampio giro di orizzonte europeo condotto dall'a. rientra anche il caso del monastero benedettino femminile bresciano di S. Salvatore/S. Giulia di Brescia.

Brescia, vescovi [v. anche i nn. 3, 6, 12, 27, 28, 29, 32, 33, 35, 37, 38, 45, 50]

23. D'ACUNTO NICOLANGELO, «*Cum anulo et baculo*». *Vescovi dell'Italia medievale dal protagonismo politico alla complementarietà istituzionale*, Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 2019 (Istituzioni e società, 24), XVIII-568 p.

Nella seconda parte del vol., dedicata ai presuli italici e ai loro rapporti con l'impero e il papato in epoca ottoniana e salica, una sezione è volta a delineare l'azione pastorale dei vescovi di Brescia durante i secc. IX-XIII in quanto fortemente esemplificativa del tema in oggetto, essendo l'area di loro pertinenza componente importante del regno italico e perciò ambiente privilegiato per mettere in luce come codeste relazioni si siano declinate in connessione alle tradizioni culturali e culturali locali.

24. PAGNONI FABRIZIO, *Un polo documentario in trasformazione: la cancelleria vescovile bresciana nella prima parte del Quattrocento. Personale e struttura*, in *Scrittura di testi*, 35-52.

Sulla base di una ricca documentazione l'a. ripercorre l'attività dell'ufficio nel periodo indicato, segnalando l'intensificazione della produzione scrittoria e soffermandosi su alcune figure rilevanti di notai vescovili che vi operarono – Bartolomeo Bayguera, Antonio Cattanei, Albertino de Civilibus, Pietro Piccinino e Bartolomeo de Zavelliis – delle quali si propongono delle brevi notazioni bibliografiche.

Desenzano sul Garda, catari

25. ZBÍRAL DAVID, *Heretical hands at work: reconsidering the genesis of a cathar manuscript (ms. Firenze, Biblioteca nazionale centrale, Conv. soppr. J.II.44)*, «*Revue d'histoire des textes*», n.s., 12, 2017, 261-288, ill.

Attraverso un'attenta analisi paleografica e contenutistica, in particolare dei *marginalia* del codice e delle diverse mani che li hanno esemplati, l'a. riesamina le conclusioni della storiografia antecedente fissando la stesura del manoscritto tra il 1241 e il 1270, refutando l'ipotesi di interventi di 'mani cattoliche' nella sua composizione e offrendo significativi approfondimenti riguardo alla cultura della comunità catara di Desenzano sul Garda, del quale lo scritto è espressione.

Domenicani

[v. anche i nn. 30, 44]

26. PIAGNO ANGELO OTTAVIANO, *Storia della provincia San Domenico in Italia, I. Frati, monache, laici e inquisitori. I domenicani nell'Italia del nord nel XIII secolo*, Bologna, Edizioni Studio domenicano, 2018 (Domenicani, 39), 495 p.

All'interno di un'ampia indagine che, muovendo dal contesto storico-sociale entro il quale nacque la provincia per poi trascorrere alla fondazione della casa dell'ordine, sia maschili sia femminili, al funzionamento dell'istituzione, alle forme della vita

comunitaria, alla cultura interna all'ordine e all'attività religiosa dei frati – compresa quella inquisitoriale, con esemplificazioni attraverso alcune figure significative – per terminare, infine, con il Terz'ordine, le confraternite collegate ai predicatori e gli aspetti devozionali, trova spazio pure la trattazione del convento maschile di Brescia, sorto nel 1221, di cui si ripercorrono le vicende storiche.

Filastrio, vescovo

27. GASSMAN MATTIAS, *An ancient account of pagan origins: making sense of Filastrius*, «*Diversarum hereseon liber*» 111, «*Revue d'études augustinienes et patristiques*», 67, 2021, 83-105.

L'a. intende chiarire l'affermazione del vescovo di Brescia († 387) secondo la quale l'epiteto popolare 'pagani', impiegato per indicare gli idolatri, deriverebbe dalla venerazione di un antico *rex Paganus*. Tale tesi intenderebbe avvalorare l'immagine dell'idolatria come posteriore di molte generazioni al cristianesimo, che pertanto sarebbe la vera e originaria *religio*, e confermerebbe che nessun popolo è *naturaliter* pagano ma, secondo Filastrio, semmai cristiano. L'ipotesi formulata nel contributo è che questa conclusione proverrebbe dalle tesi manichee di Fausto di Milevi circa le origini pagane dell'umanità ed essendo condivisa dall'Ambrosiaster attesterebbe la conoscenza, da parte del presule bresciano, delle discussioni teologiche che si svolgevano a Roma negli ultimi decenni del sec. IV.

28. ROTA GUALTIERO, *Filastrio e i terremoti, tra Epifanio, Agostino e... l'eresia che non c'è*, «*Vetera christianorum*», 56, 2019, 199-216.

Lo studio stilistico dell'opera antieretica *Diversarum hereseon liber* del vescovo bresciano († 387) e la sua comparazione col *Panarion* di Epifanio e il *De haeresibus* di Agostino portano l'a. a ipotizzare che la denuncia da lui fatta della 'eresia dei terremoti' al cap. 102 abbia come effettivo bersaglio la filosofia pagana in generale.

29. SETIEN GARCÍA CARLA, *La transformación de la cultura clásica en el s. IV: el caso de Filastrio de Brescia*, «*Studia philologica valentina*», 20, 2018, 195-215.

Prendendo le mosse dalla constatazione che nelle 156 eresie confutate dal vescovo di Brescia († 387) nel suo *Diversarum hereseon liber* un consistente numero appare collegabile a tematiche proprie della tradizione classica, l'a. esamina il suo atteggiamento nei confronti di codesta. Emerge, in particolare, come il presule sovrapponga alle conoscenze cosmografiche, etnografiche e storiche desumibili dalle opere antiche quelle provenienti dalla Scrittura e ciò al fine di creare una cultura non solo teologica e dottrinale ma globalmente cristiana.

Gambara Fantina, domenicana

30. STELLA CLARA, «*I only show a little of her*». *The life of a forgotten domenic sister, Fantina Gambara (1436-1517)*, «*Rivista di storia del cristianesimo*», 19, 2022, 115-134.

Il profilo biografico della profetessa e mistica bresciana – nota anche come Sorella Caritate (1436-1517) e vissuta nel convento cittadino di S. Caterina – si sofferma sia sul ruolo da lei ricoperto in quel frangente storico, segnato dalle guerre d'Italia

e dal sacco bresciano del 1512, sia sulle influenze che si possono cogliere nella sua attività di predicazione. L'ultima parte del lavoro mette a fuoco la crescente attenzione verso la sua personalità durante la seconda metà del Cinquecento, dovuta alla pubblicazione della *Vita della Beata Caritade* da parte del domenicano Domenico Martinengo.

Leno, S. Benedetto - monastero

[v. anche il n. 7]

31. SCHIAVI LUIGI CARLO, *Osservazioni sullo spazio presbiterale e l'arredo liturgico nell'architettura monastica dell'Italia settentrionale tra l'alto medioevo e la prima età romanica*, in *Gli spazi della vita comunitaria. Atti del Convegno internazionale di studio, Roma-Subiaco, 8-10 giugno 2015*. A cura di LETIZIA PANI ERMINI, Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 2016 (Incontri di studio, 13 - De re monastica, 5), 146-186, ill., tavv.

Descrizione planimetrica, con particolare attenzione alla chiesa e alla zona del coro, dei più rilevanti esempi di architettura cenobiale presente nell'Italia settentrionale. L'a. si sofferma, tra l'altro, sul monastero benedettino di S. Benedetto di Leno e su quello femminile di S. Salvatore/S. Giulia di Brescia.

32. SUCCURRO MARIA CHIARA, *Episcopal power and local society in the countryside: the case of Brescia in the twelfth century*, in *Episcopal power and local society in medieval Europe, 900-1400*. Edited by PETER RODERICK COSS - CHRIS DENNIS - MELISSA JULIAN-JONES - ANGELO M. SILVESTRI, Turnhout, Brepols, 2017 (Medieval Church studies, 38), 117-135.

Muovendo dalla constatazione che la limitata estensione dell'autorità del vescovo bresciano all'interno della diocesi rispetto ad altre realtà del nord Italia sia stata causata dalla presenza delle potenti abbazie di S. Salvatore/S. Giulia di Brescia e di S. Benedetto di Leno, l'a. concentra la sua attenzione su quest'ultima, focalizzando lo studio su alcuni episodi di fine sec. XII da lei ritenuti esemplari riguardo alle relazioni tra il cenobio e l'episcopio in ordine alla definizione delle rispettive sfere di esercizio del potere politico.

Maderno, S. Andrea - pieve

33. DE PAOLI MASSIMO, *Rilievi e modellazione di Sant'Andrea di Maderno: un tentativo di sintesi*, in *'Colligere fragmenta'*, 869-896, ill.

Ripercorse le trasformazioni dell'edificio sacro dal sec. XII fino al suo recupero ottocentesco, l'a., attraverso l'esame della cripta, conclude a favore della tesi formulata da Francesca Stroppa riguardo a un'unica fase edilizia, avviatasi col presule Arimanno (inizio sec. XII) nel contesto della riforma cosiddetta 'gregoriana'.

34. STROPPA FRANCESCA, *Tradizioni architettoniche e trasformazioni otto-novecentesche della pieve di Maderno*, in *'Colligere fragmenta'*, 803-868, ill.

Sulla scorta di un'ampia e accurata messe di fonti di natura sia documentaria sia architettonica e scultorea, nonché attraverso il confronto con altri edifici sacri bresciani e diocesani, l'a. conferma quanto da lei e da altri studiosi sostenuto in

precedenti lavori riguardo alle origini della chiesa matrice, al suo sviluppo e alla sua decorazione, refutando al tempo stesso con sistematica e puntuale messe di riferimenti d'archivio alcune recenti e difformi ipotesi prive di sostegno documentario o avanzate semplicemente sulla base di confronti stilistici o formali.

Maggi Berardo, vescovo e signore

35. FOLIN MARCO, *Sepulture signorili nell'Italia centro-settentrionale: un tentativo di comparazione (secoli XIV-XV)*, in *Courts and courtly cultures in early modern Italy and Europe. Models and languages*. Edited by SIMONE ALBONICO and SERENA ROMANO, Roma, Viella, 2016 (I libri di Viella. Arte - Études lausannoises d'histoire de l'art, 20 - Studi lombardi, 8), 161-187, ill. Nel contesto di un'indagine sulle strategie funerarie condotte dai signori italiani, l'a. si sofferma anche sul sepolcro del presule bresciano Berardo Maggi quale esemplificazione – assieme ai casi del milanese Ottone Visconti e dell'aretino Guido Tarlati – di una linea d'eccezione propria, in effetti, dei signori-vescovi in un periodo (inizio Trecento) in cui i signori laici non appaiono invece particolarmente interessati a celebrare se stessi, rispetto alla comunità cittadina, mediante l'erezione di tombe monumentali.

Malatesta, signoria

36. PAGNONI FABRIZIO, *La difficile eredità ducale. Popolo e fazioni in Lombardia e nella Brescia malatestiana (1404-1421)*, «Archivio storico italiano», 176, 2018, 645-676.
Indagine sulla politica condotta da Pandolfo Malatesta all'indomani della improvvisa scomparsa del duca di Milano Gian Galeazzo Visconti, con particolare attenzione verso le iniziative di contrasto attuate nei confronti della fazione ghibellina e, più in generale, delle consorterie cittadine ribelli alla sua autorità.

Malipieri Bartolomeo, vescovo

37. BIANCA CONCETTA, *Mattia Palmieri e la traduzione della Lettera di Aristeo*, in *Ritorno ad Alessandria. Storiografia antica e cultura bibliotecaria. Tracce di una relazione perduta. Atti del Convegno internazionale, Università di Roma 'Tor Vergata', 28-29 novembre 2012*. A cura di VIRILIO COSTA - MONICA BERTI, Tivoli (Roma), TORED, 2013 (Ricerche di filologia, letteratura e storia, 22), 305-318.
Studiando la traduzione dell'epistola commissionata dall'umanista Giovanni Torelli, l'a. segnala, tra l'altro, il ruolo ricoperto dal vescovo bresciano Bartolomeo Malipieri – cui non a caso fu dedicata la prima redazione – il quale avrebbe procurato al Palmieri la versione greca dello scritto.

Marerio Francesco, vescovo

38. MONTI CARLA MARIA, *Il vescovo di Brescia Francesco Marerio e i suoi codici*, in *La lettura e i libri tra chiostro, scuola e biblioteca. Libri e lettori a*

Brescia tra medioevo ed età moderna, Udine, Forum, 2017 (Libri e biblioteche, 38), 11-41.

Ricostruendo il profilo biografico del presule († 1449) si mette in rilievo la sua formazione umanistica mediante il ricorso a sottoscrizioni da lui apposte a docc. d'archivio e all'individuazione di tre codici di sua proprietà, completando il tutto con l'edizione del suo elogio presente nell'*Itinerarium* di Bartolomeo Bayguera, teso a favorirne l'accoglienza in città.

Martinengo Maria Maddalena, cappuccina

39. VETULI ALESSANDRO, *Meditare «senza figure»: Maria Maddalena Martinengo e il metodo ablativo delle immagini*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 54, 2018, 421-436.

Indagine attorno alle opere della mistica cappuccina bresciana (1687-1737), il cui procedimento, elaborato da Plotino e ripreso da Dionigi l'Areopagita, era molto frequente negli scritti spirituali dell'epoca.

Monchieri Lino

40. CAIMI LUCIANO, *Lino Monchieri (1922-2001) e Vittorino Chizzolini (1907-1984). Un'amicizia «sub signo educationis»*, «Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche», 28, 2021, 124-171.

Il contributo inaugura una sezione della rivista dedicata a illustrare soprattutto l'azione e la produzione didattica dell'intellettuale cattolico bresciano, prolifico scrittore, insigne pedagogista, animatore col Chizzolini dell'attività dell'Editrice La Scuola, della quale fu redattore e direttore di varie riviste, presidente della Acli di Brescia e consigliere nazionale dell'Associazione nazionale ex-internati. A quello dell'a. seguono gli studi di P. Gardani, *Lino Monchieri maestro*, 172-188; D. Gabusi, *Educare e narrare, alla ricerca di una convivenza possibile. Tra gli scritti di Lino Monchieri*, 189-217; L. Cadei, *I giovani e il progetto della speranza*, 218-225.

Montini Giovan Battista/Paolo VI, papa

41. AGBEKO KOMLA MENSAH JEAN-CLAUDE, *Réformer les indulgences: tentatives du pape Paul VI*, «Studia canonica», 54, 2020, 167-179.

Dopo un generale inquadramento storico e teologico, l'a. esamina la *Positio* proposta dal pontefice verso la fine del concilio Vaticano II alle Conferenze episcopali per avviare una loro riforma dal punto di vista sia pastorale che teologico ma che, tuttavia, decise poi di ritirare alla luce delle obiezioni sollevate. Nondimeno, il papa ne riprese parzialmente il contenuto nelle misure varate tra il 1965 e il 1978, venendo poi in ciò seguito dai suoi successori.

42. PIATTI PIERANTONIO, «Come una casa di vetro». *Dalla regola benedettina all'umanesimo monastico di Paolo VI*, in «Non ore orandum solo» nelle vicende del monastero di Santa Grata «in Columnellis» a Bergamo. A cura di MARIAROSA CORTESI, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2020 (MediEVI, 24), 247-270.

Utilizzando le omelie e le riflessioni pastorali del pontefice bresciano – che nel 1964 proclamò Benedetto da Norcia patrono d'Europa – l'a. rileva l'influenza esercitata sulla sua spiritualità dalla proposta ascetica del monachesimo benedettino, che lo portò a considerare il monastero quale luogo in cui si realizza un umanesimo cristiano mediante cui si orienta ogni momento della vita quotidiana verso Dio e che perciò costituisce un modello da additare a tutti i fedeli.

Petronace, abate di Montecassino

43. *Petronace da Brescia nel XII centenario della rinascita di Montecassino (718-2018). Atti della Giornata di studio (Cassino, Palagio badiale, 23 novembre 2018)*. A cura di MARIANO DELL'OMO, Montecassino, Arti grafiche Pa-squarelli, 2019 (Miscellanea cassinese, 87), 182 p., ill.

Del vol. interessa questa bibliografia soprattutto la prima parte, nella quale si ricostruisce il contesto storico-culturale entro il quale si svolse l'iniziativa di Petronace, chiamato dal papa Gregorio II a riedificare il cenobio e a ricostituire la comunità monastica di Montecassino a oltre cent'anni di distanza dalla sua distruzione per mano longobarda, segnalando altresì l'influenza esercitata dalle tradizioni religiose di Brescia su tale rinascita. I contributi si devono a N. D'Acunto, *Brescia, la città di Petronace, nel sec. VIII*, 11-25; M. Dell'Omo, *Petronace, secondo fondatore di Montecassino: la rinascita attorno al 718*, 27-38; F. Marazzi, *Petronace fra longobardi e papato nella rifondazione di Montecassino*, 39-63; N. Tangari, *Poesia, liturgia e canto a Montecassino nel secolo di Petronace*, 101-124.

Scaglia Desiderio, domenicano

44. LAVENIA VINCENZO, *Scaglia, Desiderio*, DBI, 91, 2018, 208-212.
 Profilo biografico del domenicano bresciano (1568-1639), professore a Cremona, predicatore in area lombarda, dove fu priore di alcune comunità, inquisitore a Milano nel 1641 per volere di Carlo Borromeo, infine cardinale e vescovo di Melfi e Rapolla dal 1621.

Sessa Enrico, vescovo

45. CANOBBIO ELISABETTA, *Sessa, Enrico*, DBI, 92, 2018, 273-276.
 Dell'ecclesiastico ticinese, protetto del card. Gil Alvarez de Albornoz, l'a. segnala anche il periodo trascorso sulla sede episcopale di Brescia (1632-39), vacante per la morte di Raimondo Bianchi da Velate, per la quale risulta scarsa la documentazione, che in effetti concerne solo l'amministrazione della mensa, un'indulgenza alla disciplina dei Ss. Faustino e Giovita (1635) e i nomi di alcuni suoi collaboratori.

Silvestro da Siena, francescano

46. CANOBBIO ELISABETTA, *Silvestro da Siena*, DBI, 92, 2018, (<https://www.treccani.it/enciclopedia/silvestro-da-siena> (Dizionario-Biografico)).
 Osservante francescano di origini senesi, su sollecitazione di Bernardino da Siena svolse attività di predicazione in Italia settentrionale operando in due occasioni anche a Brescia: nel febbraio del 1438 contro le fazioni e altre attività giudicate immorali, e tra la fine del 1443 o i primi dell'anno successivo.

Stella Bartolomeo, sacerdote

47. ALONGE GUILLAUME, *Stella, Bartolomeo*, DBI, 94, 2019, 174-176.
Nato a Brescia (1488), collaboratore a Roma di Ettore Vernazza nelle iniziative dell'oratorio del Divino Amore, dopo l'ordinazione sacerdotale rientrò nella città natale (1520) riorganizzando l'ospedale degli Incurabili, che diresse fino al 1538. Tornò poi a Roma al seguito del card. Pole frequentando i circoli valdesiani e spegnendosi a Dillingen nel 1554.

Tamburini Pietro, sacerdote giansenista

48. NEGRUZZO SIMONA, *Tamburini, Pietro*, DBI, 94, 2019, 782-785.
Nato a Brescia nel 1737, docente dopo l'ordinazione sacerdotale di metafisica e teologia nel locale seminario, dal quale fu allontanato per le sue posizioni gianseniste, fu segretario del sinodo di Pistoia e rettore dell'Università di Pavia (1790), carica da cui fu rimosso nel 1794 su richiesta dei presuli lombardi ma che tornò a ricoprire due anni più tardi con l'arrivo dei francesi, grazie ai quali divenne infine rettore del Collegio nazionale fino alla morte (1827).

Tipografie e tipografi

[v. anche il n. 14]

49. COMBONI ANDREA, *Note sulla fortuna di una miscellanea di filologia umanistica (Brescia 1496)*, in *Scrittura di testi*, 53-65.
L'a. descrive una miscellanea edita da Bernardino Misinta nel 1496 per conto dello stampatore Angelo Britannico, la quale attesta l'intensa attività condotta anche a livello locale e provinciale dalla filologia umanistica in quel torno di anni. Segnala inoltre la fortuna dell'opera, che conobbe ristampe successive a Venezia e a Parigi.

Verzeri Teresa Eustochio, religiosa

50. COZZO PAOLO, *Teresa Eustochio Verzeri (Ignazia), santa*, DBI, 95, 2019, 392-394.
Nata a Bergamo (1801), entrò nel 1831 tra le Figlie del Sacro Cuore di Gesù, congregazione della quale ottenne nel 1840 l'approvazione delle costituzioni da parte di Gregorio XVI grazie all'intercessione di Angelo Mai. Fu scelta come superiora dell'istituzione dal vescovo bresciano Carlo Domenico Ferrari e in tale veste trasferì nel 1843 la sede generalizia nel convento bresciano di S. Afra, diffondendo l'ordine con le case di Rovereto, Riva del Garda, Piacenza, Recanati e Roma prima di morire nel 1852.

Indice

G. ARCHETTI, <i>Premessa</i>	pag. 5
------------------------------------	--------

STUDI E RICERCHE

G. ARCHETTI, <i>Pane e storia: percorsi alimentari, religiosi e culturali</i>	» 9
S. GAVINELLI, <i>Il pragmaticum e i diplomi longobardi del monastero di San Salvatore - Santa Giulia di Brescia</i>	» 85
M. MARROCCHI, <i>Il breve de curtibus et terris di Santa Giulia e la diffusione dei libri liturgici</i>	» 119
F. STROPPA, <i>L'immagine di Benedetto nella tradizione iconografica</i>	» 129
C. COLOMBO, <i>Itinerari sibillini in Santa Giulia di Brescia</i>	» 165
L. DEL BONO, <i>L'ospedale di Santa Giulia: carità e accoglienza</i>	» 187
O. FRANZONI, <i>Testamenti di francescani camuni in noviziato a Bassano</i>	» 215
M. LUI, <i>Giovanni Battista Tosio e la chiesa di Asola nel XVII secolo</i>	» 223
M. TREBESCHI, <i>L'Archivio parrocchiale di Lovere</i>	» 249
F. PELOSO, <i>Maria "Salus Populi Romani". Storia e memoria liturgica di una devozione</i>	» 275

NOTE E DISCUSSIONI

G. ARCHETTI, <i>Un futuro per l'oratorio di Calino nel 70° di fondazione</i>	» 293
F. ZEZIOLA, <i>Per non dimenticare la tragedia del Gleno (1923-2023)</i>	» 359
G.B. RE, <i>Sant'Agostino e la secolarizzazione della società</i>	» 377

SEGNALAZIONI BIBLIOGRAFICHE

R. BELLINI, <i>Schede bibliografiche su Brescia e la sua diocesi</i>	» 385
--	-------

