

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 dome, set against a background of a city wall. The text "UNIVERSITAS BRISTOL" is inscribed around the top half of the circle, and "CONSTANTINOPOLIS" is inscribed around the bottom half. The year "1827" is at the bottom center.

Memorie storiche della diocesi di Brescia



Studium
edizioni

BRIXIA SACRA

EDITA DALL'ASSOCIAZIONE PER LA STORIA DELLA CHIESA BRESCIANA

Via Gabriele Rosa, 30 - 25121 Brescia
tel. +39 030 3722314 - www.brixiasacra.it - info@brixiasacra.it

Terza serie | Anno XXIX, N. 1-4 | Gennaio-Dicembre 2024

Direttore

MARIO TREBESCHI

Vice direttore e redattore

GABRIELE ARCHETTI

Direttore responsabile

GABRIELE FILIPPINI

Comitato d'onore

GIOVANNI BATTISTA RE, AGOSTINO MARCHETTO
MARIO ENRICO DELPINI, ENRICO DAL COVOLO, LUCIANO MONARI
PIERANTONIO TREMOLADA, 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, LUCIA SIGNORI
FRANCESCA STROPPA, MARIO TREBESCHI, ENZO TURRICENI

Comitato scientifico

CESARE ALZATI, GABRIELE ARCHETTI, CLAUDIO AZZARA, EZIO BARBIERI
XAVIER BARRAL I ALTET, MASSIMILIANO BASSETTI, IVAN BODROŽIĆ
MASSIMO DE PAOLI, SIMONA GAVINELLI, ARNALDO MARCONE
DANIELE MONTANARI, GIUSEPPE MOTTA, MICHEL-YVES PERRIN
MARCELLO ROTILI, FRANCESCA STROPPA, ANDREA TILATTI, VASYA VELINOVA

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

© 2024 by Associazione per la storia della Chiesa bresciana, Brescia - ISSN 0392-1158
© 2024 by Edizioni Studium, Roma - ISBN 978-88-382-5533-5

Realizzazione: Orione. Cultura, lavoro e comunicazione, Brescia

BRIXIA SACRA
MEMORIE STORICHE DELLA DIOCESI DI BRESCIA

CONVOCAZIONE ASSEMBLEA GENERALE

L'Assemblea generale dell'Associazione per la storia della Chiesa bresciana è convocata sabato 12 aprile 2025, alle ore 10.00, presso l'Archivio storico diocesano di Brescia, sala Mons. Masetti Zannini (via Gabriele Rosa 30, Brescia), per gli adempimenti istituzionali di rito, con il seguente ordine del giorno:

- ore 10.00: Relazione del Presidente dell'Associazione e del Direttore della Rivista
- ore 10.20: Comunicazione del Revisore dei conti sullo stato economico
- ore 10.30: Comunicazione sul trasferimento della sede legale dell'Associazione all'Archivio storico diocesano di Brescia
- ore 10.45: Discussione, proposte di ricerca e rinnovo degli organi associativi
- ore 11.30: Adesioni all'Associazione e abbonamento alla rivista «Brixia sacra»
- ore 11.45: Varie ed eventuali

Il rinnovo dell'adesione all'Associazione per la storia della Chiesa bresciana comprende l'abbonamento alla rivista «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia»; la quota associativa annuale resta ferma a € 50,00 all'anno; per il socio sostenitore la somma è da € 100,00 in su. Tale importo si può versare tramite

Conto corrente postale nr. 18922252
Bonifico bancario IBAN 66 P 05387 11238 000042713672

intestati a
ASSOCIAZIONE PER LA STORIA DELLA CHIESA BRESCIANA
Via Gabriele Rosa, 30 - 20121 Brescia
tel. +39 030 3722314 - www.brixiasacra.it - info@brixiasacra.it

Premessa

Avviata nel 1910 dal giovane Paolo Guerrini (1880-1960), da poco incaricato come archivista e procancelliere della Curia diocesana, il periodico *Brixia Sacra* ha fatto importanti progressi dall'ultimo rinnovamento editoriale del 1996, rispetto al "Bollettino bimestrale di studi e documenti per la Storia ecclesiastica bresciana" dei primordi. Quasi trent'anni di attività che, sommati al secolo precedente, rendono la rivista una delle esperienze storiografiche più significative e longeve di studi storico-diocesani del Novecento e del nuovo millennio della Chiesa italiana e non solo. Una secolare operosità che ha conosciuto, inevitabilmente, stagioni e forze differenti.

La fase "eroica", la prima, degli inizi sulle ceneri o, meglio, ispirata dai migliori stimoli intellettuali del modernismo – quelli del recupero della storia e del metodo critico-filologico –, è durata un quindicennio, dal 1910 al 1925, tra progetti di ricerca e criticità economiche. La lunga fase successiva, dal 1930 al 1964, si è inaugurata con la denominazione di «Memorie storiche della diocesi di Brescia»; un titolo che faceva tesoro dell'esperienza organizzativa precedente e accoglieva le istanze monografiche finalizzate all'esame di tematiche di più largo respiro. Questo periodo coincise con la maturità di mons. Guerrini, con la sua energica direzione e l'infaticabile lavoro, documentati dalla straordinaria produzione, in seguito ristampata. Con la sua scomparsa nel 1960, un rinnovato comitato editoriale ne raccolse la pesante e impegnativa eredità, chiara sin dal titolo dato al periodico poco dopo di «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», unendo le due stagioni precedenti. Le alterne vicende della pubblicazione della "nuova serie", dal 1965 al 1990, hanno visto la collaborazione di affermati storici, il tentativo di nuove strade e, specie negli ultimi anni, il crescente spazio a saggi e contributi di iconologia, storia dell'arte sacra e architettura religiosa.

Alla breve interruzione delle pubblicazioni nel 1990 ha posto fine l'istituzione dell'Associazione per la storia della Chiesa bresciana che, dal 1996 a oggi, si è fatta carico della "terza serie" di «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia». Un nuovo consiglio direttivo e un comitato di re-

dazione ne hanno curato il rilancio, avviando progetti di grande respiro – come l’edizione della visita apostolica di san Carlo, gli studi sull’abbazia di Leno o sul monastero di Rodengo, l’edizione digitale in internet di tutte le annate e l’avvio della collana dei “Quaderni di Brixia sacra” – che hanno proiettato la rivista oltre l’ambito diocesano e regionale, quale pubblicazione scientifica nazionale e internazionale. Discreta, ma sempre propositiva, è stata l’azione di mons. Antonio Masetti Zannini che, quale direttore dell’Archivio vescovile – pur non assumendo mai il ruolo che fu di Guerrini –, ha sostenuto e incoraggiato le iniziative editoriali, provvedendovi di persona quando serviva. In occasione, poi, della visita di Benedetto XVI a Brescia per l’inaugurazione della sede dell’Istituto Paolo VI l’8 novembre 2009, l’Associazione ha dedicato al pontefice l’intera annata con un’edizione speciale, che il presidente don Giovanni Donni ha consegnato nelle mani del Papa.

Dal rilancio del 1996, patrocinato da mons. Bruno Foresti, è trascorso quasi un trentennio e il bisogno di ripensare le attività editoriali, il contributo della storia e le vicende della Chiesa locale in quelle della Chiesa universale sono interrogativi dal significato non effimero. Riflettere su questi aspetti, infatti, insieme all’adeguamento editoriale, è immaginare la ripresa degli impegni di ricerca, di studio e di servizio verso le realtà diocesane, sperimentando anche forme alternative di comunicazione se ve ne fosse bisogno. Scriverlo ora, quando la storia sembra aver smarrito il suo senso orientativo delle vicende umana, quando il dialogo tra passato e presente è interrotto dal prevalere della fattualità del fluire fugace dei dati sugli accadimenti, quando la mancanza di profondità nella comprensione dei fenomeni e delle cose si traduce nell’incapacità di leggere gli eventi nella loro stratigrafia, in questo scenario generale tornare ai motivi fondativi da cui è partita *Brixia Sacra* rappresenta l’unica via sicura per proseguire.

Questo è l’impegno che ci aspetta. Questa la riflessione in un momento di svolta. Questi i sentimenti che fanno riflettere sull’attualità, sempre attingendo alle scaturigini del proprio passato, le sole che sgorgano dalla comune tradizione.

Per questo, nel presente numero, si alternano voci su questioni che spaziano con larghezza cronologica e prospettica, unendo, secondo lo stile del periodico, contributi di storici di professione con quelle di giovani e di altri di sperimentata abilità analitica. Il volume si apre con la ripresa di un saggio sulla prima evangelizzazione alpina, rivisto dalla compianta Gabriella Amiotti, che in questo modo ricordiamo anche per la vicinanza alla rivista. Il denso contributo sul monastero femminile di Santa Giulia, invece, mette in luce le novità che negli ultimi decenni sono emerse sul cenobio

di fondazione longobarda, con particolare riguardo alle sue trasformazioni edilizie, architettoniche, artistiche e funzionali; aspetti che vanno tenuti strettamente legati per una comprensione della vicenda millenaria della potente abbazia benedettina e del suo adattamento in spazio espositivo e museale cittadino.

Una robusta e cospicua sezione è quella dedicata all'assistenza e alle sue istituzioni in età medievale e moderna, dalla pluralità di enti ecclesiastici dediti all'accoglienza alla loro concentrazione sotto l'egida pubblica. L'attenzione viene riservata soprattutto sull'*hospitale Maius* di Brescia, dalla sua creazione a metà del XV secolo sino alla progettualità che ha visto la mancata creazione del quarto braccio della "crociera" dell'ospedale Maggiore. Si tratta di una pagina di mirabile rilevanza storica di carità civica e cristiana, i cui epigoni continuano in forme del tutto peculiari nella professionalità degli Spedali Civili di Brescia. Ripercorrere queste vicende e le storie di uomini e donne – si pensi all'ospitalità assicurata per secoli dalle monache giuliane, di cui pure si parla nel testo – rappresenta una pagina evangelica che ha ancora molto da dire, anche ai moderni piani di gestione della sanità pubblica, perché il modello ospedaliero per tutti con una pluralità di servizi è nato con la Chiesa. Per altro verso, il saggio sulla cappella di San Bernardino di Asola, compulsando un minuscolo mannello di documenti quattrocenteschi, presenta uno spaccato nel quale si riflettono devozione e preoccupazioni ecclesiastiche. Il ricordo dei provvedimenti episcopali di Domenico de Dominicis restituisce frammenti di una stagione formatrice intrisa di intense tensioni spirituali.

La rubrica delle "note e discussioni" accoglie il progetto culturale delle diocesi di Bergamo e Brescia "Donne sante e sante donne. Il prendersi cura di una società che cambia", uno dei contributi compresi nel ricco dossier di eventi celebrativi di "Bergamo - Brescia capitale italiana della cultura 2023". Si presentano, in particolare, alcune figure che tra Otto e Novecento hanno segnato le vicende ecclesiastiche delle due diocesi con la loro testimonianza cristiana e originalità nell'interpretare il vangelo nella vita. È il caso di Bartolomea Capitanio († 1833) e Vincenza Gerosa († 1847), instancabili operatrici di misericordia sulle sponde del lago d'Iseo; di Maria Crocifissa di Rosa († 1855) fondatrice delle Ancelle della carità e di don Arcangelo Tadini, a cui si deve la nascita a Botticino delle Suore operaie della santa casa di Nazareth; di Teresa Eustocchio Verzeri († 1852) che, insieme al canonico Giuseppe Benaglio, ha voluto a Bergamo la congregazione femminile delle Figlie del Sacro Cuore; delle nobili sorelle Elisabetta († 1919) e Maddalena Girelli († 1923) che hanno ripristinato l'antica Compagnia di sant'Orsola

e, infine, di Elisa Baldo († 1926) che, accompagnata da Giovanni Battista Piamarta – di cui pure si offre uno spaccato della singolarità del metodo educativo – istituì a Gavardo la Congregazione delle umili serve del Signore.

La sezione trova il suo inquadramento in due brevi interventi sulla santità delle donne e la novità nella Chiesa della grande fioritura nel XIX secolo di congregazioni religiose femminili. Forme e contenitori nuovi per istanze e attese religiose antiche. L'impegno abbraccia le più svariate espressioni di carità e beneficenza sollecitate dal contesto sociale: cura dei malati, assistenza ai bisognosi, accoglienza dell'infanzia abbandonata, educazione giovanile, sostegno ai poveri, avviamento al lavoro, ecc. Per altro verso, dal punto di vista delle risposte della Chiesa alle trasformazioni del mondo moderno si pubblicano due contributi che, sia pure in modo diverso, sono una risposta a tali problemi. Il primo riguarda l'ultimo testo messo all'Indice dalle autorità ecclesiastiche nel 1961, pur avendo avuto l'imprimatur diocesano, ossia la *Vie de Jésus* dell'esegeta biblico e scrittore francese Jean Steinmann; il secondo offre la rilettura dell'evento conciliare del Vaticano II, definito "magno sinodo", oltre la semplicistica contrapposizione tra tendenze progressiste o conservatrici dei Padri e soprattutto delle sbrigative interpretazioni ideologiche date a questo appuntamento in cui storia e tradizione hanno incontrato l'attualità.

Due altre brevi note mettono in luce la storia dell'isola del Garda, divenuta luogo elettivo per il Benaco in età risorgimentale e postunitaria, grazie anche a figure come Anna Maria de Ferrari in Borghese, ai rapporti con Gabriele D'Annunzio e al contributo della fotografia. Compulsando l'archivio della famiglia Spiazzi-Carini, si presenta poi l'opera del critico Luciano Spiazzi (1930-1988), le sue relazioni con la città e con gli artisti bresciani. Le "schede bibliografiche", infine, come di consueto completano il volume, offrendo una cospicua mole informativa su studi e ricerche storiche relative alla Chiesa diocesana.

Studi e ricerche



La diffusione del cristianesimo nell'impero romano

Il cristianesimo si diffuse con grande rapidità nell'impero romano (Lattanzio parla di 25 anni dalla resurrezione all'inizio del regno di Nerone), l'ecumene, il mondo di allora, che comprendeva l'intero bacino del Mediterraneo con l'Africa del Nord e l'Asia Minore fino all'Eufrate e si spingeva nell'Europa dalla Spagna alle frontiere del Reno e del Danubio e alla stessa Inghilterra centro-meridionale¹. Era un mondo "globalizzato", in cui una amplissima e ben organizzata rete stradale facilitava le comunicazioni: la diffusione rapida, fra il 48/49 e il 54, sotto Claudio, della predicazione di Paolo in Asia Minore, che partì proprio dalle regioni più impervie dell'interno scarsamente ellenizzate, fu resa possibile dalla via Sebaste, che collegava le colonie augustee e claudicane. È difficile quantificare in numeri le conversioni che dettero origine a fiorenti chiese cristiane: Antiochia di Pisidia, Iconio e Listri in Licaonia, Derbe e, più tardi sulla costa, la greca Efeso capitale della provincia d'Asia.

¹ Si pubblica qui, con piccolissimi ritocchi redazionali, l'intervento letto al convegno di studio su *Pievi e parrocchie in Valle Camonica tra medioevo e riforma cattolica*, svoltosi presso l'eremo dei Santi Pietro e Paolo di Bienno il 6 ottobre 2007, iniziativa promossa dalla Fondazione Camunitas, a cui sono intervenuti Giuseppe Camadini, Gianfranco Maio-
lini, Xenio Toscani, Marta Sordi, Gabriele Archetti, Costanzo Cargnoni, Oliviero Franzoni e Gianfranco Martinenghi Rossetti, i cui interventi sono poi apparsi nel volume *Pievi e parrocchie in Valle Camonica tra medioevo e riforma cattolica*, a cura di O. Franzoni, Brescia-Breno 2014, pp. 21-28. Si ringrazia, ricordandola in questa sede, la gentile e cara collega prof.ssa Gabriella Amiotti che si era fatta carico di rivedere il breve saggio, di concerto con l'Autrice, prima della scomparsa. Per un qualche rimando bibliografico al tema, cfr. M. SORDI, *I cristiani e l'impero romano*, Milano 2004; A. VALVO, *La più antica testimonianza epigrafica nella Val Canonica*, «Aevum», 65 (1991), pp. 211-220; *I martiri della Val di Non e la reazione pagana alla fine del IV secolo*, Atti del convegno (Trento, 27-28 marzo 1984), a cura di A. Quacquarelli, I. Rogger, Bologna 1985; G. ARCHETTI, *Chiese battesimali, pievi e parrocchie. Organizzazione ecclesiastica e cura delle anime nel Medioevo*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, V, 4 (2000), pp. 3-42; IDEM, *La fede e l'aratro. Pievi e cura delle anime nel medioevo in Franciacorta*, in *Pievi della montagna lombarda*, a cura di O. Franzoni, Brescia-Breno 2006, pp. 233-275.

La difficoltà di questa “quantificazione” deriva dall’assenza nei primi secoli, qui come in Italia, in Grecia e in Occidente, di epigrafi sicuramente cristiane: assenza pienamente comprensibile, perché, dal 35 d.C., in seguito ad un senato consulto nato dal rifiuto del senato di una maldestra ma ben intenzionata proposta di Tiberio (Tertulliano *Apologeticum* V, 2), il cristianesimo era, formalmente, *religio illicita* e poteva essere perseguito. Come avvenne la sua diffusione? Gli *Atti degli Apostoli* e le lettere apostoliche permettono di seguire l’espansione della predicazione cristiana, in Asia Minore, Grecia, Macedonia, forse in Illiria e in Spagna, soprattutto, a Roma.

Quale fu la linea seguita da questa predicazione che in Giudea provocò subito migliaia di conversioni e portò anche all’adesioni di gruppi notevoli nelle città pagane? Dagli *Atti* risulta una diversità fra gli argomenti usati da Paolo con gli ebrei e i timorati di Dio e con i pagani. Con gli ebrei la linea seguita da Paolo, come quella di Stefano nel suo ultimo discorso parte dalla storia giudaica e dalle grandi profezie che avevano preannunciato il Cristo (per esempio il discorso di Antiochia di Pisidia); con i pagani Paolo parla, invece, dell’azione di Dio nel cosmo, del Dio sconosciuto creatore e ordinatore del mondo, della successione delle stagioni e conclude con Cristo morto e risorto: così il discorso di Listri in Licaonia e quello più elaborato di Atene nell’Areopago. Ci sono, poi, le conversioni individuali, come quella dell’eunuco etiope, per opera dell’apostolo Filippo, quella del centurione romano Cornelio, per opera di Pietro, quella del proconsole romano di Cipro Sergio Paolo per opera di Paolo; se per l’etiope che era un proselita basta la spiegazione delle profezie che egli già conosce, per i due romani interviene il miracolo: come del resto per Paolo cittadino romano dalla nascita, ma ebreo per osservanza farisaica e persecutore, sulla via di Damasco.

Delle conversioni individuali, numerose nei secoli successivi, conosciamo solo occasionalmente i motivi: per il palestinese e pagano Giustino martire, condannato a Roma dopo la metà del II secolo e autore, tra l’altro, di due apologie, sappiamo che fu preparato al cristianesimo dalla filosofia stoica e platonica e dalla conoscenza, ormai diffusa anche fra i pagani, delle grandi profezie oltre che dall’incontro decisivo con un saggio cristiano; di Agostino, che era figlio di una cristiana e viveva nel IV secolo nell’impero romano cristiano, sappiamo che la lettura dell’*Ortensio* di Cicerone ebbe su di lui una prima influenza nella giovinezza, ma che giunse al cristianesimo molto dopo, passando per la filosofia platonica e il manicheismo, solo a Milano, dove era giunto come retore imperiale e quando venne a contatto con Ambrogio e parlò con Simpliciano. Per Tertulliano, alla fine del II secolo, fu l’esempio dei martiri che egli dice “seme dei cristiani”; per molti fu l’impegno morale

dei cristiani e la dignità che la nuova religione dava alla persona umana (così per il senatore romano Apollonio verso la fine del II secolo).

Per la diffusione del cristianesimo nelle varie regioni dell'impero e nei diversi ceti sociali, dopo la fine degli *Atti degli Apostoli*, che ci portano alla prima parte del regno di Nerone, abbiamo fonti pagane e, tra quelle cristiane, lettere di vescovi (Clemente romano alla fine del I secolo, Ignazio di Antiochia all'inizio del II, e poi Cipriano di Cartagine e Dionigi di Alessandria nel III) e resoconti dei processi di martiri (nella forma della lettera, della *passio*, degli atti processuali) che cominciano però solo dopo la metà del II secolo, col processo di Policarpo vescovo di Smirne. Passerò brevemente in rassegna queste fonti: per il I secolo abbiamo il resoconto di Tacito (*Annales* XV, 44), sull'esecuzione durante i giochi organizzati da Nerone di una *multitudo ingens*, dei cristiani di Roma, accusati ingiustamente dell'incendio del 64 e invisibili al volgo per i loro presunti *flagitia*. La lettera di Clemente romano ai Corinzi conferma, senza nominare l'incendio, l'atroce massacro: nel 64, ma in momenti diversi, furono uccisi Paolo e Pietro. Nel 96 Domiziano mise a morte a Roma con l'accusa di ateismo e costumi giudaici, alcuni cristiani dell'aristocrazia, Acilio Glabrione e Flavio Clemente, cugino dell'imperatore, come racconta Dione Cassio (*Historia Romana* LXVII, 14).

Con gli inizi del II secolo, nel 112-113 abbiamo con Traiano, il primo documento ufficiale sui cristiani: Plinio il Giovane, governatore della Bitinia sul Mar Nero, informa l'imperatore (*Epistula* X, 96), della larga diffusione del cristianesimo nella sua provincia, nelle città e nelle campagne in tutti i ceti sociali, e delle accuse a lui presentate. Nei processi condotti, dichiara di non aver trovato nei cristiani nessuna colpa, salvo quella di una "superstizione illecita", per la quale è costretto ad applicare la pena di morte (i cristiani rifiutano il culto degli dèi e dell'imperatore e onorano Cristo come Dio). Plinio teme il dilagare delle accuse, anche anonime, e chiede istruzioni a Traiano. L'imperatore risponde (*Epistula* X, 97) che i cristiani devono essere processati e condannati solo in base ad accuse non anonime e non devono essere ricercati. A loro deve essere richiesto come prova solo il culto agli dèi.

Conquirendi non sunt diventa da questo momento la linea caratteristica delle persecuzioni contro i cristiani: lo stato non vuole cercarli e li esorta, in un certo senso, a non lasciarsi trovare. È costretto, però, a intervenire quando ci sono accuse private, cedendo alle ostilità dell'opinione pubblica. Adriano conferma con un rescritto al proconsole d'Asia Minucio Fondano, la linea di Traiano e aggiunge pene per i falsi accusatori; Antonino Pio risponde allo stesso modo a richieste di ricerca d'ufficio, provenienti dall'Asia e dalla Gre-

cia. Il *conquirendi non sunt* non soddisfa in realtà né i cristiani, che possono essere messi a morte, per accuse nate da risentimenti privati, né i pagani fanatici, che in nome della *pax deorum* chiedono la ricerca d'ufficio.

Nascono le prime “apologie” rivolte dai cristiani agli imperatori per convincerli della lealtà dei cristiani verso l'impero e della validità del cristianesimo: le più celebri a noi giunte integralmente sono le due apologie di Giustino martire. Una svolta si verifica sotto Marco Aurelio, a causa, io credo, del diffondersi dalla Frigia di una nuova eresia cristiana, il montanismo, antiromano e antisociale, che cerca il martirio con provocazioni contro le statue e i templi degli dei. Marco Aurelio vede in essa un pericolo per l'ordine pubblico e cerca di aggirare il *conquirendi non sunt* di Traiano, senza peraltro abolirlo, estendendo la ricerca d'ufficio ai sacrilegi ai quali il popolo assimilava i cristiani. I cristiani furono così ricercati dallo stato in Asia Minore, in Grecia, in Gallia, come rivelano le apologie di Melitone di Sardi e di Atenagora di Atene e la persecuzione dei cristiani di Lione nel 177, a noi nota da una lettera di una chiesa lionese a quella della vicina Vienna (Vienne, in Gallia). Le apologie chiarirono però l'equivoco, rivelando che il cristianesimo della grande chiesa condannava il montanismo: il “discorso vero” di Celso, portavoce di Marco Aurelio nel 178, risponde in un certo senso alle apologie e sembra preannunciare pur nelle accuse al cristianesimo, un informale concordato. In effetti dopo Marco Aurelio, i cristiani escono dalla semiclandestinità a cui Traiano li aveva incoraggiati e la Chiesa rivendica la proprietà dei luoghi di culto, di riunione e di sepoltura, che prima erano al riparo della proprietà privata.

Con i Severi nei primi decenni del III secolo il riconoscimento automatico dei *collegia religionis causa*, cioè delle associazioni a carattere religioso, indipendentemente dalla divinità venerata, voluto da Settimio Severo, rappresenta un primo riconoscimento di fatto della Chiesa. Persecuzioni locali sono ancora possibili, sulla base di accuse private e delle tendenze dei singoli governatori, come quelle che avvengono nell'Africa del Nord a noi note dalla *Passio* di Perpetua e Felicità – tra i testi più commoventi dell'antichità cristiana – e quella in Egitto, dove però la scuola catechetica di Alessandria, la prima università cristiana, con Panteno, Clemente, Origene, attira la stima di molti pagani: sotto Caracalla, un governatore d'Arabia, chiede di avere presso di sé Origene e sotto Alessandro Severo, la madre stessa dell'imperatore, Mamaea si ferma ad Alessandria per ascoltarne le lezioni. Il favore imperiale verso il cristianesimo culmina con Filippo l'Arabo che nel 248 celebrò solennemente il millenario di Roma, ma che non poté evitare, pur essendo forse il primo imperatore cristiano, il

linciaggio ad Alessandria di molti cristiani da parte di una popolazione fanatica ostile alla tolleranza imperiale.

La reazione di Decio che impone il sacrificio a tutto l'impero, capovolgendo il rescritto di Traiano che chiedeva questo ai soli cristiani denunciati e che affidò il compito a commissioni che dovevano attestare con certificati (i libelli) l'avvenuto sacrificio, ebbe un certo successo, dove la popolazione locale, ostile ai cristiani, contribuiva alla loro ricerca, provocando molte apostasie. Non ebbe invece successo a Roma, dove, dopo l'uccisione voluta da Decio, di papa Fabiano, la persecuzione cessò di fatto nonostante la presenza dell'imperatore. Subito dopo la morte di Decio gli apostati cercarono di rientrare in massa nella Chiesa dando origine alla penosa questione dei *lapsi* e a notevoli divisioni. La persecuzione di Decio ebbe però come effetto una rinnovata vitalità della fede dei cristiani, che umiliati dalle precedenti cadute, si trovarono preparati nel 257 ad un nuovo e più grave attacco dello stato: la persecuzione di Valeriano con gli editti del 257-259 cercò di colpire per la prima volta la Chiesa in tutto l'impero non secondo il vecchio senato consulto ma con una disposizione specifica contro i vescovi, i sacerdoti, i diaconi, ormai ben conosciuti nella loro organizzazione gerarchica e i laici cristiani delle classi dirigenti, senatori e cavalieri e con la confisca dei luoghi di culto, di riunione e sepoltura.

Per questo Gallieno, quando nel 260 dopo la cattura del padre da parte dei persiani, volle porre fine alla persecuzione che non aveva mai voluta, emise il primo editto di tolleranza (noi abbiamo solo il rescritto del 262 a Dionigi vescovo di Alessandria con la restituzione dei beni confiscati) e riconobbe la liceità del cristianesimo. L'editto di Gallieno assicurò per 40 anni la pace alla Chiesa finché Diocleziano, desideroso di restaurare la *pax deorum*, decise, prima, nel 297, l'epurazione dell'esercito e della corte e dette origine nel 303, con i suoi editti, alla grande persecuzione a cui posero fine in Gallia e in Britannia nel 306 Costanzo Cloro, in Italia Massenzio, in Oriente nel 311 Galerio e, definitivamente con il cosiddetto editto di Milano del 313, Costantino che non parlava ormai più di tolleranza ma di libertà religiosa *christianis et omnibus* e che preannunciava il riconoscimento del cristianesimo come religione di stato con Teodosio.

Nonostante la cristianizzazione dell'impero sotto Costantino e i suoi successori (escluso Giuliano), in Occidente il cristianesimo appare diffuso soprattutto nelle città, mentre il paganesimo continua a sopravvivere indisturbato nelle campagne: di qui il nome di pagani, abitanti dei *pagi*, cioè dei villaggi e distretti rustici che indica i seguaci dell'antica religione. Questo

vale, soprattutto, per i distretti alpini in cui la stessa romanizzazione era arrivata tardi: la sottomissione è dell'epoca di Augusto e viene celebrata nel 5 a.C. nel *tropaeum Alpium* di Laturbie di cui ci è giunta l'iscrizione e il testo di Plinio il Vecchio (*Naturalis historia* III, 20, 138-39): «Fra i primi dei popoli sottomessi, circa una quarantina, sono i Trumplini, Camuni, Venostes». Le attestazioni del cristianesimo presso i camuni non sono più antiche del V secolo d.C.: si tratta di un'iscrizione funeraria presso la pieve di San Siro sulla strada che si stacca da Capo di Ponte verso Cemmo, pubblicata da Alfredo Valvo (*Aevum* 65, 1991, p. 211); contiene i nomi di un *Iustus*, di un *Sentius*, di un *Secundinus* e il disegno di un albero o pianta di vite a tre braccia che potrebbe rappresentare il cosiddetto albero della vita (ivi, p. 213, n. 8). Valvo propende come data per il VI o VII secolo, ma non esclude il V e così altri autori.

Per la fine del IV secolo abbiamo una conferma letteraria contemporanea per l'arrivo del cristianesimo in una delle valli alpine, la val di Non: essa proviene da due lettere di Vigilio, vescovo di Trento a Simpliciano, vescovo di Milano, nel 397 e a Giovanni Crisostomo, vescovo di Costantinopoli, nel 398. Le lettere parlano del martirio, avvenuto durante una cerimonia pagana della purificazione dei campi (*lustratio*), il 29 maggio del 397, di Sisinio, Martirio e Alessandro, originari della Cappadocia, che avevano portato per la prima volta presso gli anauni il nome stesso del Dio cristiano ancora ignoto e avevano costruito a loro spese la prima Chiesa.

Un monastero femminile nell'alto medioevo: San Salvatore-Santa Giulia di Brescia

Il sito nazionale *I Longobardi in Italia. I luoghi del potere (568-774 d.C.)* entra a far parte della lista del patrimonio mondiale dell'umanità nel 2011¹, dopo un percorso iniziato nel 2006 e conclusosi cinque anni dopo, rafforzando il progetto con l'unione di due macroaree relative alla *Langobardia maior*, nel Settentrione della penisola, e alla *minor*, nel Meridione. Ciò ha corroborato la candidatura, caratterizzandola come seriale sul territorio italiano, omogenea e formata da sette tessere: al Nord il tempietto del monastero di Santa Maria in Valle di Cividale del Friuli² (Ud), con il complesso episcopale e l'area della gastaldaga; il cenobio di San Salvatore-Santa Giulia a Brescia, ora Museo di Santa Giulia, insieme al parco archeologico del *Capitolium*; e il *castrum* di Castelseprio (Va) con la chiesa di Santa Maria *foris portas* e il monastero di Torba (Va); al Centro il tempietto di Campello sul Clitunno (Pg) e la basilica di San Salvatore di Spoleto (Pg); al Sud il santuario di San Michele arcangelo a Monte Sant'Angelo (Fg) e la chiesa di Santa Sofia, con l'attiguo chiostro monastico, oggi sede del Museo del Sannio³.

Il sito longobardo è così entrato nella *World Heritage List*, soddisfacendo tre dei dieci criteri stabiliti dall'Unesco, in specifico il secondo, il terzo e il sesto, rappresentando la più alta espressione culturale del popolo longobardo; divenendo un anello di congiunzione tra tarda antichità e medioevo; traendo modelli dalla cultura classica, germanica, bizantina e italica e amalgamandoli nella sua produzione artistica.

I monumenti lombardi sono una parte fondante del sito seriale per l'imponenza delle strutture, per il valore storico-artistico, per i ritrovamenti archeologici e per le fonti che ne documentano la matrice longobarda. Risultano, inoltre, significativi per lo sviluppo, nei secoli successivi, delle architetture

¹ Si veda: <https://whc.unesco.org/en/list/1318/>; <https://www.unesco.it/it/unesco-vicino-a-te/siti-patrimonio-mondiale/i-longobardi-in-italia-i-luoghi-del-potere/>.

² Si veda: <http://www.centrostudilongobardi.it/grimoaldo.html>; i cui atti sono in corso di stampa.

³ Si veda: <https://www.museodelsannio.it/>.

e quali punti di riferimento, nel lungo periodo, delle comunità di appartenenza per gli studi storici, archeologici ed artistici, fino alla contemporaneità. Il monastero di San Salvatore-Santa Giulia⁴ di Brescia (figg. 1, 2), in modo spe-

⁴ Per la storia del cenobio benedettino si vedano gli interventi di Gabriele Archetti [G. ARCHETTI, “*Tempus vindemie*”. Per la storia delle vigne e del vino nell’Europa medievale, Brescia 1998, *passim*; ID., *Per la storia di Santa Giulia nel medioevo: note storiche in margine ad alcune pubblicazioni recenti*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», V, 1-2 (2000), pp. 5-44; ID., *Vita e ambienti del monastero dopo il Mille*, in *San Salvatore - Santa Giulia a Brescia. Il monastero nella storia*, a cura di R. Stradiotti, Milano 2001, pp. 109-132; ID., *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, pp. 69-128; ID., *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. 451-471; 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, *passim*; ID., “*Secundum monasticam disciplinam*”. *San Salvatore 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 2015, pp. 631-680; ID., *Premessa. Appena se ne scorgono le vestigia*, in F. STROPPIA, *Desiderio. La basilica di San Salvatore di Brescia: dal monastero al museo*, Prefazione di M. Rotili, Premessa di G. Archetti, Spoleto 2018, pp. 13-20; ID., *Guardando ai longobardi tra storia e archeologia*, in *Prima e dopo Alboino: sulle tracce dei Longobardi*, Atti del Convegno internazionale di studi (Cimitile, Nola e Santa Maria Capua Vetere, 14-15 giugno 2018), a cura di C. Ebanista, M. Rotili, Napoli 2019, pp. 19-44; ID., *Memorie longobarde nel Chronicon brixianum di Giacomo Malvezzi*, in “*Erat hoc sane mirabile in regno Langobardorum...*”. *Insedimenti montani e rurali nell’Italia longobarda alla luce degli ultimi studi*, Atti del convegno nazionale di studi, Monte Sant’Angelo (Fg), 9-12 ottobre 2014, a cura di F. Pastore, C. Lambert, Salerno 2019, pp. 91-118; ID., *Premessa. La corte di Migliarina tra storia e documenti*, in *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, pp. 5-10; ID., *Il monachesimo nell’Europa altomedievale*, in *Un ponte tra il Mediterraneo e il Nord Europa: la Lombardia nel primo millennio*, Atti del convegno internazionale di studio (Università degli Studi di Milano, 28-29 novembre 2019), a cura di L. Mecella, G. Albini, Milano-Torino 2020, pp. 167-198; *I longobardi in Lombardia*, a cura di G. Archetti, Roma 2022; ID., “*San Salvatore-Santa Giulia di Brescia e la città tra VIII e IX secolo*, in *Città e società cittadine nell’alto medioevo: esempi a confronto*, Atti del convegno internazionale di Salerno (Arcivescovado, Salone degli stemmi, 12-13 gennaio 2023), a cura di A. Di Muro, Salerno 2025, in corso di pubblicazione] e di chi scrive: F. STROPPIA, *Santa Giulia di Brescia. Un percorso sull’iconografia claustrale della martire cartaginese*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», 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 in San Salvatore di Brescia: mobilità di maestranze, di materiali e di idee*, «Hortus artium medievalium», 22 (2016), pp. 265-282; EAD., *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», XXI, 3-4 (2016), pp. 23-90; F. STROPPIA, *Il senso della croce. Forme liturgiche ed espressioni artistiche in Santa Giulia di Brescia*, «Hortus artium medievalium», 23, 1 (2017), pp. 123-139; EAD., *L'immagine di santa Giulia nell'autocoscienza monastica di San Salvatore di Brescia*, in *Fondazioni e rituali funerari delle aristocrazie germaniche nel contesto mediterraneo*, Atti del convegno internazionale di studi (Cimitile - Santa Maria Capua Vetere, 18-19 giugno -2015), a cura di C. Ebanista, M. Rotili, Napoli 2017, pp. 181-206; EAD., *Tra Oriente e Occidente, le sante croci della cattedrale di Brescia*, in *Oriente e Occidente fra tarda antichità e medioevo: popoli e culture dalle steppe al Mediterraneo*, Atti del Convegno internazionale di studi (Cimitile - Santa Maria Capua Vetere, 16-17 giugno 2016), a cura di C. Ebanista, M. Rotili, Napoli 2017, pp. 371-398; EAD., *Desiderio. La basilica di San Salvatore di Brescia*; EAD., *Arte e storia in Santa Maria "extra portam"*, in *Teodolinda. I longobardi all'alba dell'Europa*, Atti del Secondo convegno internazionale di studi del Centro studi longobardi (Monza, Gazzada Schianno, Castelseprio-Torba, Cairate, 2-7 dicembre 2015), a cura di G. Archetti, Spoleto 2018, pp. 619-676; EAD., *Intorno alle reliquie di Santa Giulia in una nota di papa Montini*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», XXIII, 1-4 (2018), pp. 213-244; EAD., *L'oreficeria longobarda tra tradizioni medievali e identità postunitaria*, in *"Erat hoc sane mirabile in regno Langobardorum..."*. *Insedimenti montani e rurali nell'Italia longobarda, alla luce degli ultimi studi*, pp. 63-90; EAD., *La tomba di Ansa tra mito, storiografia e rilancio novecentesco*, in *Domus sapienter staurata. Scritti di storia dell'arte per Marina Rigghetti*, a cura di A.M. D'Achille, A. Iacobini, P.F. Pistilli, Milano 2021, pp. 765-774; EAD., *Il recupero della tradizione longobarda tra Otto e Novecento*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», XXVI, 1-4 (2021), pp. 217-254; EAD., *Il sito Unesco dei longobardi*, in *I longobardi in Lombardia*, a cura di G. Archetti, Roma 2022, pp. 85-91; EAD., *Brescia, l'asse storico monumentale di via dei Musei: San Salvatore-Santa Giulia, archetipo della rinascita culturale tra Otto e Novecento*, «Arte Medievale» XII, (2022), pp. 199-220; EAD., *Iconografia claustrale e spazi liturgici*, «Crkva u svijetu» 58, 1. suppl. (2023), pp. 391-408; EAD., *Materiali tardo antichi, reimpiego e nuova musealizzazione in Santa Giulia di Brescia*, in *Cultura romana e società medievale*, Atti del convegno internazionale di studio (Cimitile, Nola e Santa Maria Capua Vetere, 16-17 settembre 2021), a cura di C. Ebanista, M. Rotili, Napoli 2023, pp. 187-202; EAD., *Cultura artistica nella Brescia altomedievale: da San Salvatore a Santa Giulia*, in *Città e società cittadine nell'altomedioevo: esempi a confronto*, in corso di stampa. In aggiunta si veda M. DE PAOLI, *Strutture architettoniche e restauri in Santa Giulia di Brescia: la cripta di San Salvatore*, «Hortus artium medievalium», 23, 1 (2017), pp. 140-177. Si vedano inoltre gli studi di Panazza e Brogiolo: G. PANAZZA, *La basilica di San Salvatore in Brescia*, «Arte lombarda», V, 2 (1960), pp. 161-186; G. Panazza, *Ricerche in S. Salvatore di Brescia*, in *Beiträge zur Kunstgeschichte und Archäologie des Frühmittelalters*, Akten zum VII. Internationalen Kongreß für Frühmittelalterforschung (Wien, 21-28. September 1958), hrsg. H. Fillitz, Graz 1961, pp. 139-153; ID., *Gli scavi, l'architettura e gli affreschi della chiesa di San Salvatore in Brescia*, in *La chiesa di San Salvatore in Brescia*, Atti dell'ottavo congresso di studi sull'alto medioevo, II, Milano 1962, pp. 5-228; A. PERONI, *La ricomposizione degli stucchi preromanici di S. Salvatore a Brescia*, in *La chiesa di San Salvatore in Brescia*, Atti dell'ottavo congresso di studi sull'alto medioevo, II, Milano 1962, pp. 231-315; *San Salvatore di Brescia. Materiali per un museo*, I, Catalogo della mostra (Brescia, giugno-novembre 1978), Brescia 1978; *San Salvatore di Brescia. Materiali per un museo*, I. Con-



cifico, merita un'attenzione particolare, perché nel corso del tempo assume un valore identitario per la città, dal momento che l'articolata costruzione, fondata dall'ultimo re longobardo nel 753, si sviluppa su un sostrato romano antico e privilegiato, già impiegato per uso religioso in primissima età longobarda, diventando un perno della religiosità e della politica europea nell'alto medioevo, poiché buona parte delle monache provenivano dalla più alta aristocrazia longobarda e franca. Detta peculiarità rimane un segno di distinzione per il corso del tempo nel tardo medioevo, sebbene il monastero riduca la sua centralità nelle dinamiche europee, come pure in piena età moderna.

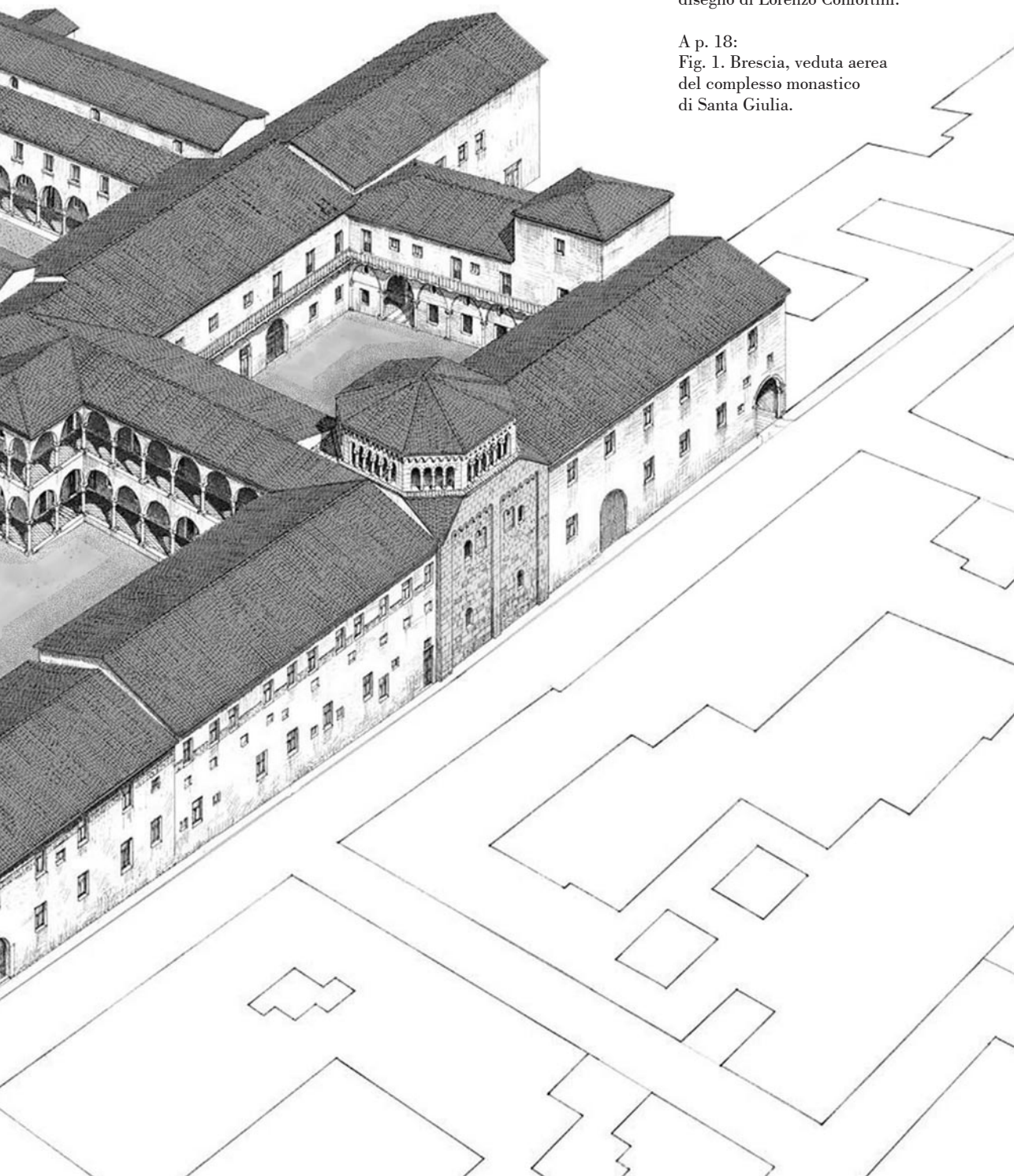
Dal punto di vista della complessità architettonica il cenobio (fig. 3) si presenta come uno dei cantieri più complessi dell'alto medioevo per le numerose trasformazioni dovute agli adeguamenti delle comunità monastiche che, per quasi dieci secoli, hanno vissuto quegli spazi; per il cambio d'uso delle strutture, nel XIX secolo, da monastero a caserma, fino a diventare museo; e per gli scavi e i restauri, a volte invasivi, che ne hanno compro-

tributi per la storia del monastero e proposte per un uso culturale dell'area storica di Santa Giulia, Brescia 1978; G.P. BROGIOLO, *Analisi stratigrafica del San Salvatore di Brescia. Nota preliminare*, «Dai Civici Musei di arte e storia di Brescia. Studi e notizie», 3 (1987), pp. 25-40; ID., *Brescia altomedievale. Urbanistica ed edilizia dal IV al IX secolo*, Mantova 1993, pp. 98-102; ID., *La nuova sequenza architettonica e il problema degli affreschi del San Salvatore di Brescia*, in *L'arte d'Occidente. Temi e metodi. Studi in onore di A.M. Romanini*, a cura di A. Cadei, I, Roma 1999, pp. 25-34; ID., *Brescia. Lesglesia de San Salvatore*, in *Catalunya a l'epoca carolingia. Art i cultura abans del romanic (segles IX i X)*, Catalogo della mostra (Barcelona, Museu nacional d'art de Catalunya, 16 desembre 1999-27 febrer 2000), ed. Jordi Camps, Barcelona 1999, pp. 161-164; S. *Giulia di Brescia: gli scavi dal 1980 al 1982. Reperti preromani, romani e altomedievali*, a cura di G.P. Brogiolo, Firenze 1999; *Il futuro dei longobardi. L'Italia e la costruzione dell'Europa di Carlo Magno. Saggi*, a cura di C. Bertelli, G.P. Brogiolo, Milano 2000; ID., *Gli edifici monastici nelle fasi altomedievali*, in *San Salvatore - Santa Giulia a Brescia. Il monastero nella storia*, pp. 61-70; G.P. BROGIOLO, M. IBSEN, V. GHEROLDI, *Nuovi dati sulla cripta del San Salvatore di Brescia*, in *Monasteri in Europa occidentale (secoli VIII-XI): 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», 16 (2010), pp. 219-242; *Dalla corte regia al monastero di San Salvatore - Santa Giulia di Brescia*, a cura di G.P. Brogiolo, con F. Morandini, Mantova 2014; M. IBSEN, *Magno et optimo tesauo. Intorno a reliquie e altari in San Salvatore di Brescia*, in «*Inquirere veritatem*». Studi in memoria di mons. Antonio Masetti Zanini, a cura di G. Archetti, Brescia 2007, pp. 219-242; *Culto e storia in Santa Giulia*, Atti del convegno (Brescia, 20 ottobre 2000), a cura di G. Andenna, Brescia 2001; *Arte, cultura e religione in Santa Giulia*, a cura di G. Andenna, Brescia 2004; *Società bresciana e sviluppo del romanico*, Atti del convegno di studio (Brescia, 9-10 maggio 2002), a cura di G. Andenna, M. Rossi, Milano 2007, *passim*.



Fig. 2. Brescia, assetto attuale
del complesso giuliano,
disegno di Lorenzo Confortini.

A p. 18:
Fig. 1. Brescia, veduta aerea
del complesso monastico
di Santa Giulia.



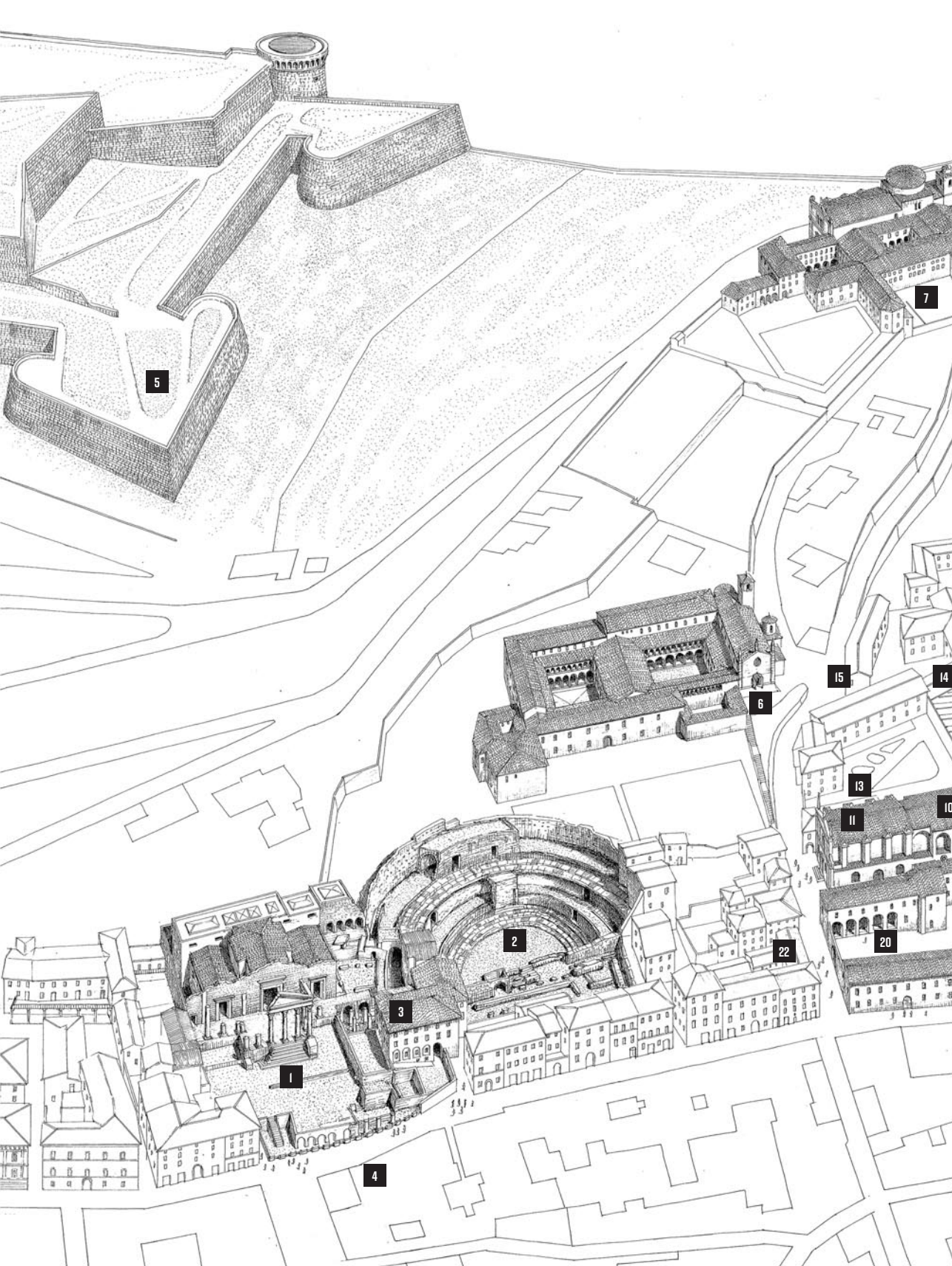
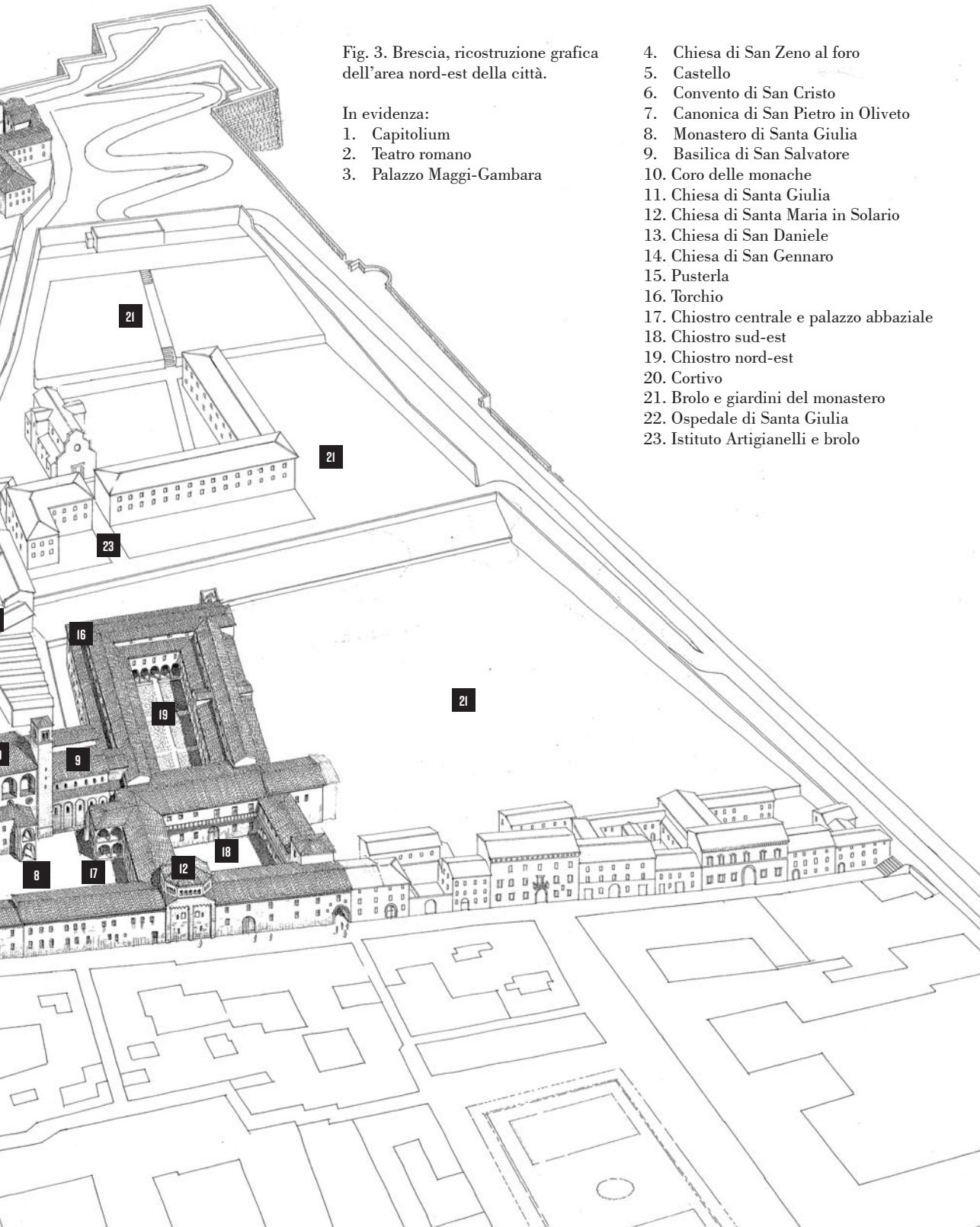


Fig. 3. Brescia, ricostruzione grafica dell'area nord-est della città.

In evidenza:

1. Capitolium
2. Teatro romano
3. Palazzo Maggi-Gambara

4. Chiesa di San Zeno al foro
5. Castello
6. Convento di San Cristo
7. Canonica di San Pietro in Oliveto
8. Monastero di Santa Giulia
9. Basilica di San Salvatore
10. Coro delle monache
11. Chiesa di Santa Giulia
12. Chiesa di Santa Maria in Solario
13. Chiesa di San Daniele
14. Chiesa di San Gennaro
15. Pusterla
16. Torchio
17. Chiostro centrale e palazzo abbaziale
18. Chiostro sud-est
19. Chiostro nord-est
20. Cortivo
21. Brolo e giardini del monastero
22. Ospedale di Santa Giulia
23. Istituto Artigianelli e brolo



messo l'assetto. Le ricerche degli ultimi anni compiute in ambito storico e artistico, in particolare quelle coordinate dal Centro studi longobardi, hanno consentito, attraverso un'analisi puntuale di numerose fonti documentarie, di ricostruire a ritroso con più precisione alcuni snodi strutturali e cronologici del cenobio giuliano⁵. In questa direzione si inseriscono, per esempio, quelle inerenti ai cambiamenti funzionali degli ambienti monastici con l'arrivo dei militari dopo le soppressioni napoleoniche; agli sterri degli anni settanta del XIX secolo, diretti da Pietro Da Ponte⁶ (1876-1878) in collaborazione con Luigi Arcioni⁷ (1841-1918) per conoscere la storia del grande cenobio, attraverso le fonti materiali, prima della musealizzazione operata da Antonio Tagliaferri⁸ (1874-1878); agli interventi archeologici di Ignazio Guarnieri⁹, guidati da Gaetano Panazza, rivisti attraverso una lettura incrociata tra diari di scavo e fotografie storiche, scattate durante le attività di indagine; insieme alle cronache di Giacomo Malvezzi¹⁰; all'ordinario liturgico; alle visite pastorali, specie quella apostolica di Carlo Bor-

⁵ STROPPA, *Desiderio. La basilica di San Salvatore di Brescia, passim*: si ricordano in particolare i documenti dell'Archivio di Stato di Milano, di Venezia e di Brescia, della Soprintendenza archeologia, belle arti e paesaggio delle province di Brescia e Bergamo, dell'Archivio dei Civici Musei di arte e storia di Brescia.

⁶ P. GUERRINI, *Pietro Da Ponte (1833-1918)*, «Brixia Sacra», IX (1918), pp. 18-29; M. DUCOS, *Solenne adunanza annuale. Discorso del presidente Marziale Ducos*, in *Commentari dell'Ateneo di Brescia per l'anno*, Brescia 1951, p. 10.

⁷ V. TERRAROLI, *Disegni d'archivio negli studi storici: il caso bresciano di Antonio e Giovanni Tagliaferri e Luigi Arcioni*, in *Il disegno di architettura*, Atti del convegno (Milano, 15-18 febbraio 1988), a cura di P. Carpeggiani, L. Patetta, Milano 1989, pp. 73-78; V. TERRAROLI, *Luigi Arcioni. Progetti e restauri a Brescia tra Ottocento e Novecento*, Brescia 1999.

⁸ V. TERRAROLI, *Antonio e Giovanni Tagliaferri: due generazioni di architetti in Lombardia tra Ottocento e Novecento* (Brescia: Morcelliana 1991); *Antonio Tagliaferri (1835-1909): l'architettura come romanzo della storia*, Catalogo della mostra (Brescia, Galleria AAB, 16 gennaio-3 febbraio 1999), a cura di V. Terraroli, Brescia 1999; *Gaetano Bonoris (1861-1923) e il castello di Montichiari: architettura neogotica tra Lombardia e Piemonte*, Atti del convegno (Montichiari, 26-27 marzo 2004), a cura di A. Bani, P. Boifava, S. Lusardi, Brescia 2006; *Dalla donazione dell'archivio di Antonio e Giovanni Tagliaferri: anticipazioni, studi e approfondimenti*, Lonato (Bs) 2012.

⁹ Brescia, Archivio storico dei Civici Musei (= ASCMBs), I. GUARNIERI, *Giornale di scavo, diario - chiesa di San Salvatore; diario - atrio quattrocentesco; diario - cripta*. Oltre a ciò, vi sono due taccuini con appunti sugli affreschi delle navate e un fascicoletto relativo allo scavo del portico sud. La documentazione, perlopiù inedita, presenta in modo dettagliato le operazioni di scavo di Guarnieri dal 1957 al 1963: cfr. STROPPA, *Desiderio. La basilica di San Salvatore di Brescia, passim*.

¹⁰ *Le cronache medievali di Giacomo Malvezzi*, a cura di G. Archetti, trascrizione e note di I. Bonini Valetti, Roma 2016 (Quaderni di Brixia sacra, 7).

romeo¹¹; agli scritti di Angelica Baitelli¹²; all'inventario archivistico di Giovanni Andrea Astezati¹³ e alle numerose fonti storiche otto-novecentesche.

Il monastero venne fondato dal duca Desiderio, insieme alla moglie Ansa, intorno al 753 per una comunità femminile¹⁴, probabilmente osservante la regola benedettina, su parte dei beni donati dal re Astolfo, quale patrocinio spirituale per il governo del regno e famiglia regia. Le preghiere delle monache, innalzate al Signore, fungevano per i committenti da viatico, accompagnando le anime benevolmente di fronte a Dio nel giorno del Giudizio finale. In questo modo finalità spirituali, economico-patrimoniali e sociopolitiche si univano, favorendo la fondazione del monastero e introducendo nella comunità donne dell'aristocrazia longobarda, votate al servizio divino. La struttura, divenuta pochi anni dopo, con la salita al trono di Desiderio, centro degli interessi della famiglia regia, si sviluppava intorno a un chiostro centrale, su cui insistevano la basilica a tre navate con tre absidi (San Salvatore I, fig. 4) – ancora oggi è visibile quella meridionale con risega di fondazione¹⁵ (fig. 5) – e gli spazi per la vita quotidiana¹⁶. La prima comunità contava circa quaranta monache – se si accetta il contenuto di carte successive e in parte interpolate¹⁷ –, pertanto le strutture architettoniche erano adeguate al numero delle religiose che conducevano la loro vita negli ambienti intorno al chiostro, accedendo per la preghiera alla basilica dalla porta laterale sud¹⁸ (fig. 6) – ritenuta dalla critica la tomba di Ansa¹⁹ (fig. 7) – e ricevendo sepoltura nei luoghi sacri intorno alla chiesa,

¹¹ *Visita apostolica e decreti di Carlo Borromeo alla diocesi di Brescia*, 1. *La città*, a cura di A. Turchini, G. Archetti, Brescia 2003 (Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia, VIII, 1-2), pp. 410-416.

¹² ANGELICA BAITELLI, *Annali storici dell'edificazione, erettione et dotatione del serenissimo monastero di S. Salvatore, et S. Giulia di Brescia*, Brescia 1657 (rist. anast. a cura di V. Volta, Brescia 1978).

¹³ Brescia, Biblioteca Queriniana, ms. G.I.4, G.A. ASTEZATI, *Indice alfabetico, storico, cronologico perpetuo dell'archivio dell'insigne e real monistero novo di S. Salvatore e Santa Giulia di Brescia*, I, secolo XVIII.

¹⁴ S. GAVINELLI, *La liturgia del cenobio di Santa Giulia in età comunale e signorile attraverso il "Liber ordinarius"*, in *Culto e storia in Santa Giulia*, pp. 121-148; ARCHETTI, *Secundum monasticam disciplinam*, pp. 639-640.

¹⁵ STROPPA, *Desiderio. La basilica di San Salvatore di Brescia*, pp. 9, 431-437.

¹⁶ ARCHETTI, *Per la storia di Santa Giulia*, pp. 5-44; ARCHETTI, *Vita e ambienti del monastero*, pp. 109-132.

¹⁷ ARCHETTI, *Il monachesimo nell'Europa altomedievale*, p. 179, nota 50.

¹⁸ ARCHETTI, *Secundum monasticam disciplinam*, p. 637; STROPPA, *Il recupero della tradizione longobarda*, pp. 217-254; STROPPA, *La tomba di Ansa*, pp. 765-774.

¹⁹ STROPPA, *Brescia, l'asse storico monumentale di via dei Musei*, pp. 199-220.



Fig. 4. Brescia, basilica di San Salvatore, veduta degli scavi della navata centrale, fine anni Cinquanta del Novecento.

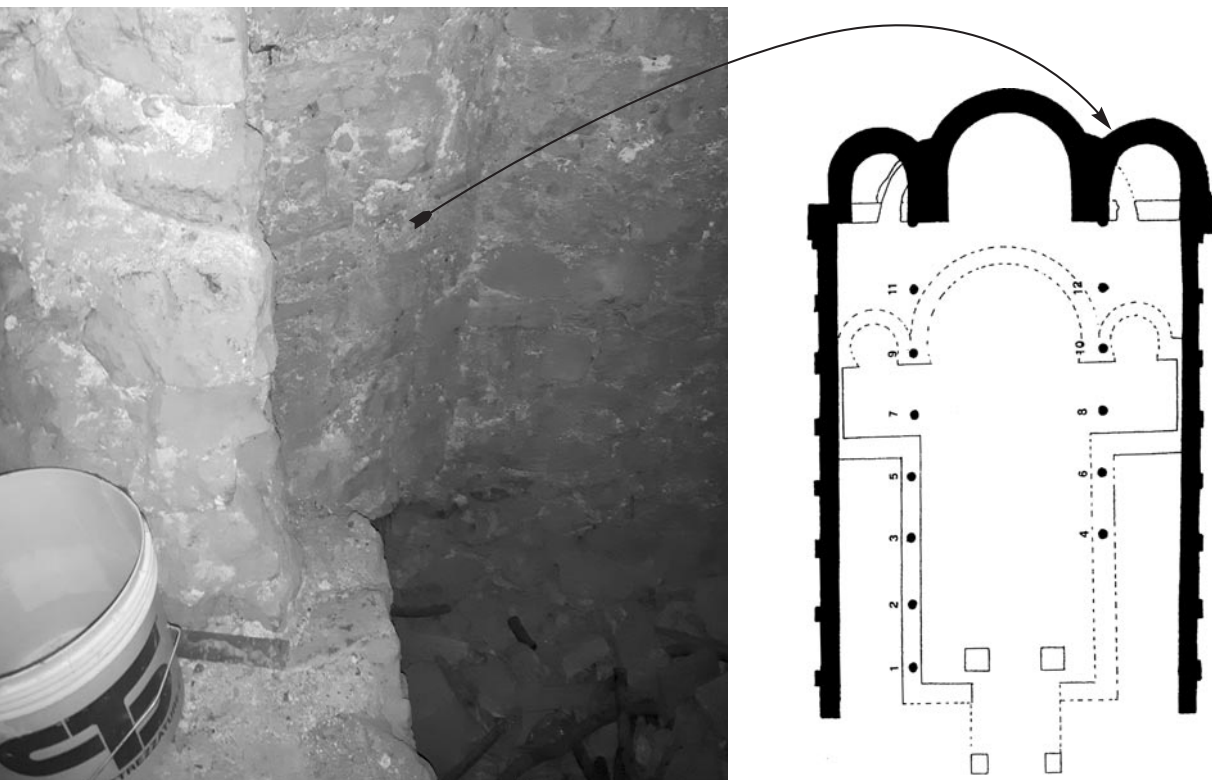


Fig. 5. Brescia, cripta di San Salvatore, lacerto della fondazione dell'abside sud, con spiccato e attacco alla base della conca absidale maggiore.



Fig. 6. Brescia, basilica San Salvatore, parete sud.
Le frecce indicano il profilo più chiaro della porta tamponata.



Fig. 7. Brescia, basilica di San Salvatore, porta sud laterale (detta tomba di Ansa), fine anni Cinquanta del Novecento.

come gli scavi hanno documentato. Con la sconfitta dei longobardi da parte dei franchi, lo scontro alle Chiuse della Val di Susa²⁰ e l'assedio di Pavia nel 774²¹, l'abbazia entrò nell'orbita carolingia, perdendo il controllo di alcuni monasteri, come quello di San Salvatore di Sirmione, e altri beni, ma iniziando una diversa fase storica sotto la protezione di Carlo, re dei franchi e dei longobardi, oltre che patrizio dei romani, in cambio delle preghiere della comunità²². Qualche decennio dopo, tra l'813 e l'814 il cenobio di San Salvatore fu sottoposto a una ispezione, guidata da Adalardo²³, abate di Corbie e cugino dell'imperatore, condotta dall'ordinario locale, al cui termine il *monasterium* fu detto *novum*²⁴, cioè rinnovato dal punto di vista patrimoniale, organizzativo e soprattutto istituzionale. Ciò portò a un accrescimento anche delle strutture architettoniche e, per esempio la basilica, venne ampliata, prolungandola fino all'attuale sottocoro per accogliere una comunità più numerosa di quella precedente. Non solo gli spazi sacri, ma anche quelli di vita quotidiana, necessari alla comunità, furono riarticolati e ampliati sulla base dell'aumentato numero delle monache, quasi triplicato: in questo modo, ambienti come il refettorio, il dormitorio, la cucina, la sala del capitolo, la fontana per le abluzioni e la basilica stessa²⁵ subirono trasformazioni tali che consentirono un cambiamento radicale, rispetto alla prima fondazione. I tempi erano cambiati e la riforma carolingia sortiva gli effetti della sua azione di uniformità in tutta Europa.

La monumentalità della chiesa di San Salvatore venne enfatizzata da un ampio quadriportico – sul modello di Sant'Ambrogio di Milano, che dal 784 era legato alla regola benedettina, e della Pianta di San Gallo – che si estendeva nello spazio dell'attuale chiesa moderna di Santa Giulia, costituendo, insieme alla “porta Regia”, l'ingresso al cenobio. L'entrata si affacciava su una piazza raggiungibile dal decumano massimo (l'attuale via dei Musei) e, in modo maestoso, dalle rovine romane tramite vicoli, come quelli del *Fontanone* e *Deserto* che, partendo dal *Capitolium* al teatro romano, collegavano l'area del foro con l'abbazia, la foresteria e le dipendenze esterne alla clausura. Evidente era l'innalzarsi delle strutture religiose sui resti monumentali pagani, quasi un palco scenografico per quanti, incamminati

²⁰ STROPPA, *Il recupero della tradizione longobarda*, pp. 217-254.

²¹ A.A. SETTIA, *Le vicende del 774*, in *Desiderio. Il progetto politico dell'ultimo re longobardo*, pp. 359-367.

²² ARCHETTI, *Il monachesimo nell'Europa altomedievale*, p. 177.

²³ ARCHETTI, *Il monachesimo nell'Europa altomedievale*, p. 176.

²⁴ ARCHETTI, *Il monachesimo nell'Europa altomedievale*, p. 177.

²⁵ STROPPA, *Desiderio. La basilica di San Salvatore di Brescia*, pp. 300-315.

verso l'abbazia, riflettevano sulla caducità delle cose del mondo e sul trionfo di Cristo. Nello stesso tempo narravano la continuità con l'antico, usando il reimpiego riscolpito negli arredi liturgici, nella dedicazione a *Iulia* e nella data mitica della fondazione di Roma in età cristiana.

Il classico e l'antico, però, figuravano anche nella toponomastica tardo medievale dell'area capitolina in rovina, connotata da una via costeggiata da rocchi di colonna enormi, vicolo Ercoleo, l'aggettivo si riproponeva nella torre medievale, detta Torre d'Ercole, alla base della piazza del Foro romano, e nella *contrata Herculis*²⁶, che proseguiva verso sud fino a San Barnaba. Tutto ciò impreziosiva l'ingresso tra le rovine romane del monastero e ricordava il mito di Ercole e le dodici fatiche, stabilendo in modo simbolico un parallelismo tra il personaggio mitologico e la figura di Cristo, esaltandone le caratteristiche, quali la doppia natura, divina e umana; le potenzialità soprannaturali, espresse fin dalla tenera età, nel mito e nei vangeli apocrifi; la discesa agli inferi nell'ultima fatica con Cerbero e nella discesa al Limbo; e il ritorno al Padre alla fine della percorso terreno. Le analogie delle due figure, insieme al rimando veterotestamentario di Sansone, con la distruzione del tempio, che si associava alle rovine colossali che accompagnavano alla porta del cenobio, vengono irrobustite dalla simbologia del numero dodici, che richiama da una parte le mitiche fatiche, equivalenti a un percorso di crescita scandito dalla ciclicità del tempo e dei mesi; dall'altra, il proseguimento della testimonianza evangelica nelle figure di Pietro e degli apostoli. L'immagine allegorica del monastero si arricchisce in seguito di aspetti e dettagli, che coincidono anche con le trasformazioni architettoniche e artistiche, conseguenti ai cambiamenti liturgici, oltre a quelli politici, che riflettono i legami di parentela tra i membri della comunità cenobitica e le famiglie di provenienza.

Ad accentuare l'enfasi dell'ingresso in facciata si ergevano due alte torri, sull'esempio della Pianta di San Gallo, un modello che divenne un punto di riferimento per i monasteri europei, dopo la riforma di Benedetto di Ania-

²⁶ F. STROPPIA, *Immagine e buon governo nell'ideologia politica e nella memoria visiva del vescovo Berardo Maggi (Brescia, 1275-1308)*, «Hortus artium medievalium», 21 (2015), pp. 168-188; EAD., *A proposito della propaganda episcopale di Berardo Maggi*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», XXII, 1-4 (2017), pp. 123-210; EAD., *Ercole, mito e forme artistiche di un supereroe*, «Classico Contemporaneo», (2025), in corso di stampa. Si veda anche: *Ercole, il fondatore dall'antichità al Rinascimento*, Catalogo della mostra (Brescia, Museo civico di Santa Giulia, 11 febbraio-12 giugno 2011), a cura di M. Bona Castellotti, Milano 2011.

ne²⁷, declinati secondo le specificità dei singoli casi. I cenobi, su questo *exemplum*, progettavano la propria articolazione nelle strutture sacre, derivando le posizioni degli spazi, dei luoghi, degli altari, delle dediche e accentrando le preghiere intorno al simbolo della croce: nel caso bresciano i riferimenti sono riconducibili in particolare alla santa dedicataria (figg. 8, 9).

La rielaborazione carolingia comportò una profonda rimodulazione, inserendo un perno centrale, ora nei pressi all'attuale facciata della chiesa, dove vi era la cappella di Santa Maria *ad Hierusalem*²⁸ con le reliquie della Passione del Signore²⁹ (fig. 10). Il piccolo oratorio mariano, sopraelevato³⁰, aveva una funzione liturgico-funeraria, con il sottocoro – corrispondente alla prima parte della grande chiesa carolingia – divenuto il cimitero delle monache, l'altare maggiore, la cripta con le reliquie di ben nove corpi santi, custoditi in arche, e gli altari della Santa Croce o di Sant'Elena.

Tutto ciò venne mantenuto in età ottoniana, irrigidendo la divisione degli spazi della grande basilica, che sul modello di San Gallo, aveva una parte esterna, cioè accessibile anche dai fedeli, e una interna, riservata alla clausura, che corrisponde alla estensione dell'attuale basilica.

Invece, lo spazio cimiteriale, aperto anche ai fedeli, con il fonte battesimale, riprendeva il modello della galilea cluniacense e, nel corso dell'XI secolo, divenne un riferimento architettonico per la cattedrale di Brescia, la Rotonda con la torre in facciata – che conservava il Tesoro delle Sante Croci, in dialogo con la cripta di San Filastrio – e le strutture pievane della diocesi, specie per le chiese di confine, quelle monastiche e legate ai beni episcopali, come Sant'Andrea di Maderno, Sant'Andrea di Iseo, San Pancrazio di Montichiari, San Siro di Cemmo e San Salvatore di Capodiponte³¹,

²⁷ Cfr. nota 4 i saggi di G. Archetti, in particolare ARCHETTI, *Il monachesimo nell'Europa altomedievale*, pp. 167-198.

²⁸ STROPPA, *Desiderio. La basilica di San Salvatore di Brescia*, pp. 300-314.

²⁹ BAITELLI, *Annali storici dell'edificazione*, pp. 55-58.

³⁰ STROPPA, *Iconografia claustrale e spazi liturgici*, pp. 391-408.

³¹ G. ARCHETTI, "Evangelium nuntiare". Chiese, impegno pastorale e forme di religiosità, in *A servizio del Vangelo. Il cammino storico dell'evangelizzazione a Brescia*, 1. *Letà antica e medievale*, a cura di G. Andenna, Brescia 2019, pp. 211-314, 620-632; ID., *Per lodare Dio di continuo. L'abbazia di San Benedetto di Leno*, in *A servizio del Vangelo. Il cammino storico dell'evangelizzazione a Brescia*, 1. *Letà antica e medievale*, a cura di G. Andenna, Brescia 2019, pp. 399-433, 646-650; ID., *Fraternità, obbedienza e carità. Il modello cluniacense*, in *A servizio del Vangelo*, pp. 483-513, 654-659; F. STROPPA, *Le rotonde, le torri e le reliquie nella diocesi di Brescia*, in *Medioevo: le officine*, Atti del XII convegno internazionale di studi (Parma, 22-27 settembre 2009), a cura di A.C. Quintavalle, Milano 2010, pp. 411-419; EAD., *L'attività dei cluniacensi nella diocesi bresciana: programmazione e identità*, in *Medioevo: i*

Figg. 8, 9. Brescia, San Salvatore, dall'età carolingia all'età ottoniana.

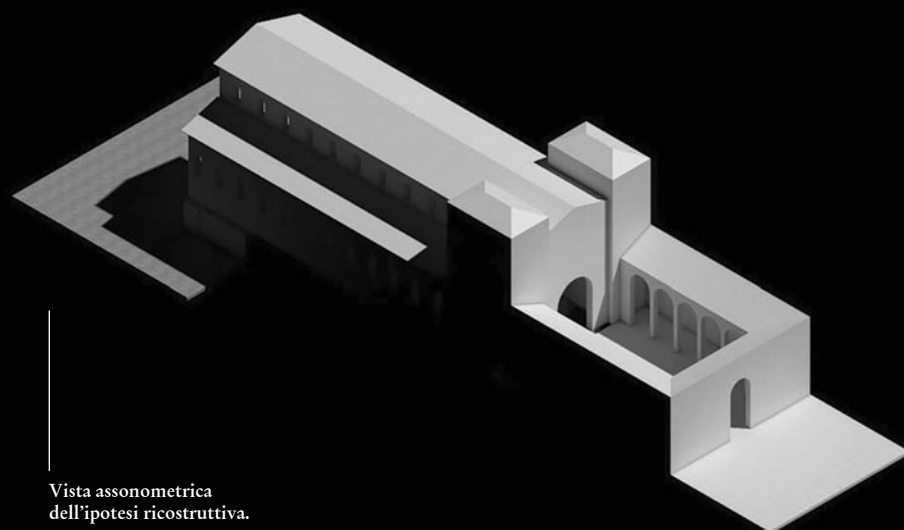
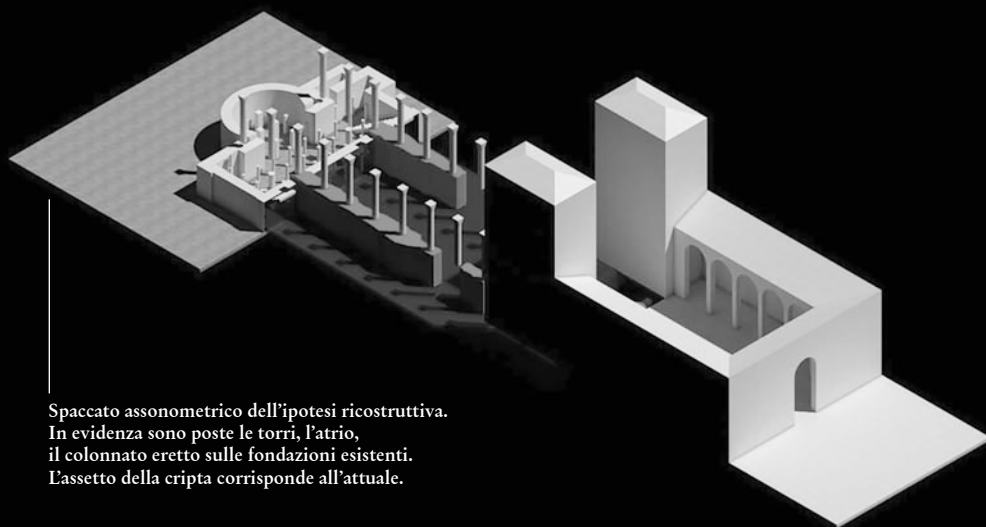
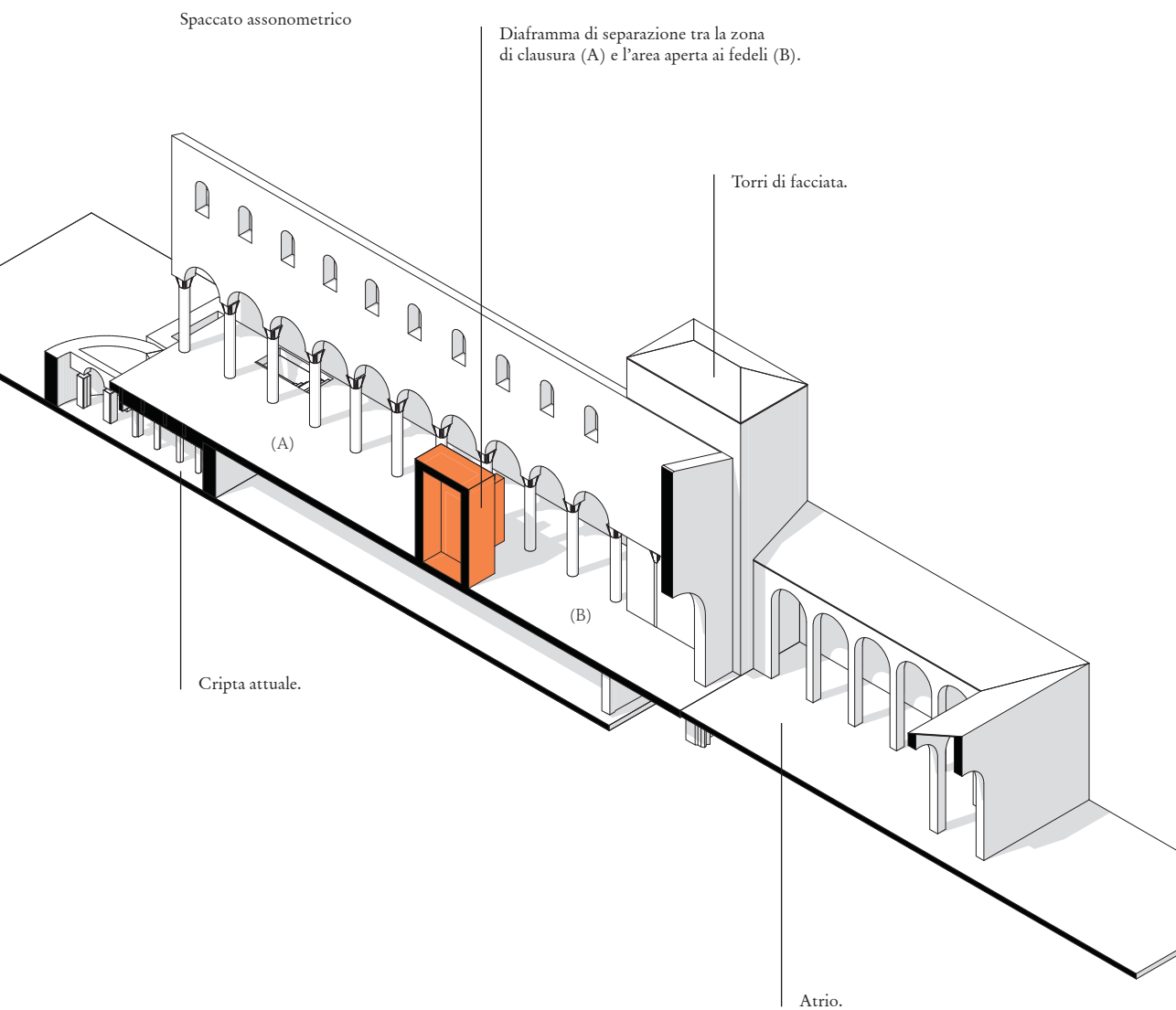


Fig. 10. Brescia, San Salvatore, dall'età carolingia all'età ottoniana.



accentuando la porzione occidentale. Nella cripta si trovavano le sacre *spolia* della martire Giulia – il cui titolo dall'inizio del X secolo iniziò ad affiancarsi a quello del Salvatore nella denominazione del monastero – con Fede, Speranza e Carità, allegorie delle tre virtù teologali; dei santi Ippolito, Pimeneo, Giustino e due corpi dei Santi Innocenti, le cui vite rispecchiavano le caratteristiche delle virtù cardinali. A impreziosire la copiosità reliquiaria vi era il capo di *Sophia*, la Sapienza, che la tradizione agiografica racconta essere la madre delle tre virtù teologali.

In questo periodo venne riorganizzata la basilica e affrescata la navata maggiore nel registro inferiore della parete meridionale, con le storie di Giulia, mentre a nord con quelle di Fede, Speranza e Carità, insieme a *Sophia*; nei livelli superiori, invece, da entrambi i lati campeggiavano le storie di Cristo, ora quasi illeggibili (figg. 11, 12). La decorazione pittorica era delimitata all'apice da un'architravatura prospettica, corredata da un *velarium*, raffigurante un cielo stellato. I dipinti furono eseguiti da due botteghe che agivano sul cantiere contemporaneamente e che usavano modelli, schemi compositivi e tecniche provenienti dal mondo germanico e da quello orientale.

Nel periodo ottoniano venne ridefinito l'apparato pittorico – come nel caso degli stucchi che decoravano gli archivolti e gli apparati interni, come la Madonna con bambino – con l'alternarsi di due officine che lavoravano con modalità differente, per esempio nella realizzazione delle aureole – e con una duplicità di modelli: il primo legato alla tradizione germanico-ottoniana, nel registro inferiore, con le storie di Giulia e di Fede, Speranza e Carità; il secondo, nei registri superiori e, in particolare nei mensoloni pro-

committenti, Atti del XIII convegno internazionale di studi (Parma, 21-26 settembre 2010), a cura di A.C. Quintavalle, Milano 2011, pp. 442-452; EAD., "Sant'Ercolano: tradizione eremitica, vita apostolica e strutture culturali in area benacense." In *Territorio, insediamenti e necropoli fra tarda antichità e alto medioevo*, Atti del convegno internazionale di studi, *Luoghi di culto, necropoli e prassi funeraria fra tarda antichità e medioevo* (Cimitile e Santa Maria Capua Vetere, 19-20 giugno 2014), a cura di M. Rotili, C. Ebanista, Napoli 2016, pp. 565-590; EAD., *L'immagine di Cluny nelle architetture delle fondazioni lombarde: il caso bresciano*, in "Fondare" tra antichità e medioevo, Atti del convegno di studi (Bologna, 27-29 maggio 2015), a cura di P. Galetti, Spoleto 2016, pp. 305-330; 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, pp. 803-868; EAD., *Patrimoni reliquiari, architetture e immagini religiose del potere tra IX e XII secolo*, in *Sed in Ecclesia sua sacerdotali more rediseat: il ruolo delle élites nell'organizzazione della rete ecclesiastica nell'Europa centro-meridionale tra tarda antichità e medioevo*, Atti del convegno, Amalfi, Biblioteca Comunale, 24-26 ottobre 2024, a cura di C. Ebanista, A. Santoro, Amalfi, in corso di stampa.



Fig. 11. Brescia, basilica di San Salvatore, affreschi medievali, cleristorio sud, particolare delle storie di Santa Giulia.

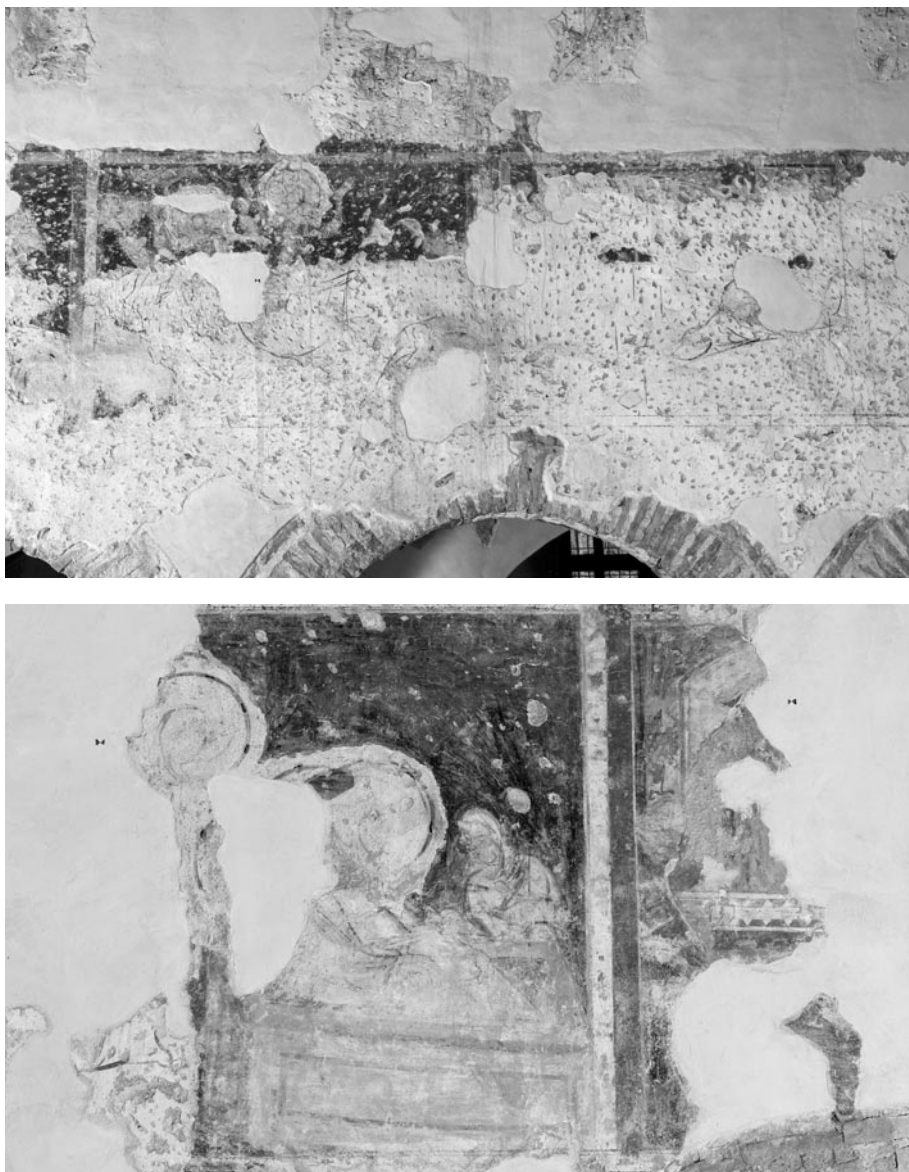


Fig. 12. Brescia, basilica di San Salvatore, affreschi medievali, cleristorio nord
con il martirio di Elpis, Pistis e Agape (in alto)
con la sepoltura di Elpis, Pistis e Agape da parte di Sofia.

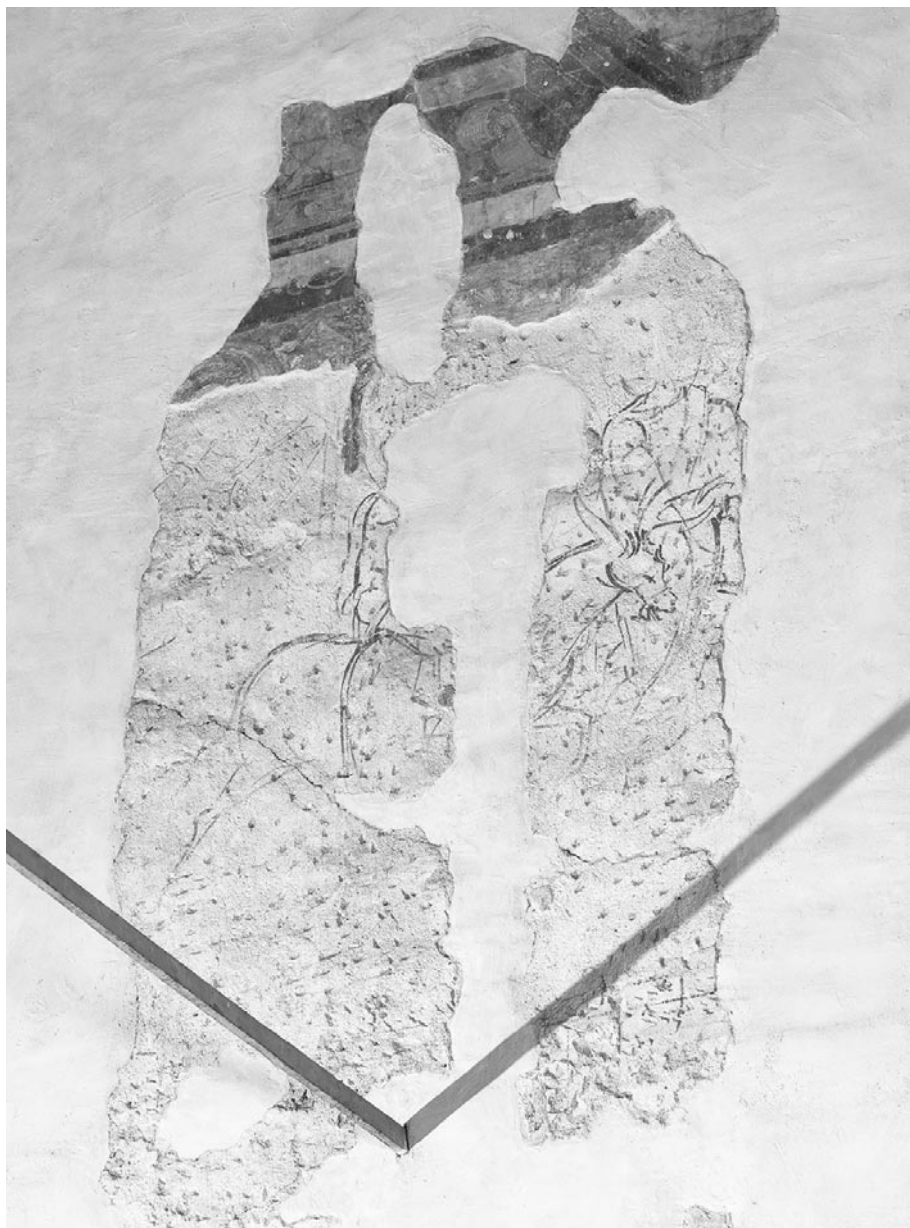


Fig. 13. Brescia, basilica di San Salvatore, cleristorio nord,
sinopia con l'*Andata a Betlemme*.



Fig. 14. Castelseprio, Santa Maria foris portas, *Andata a Betlemme*.

spettici, a maestranze con caratteri più orientali, vicini a quelli di Castelseprio, come indica la sinopia con l'andata a Betlemme (fig. 13) simile a quella di Santa Maria *foris portas*³² (fig. 14).

La fusione di stilemi provenienti da Oriente e Occidente che si rintraccia negli stucchi, negli affreschi e nelle fonti iconografiche ispirate prevalentemente al Vangelo apocrifo di Giacomo, può essere ricondotta solo al periodo ottoniano, cioè a cavallo del Mille, mediata dalla figura di Gerberto d'Aurillac e dal suo progetto ecumenico di riunire le culture religiose orientale e occidentale grazie anche all'unione dell'impero germanico con quello bizantino e alla politica matrimoniale degli Ottoni con le principesse bizantine Teofano e Zoe. In questo breve lasso di tempo, in cui sembrano parlarsi i cantieri di Brescia e di Castelseprio, furono eletti alla guida delle maggiori diocesi lombarde due fratelli vescovi, esponenti della potente famiglia dei da Arzago, Arnolfo II a Milano e Landolfo II a Brescia. In particolare, si deve all'arcivescovo Arnolfo il collegamento della fondazione della Chiesa ambrosiana all'apostolo Barnaba – giunto in Italia dall'isola natale di Cipro e passato in terra lombarda secondo il Catalogo orientale che va sotto il nome di Epifanio di Salamina –, il quale pose il presule Anatalone quale proto vescovo delle due comunità cristiane di Milano e di Brescia, in base al racconto del *De adventu Barnabae*, contenuto nel *De situ civitatis Mediolani*³³.

Sulla base di questi dati si comprende meglio la scelta che, nel corso del secolo X, sulla base della tradizione carolingia, viene a strutturarsi, consolidandosi e articolandosi con vari aspetti, intorno alla martire cartaginese Giulia, la quale, morendo crocifissa in una sorta di crismomimesi, viene presentata come l'allegoria della Croce, sorretta nella sua eroica professione di fede, in quanto donna, dalla forza delle virtù teologali di fede, speranza e carità e dalla Sapienza divina – rappresentate allegoricamente dalle figlie Elpis, Pistis e Agape e dalla loro madre Sophia – e da quelle cardinali di prudenza, giustizia, forza e temperanza, più umane, indicate nelle figure

³² C. ALZATI, *Presenze e temi orientali in area italica dalla tarda antichità a Ottone III*, in Teodolinda. *I longobardi all'alba dell'Europa*, pp. 567-582; M. BASSETTI, *Scritture e graffiti a Santa Maria foris portas di Castelseprio*, in Teodolinda. *I longobardi all'alba dell'Europa*, pp. 582-618; STROPPA, *Arte e storia in Santa Maria "extra portam"*, pp. 619-676.

³³ C. ALZATI, *San Barnaba apostolo e la Chiesa ambrosiana. Significati ecclesiologici della ripresa a Milano di una tradizione agiografica greca*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», XLVIII, 1 (2012), pp. 3-32; G. ARCHETTI, *Chiese battesimali, pievi e parrocchie. Organizzazione ecclesiastica e cura delle anime nel medioevo*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», V, 4 (2000), p. 5; P. TOMEA, *Tradizione apostolica e coscienza cittadina a Milano nel medioevo. La Leggenda di san Barnaba*, Milano 1993, pp. 19-33, 285-440, *passim*.

del filosofo Giustino, del militare Ippolito, del sacerdote Pimeneo e dagli esempi di giustizia dei Santi Innocenti.

È inoltre nel corso del X secolo che viene riscritta la *passio* di Giulia, verosimilmente nel cenobio bresciano, con l'aggiunta della narrazione del trasferimento del corpo della martire cartaginese dall'isola della Gorgona alla città Brescia per opera di Ansa, moglie del re Desiderio. L'inserimento di questo elemento al racconto della passione giuliana getta le basi per la costruzione del mito di Ansa, non tanto come fondatrice di un mausoleo dinastico, quanto sul modello regale di sant'Elena, quale scopritrice della reliquia della Santa Croce, che, nel caso giuliano, corrisponde al trasporto del corpo della martire. Ma il nome della santa cartaginese reca anche l'implicito riferimento alla tradizione imperiale della *gens Iulia*, a cui viene fatta risalire la fondazione di Roma, i cui mitici inizi corrispondono in età cristiana, mille anni dopo, all'erezione del monastero longobardo. I richiami classici e regali delle figure di Enea, uomo orientale, e di Didone, originaria di Cartagine, ritornano nell'artificiosa cornice agiografico-letteraria che viene tessuta per celebrare la nascita del monastero e della nobile comunità cenobitica, le cui religiose erano espressione della più alta società aristocratica europea.

Alla fine del XII secolo il monastero subì profonde trasformazioni: vennero eretti il campanile³⁴, la cripta a oratorio³⁵, il palazzo abbaziale³⁶ e la chiesa di Santa Maria in Solario³⁷, decorata nel portale e nella galleria cieca del tiburio dalle sculture provenienti dalle recinzioni presbiteriali della basilica, smontate per realizzare il nuovo ambiente ipogeo. Gli spazi del chiostro centrale vennero monumentalizzati e articolati in modo tale che Santa Maria in Solario diventasse uno spazio sacro che dialogava con la basilica, avendo un ruolo importante nelle feste e nei percorsi liturgici, come l'ordinario³⁸ ricorda più volte. Nell'ambiente superiore – da qui il nome *in Solario* – vi era la cappella con portale archivoltato e munito di un piccolo protiro, impreziosito dalle vecchie sculture dell'arredo altomedievale proveniente dalla basilica e da epigrafi di reimpiego, che rammentavano il nome della santa dedicataria (figg. 15a, 15b). Ciò era collegato con il palazzo abbaziale. L'aula

³⁴ STROPPIA, *Desiderio. La basilica di San Salvatore di Brescia*, 379-393.

³⁵ DE PAOLI, *Strutture architettoniche e restauri in Santa Giulia di Brescia*, pp. 140-177; STROPPIA, *Desiderio. La basilica di San Salvatore di Brescia*, pp. 81-134; EAD., *Brescia, l'asse storico monumentale di via dei Musei*, pp. 199-220.

³⁶ STROPPIA, *Desiderio. La basilica di San Salvatore di Brescia*, pp. 149, 248, 285, 313, 353, 364-365, 379, 429.

³⁷ STROPPIA, *Desiderio. La basilica di San Salvatore di Brescia*, pp. 339-366.

³⁸ Brescia, Biblioteca Queriniana, ms H.VI.11.

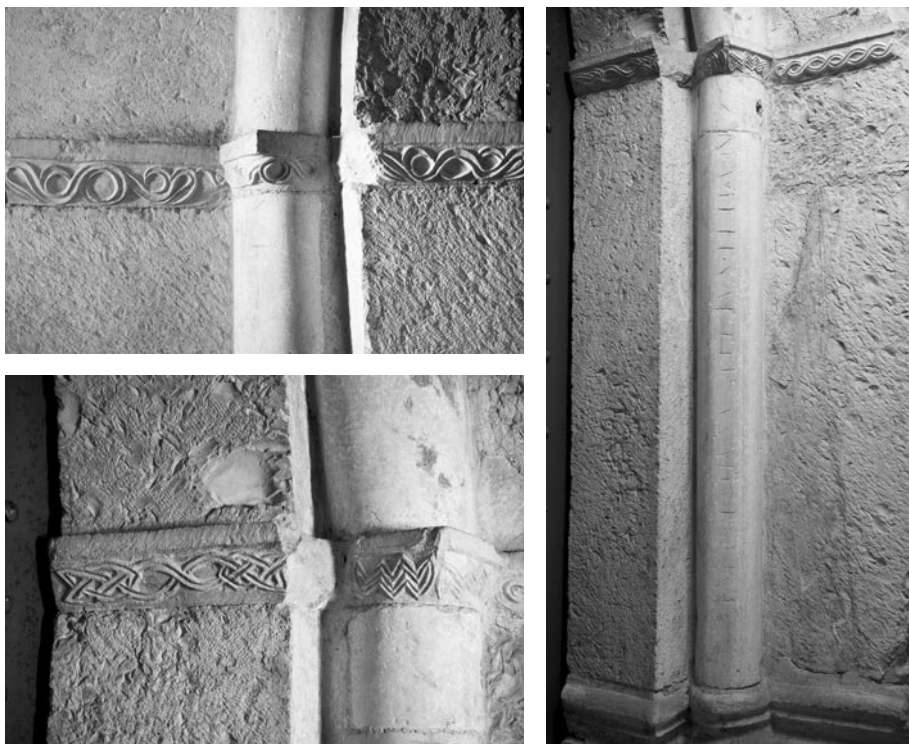


Fig. 15a. Brescia, Santa Maria in Solario, portale di ingresso principale, primo piano, particolari scultorei altomedievali e iscrizioni di reimpiego nella semicolonna.



Fig. 15b. Brescia, Museo di Santa Giulia, capitelli provenienti dall'arredo della basilica, reimpiegati a fine XII secolo nel protiro del portale principale di Santa Maria in Solario.

inferiore della struttura turrita di Santa Maria *in Solario*, invece, era finalizzata alla custodia di oggetti preziosi, come documenti di proprietà, suppellettili sacre e arredi pregiati: questo spazio, voltato a crociera, era la cassaforte del cenobio, accessibile alla badessa e a pochissimi altri membri della comunità monastica. Per accedere alla struttura si entrava dal portale al pian terreno, posto sulla parete nord e collegato all'ambiente superiore da una scala³⁹ che saliva nell'intercapedine della parete settentrionale. L'accesso alla cappella superiore era monumentalizzato da un architrave di età romana⁴⁰, riscolpito in età antelamica, e da una iscrizione pittorica, tratta dagli inni della *passio* della santa dedicataria, la cui sequenza pittorica, celebrante il suo martirio cristomimetico, si suddivideva in quattro scene e si legava al più ampio ciclo pittorico esaltante l'incarnazione del Figlio di Dio e i modelli di martiri e santi che, dopo l'avvento di Cristo, avevano scelto la vita eremitica o claustrale, specie se esempi femminili.

La decorazione pittorica, già presente in età medievale, viene rivista nei primi decenni del XVI secolo dalla bottega di Floriano Ferramola⁴¹ (1480-1528), mostrando la funzione liturgica dello spazio sacro, che vede disporsi, una dietro l'altra, figure santorali, ricordate nell'ordinario e le cui reliquie erano conservate nel cenobio (figg. 16, 17).

In età antelamica venne innalzato anche il campanile⁴² (fig. 18) che presenta una struttura romanica con trama muraria ben definita, una base a scarpata e aperture, ora tamponate, che consentivano un accesso rapido ai piani tra la torre campanaria e le strutture del chiostro su più piani. Erano necessarie per la comunità, ma soprattutto per la monaca addetta a scandire il tempo, attraverso il suono delle campane, per regolare la vita e la preghiera della comunità nel cenobio. Interessante appare, inoltre, l'ampliamento della cripta, che doveva essere presente in età desideriana, come pure in quella carolingia, tuttavia non eccessivamente estesa: il piccolo sacello venne poi ampliato durante la fine del XII secolo, realizzando una cripta che comprendeva un emiciclo e uno spazio a oratorio rettangolare impreziosito da capitelli

³⁹ STROPPIA, *Desiderio. La basilica di San Salvatore di Brescia*, p. 509: anche se la scala e altri ambienti della struttura di Santa Maria *in Solario* siano stati modificati dai restauri e dalle trasformazioni da caserma a museo dalla figura di Antonio Tagliaferri; Archivio di Stato di Brescia, Archivio Comunale Brescia, b. 791, progetto per suddividere gli spazi comuni da quelli dei militari nell'area della chiesa di Santa Maria *in Solario*.

⁴⁰ STROPPIA, *Desiderio. La basilica di San Salvatore di Brescia*, pp. 339-366, 343, 358, 437-440; STROPPIA, *Materiali tardo antichi, reimpiego*, pp. 187-202.

⁴¹ STROPPIA, *Desiderio. La basilica di San Salvatore di Brescia*, pp. 261-266.

⁴² STROPPIA, *Desiderio. La basilica di San Salvatore di Brescia*, pp. 379-392.



Fig. 16. Brescia, Santa Maria in Solario, aula superiore, parete absidale e parete meridionale.



Fig. 17. Brescia, Santa Maria in Solario,
aula superiore, parete nord.



Fig. 18. Brescia, basilica di San Salvatore, campanile, parete sud.

istoriati che rimandano all'antico testamento con Sansone che smascella il leone; alla lotta tra bene e male con la caccia al cervo e con San Michele che scaccia Lucifero; alla manifestazione in terra del Verbo con il tetramorfo; infine al sacrificio martiriale con gli esempi di Pimeneo, di Lorenzo, Ippolito e Giulia nel capitello, proveniente dalla cripta, di cui la storiografia ha più volte scritto⁴³ (fig. 19). L'apparato scultoreo era parte integrante di una macchina teatrale liturgica che si sviluppava tra lettura dei testi sacri, visione delle immagini e contatto con le reliquie, disposte nel sacello sotterraneo all'interno di arche marmoree, come ricordano le fonti. Accanto a due esempi di martirio – il primo più cruento e immediato, quello del sacerdote Pimeneo, gettato nel Tevere, si contrappone al secondo, apparentemente meno feroce e più simbolico del rapporto tra Lorenzo e Ippolito – si pone quello di Giulia che, oltre a essere una figura crismomimetica, issata sulla croce, viene rappresentata anche in trionfo, come un Cristo *triumphans*, munita di croce astile e di palma del martirio, con la veste monacale e affiancata alle virtù teologali in una immagine allegorica complessa, che riverbera il martirio incruento delle monache della comunità benedettina.

Alla fine del XV secolo il monastero fu unito alla Congregazione di Santa Giustina di Padova e in pochi anni venne realizzato il nuovo coro monastico⁴⁴, collocato sopra l'area dell'attuale sottocoro. Per consentire alle monache di seguire la celebrazione eucaristica, il nuovo coro prevedeva tre grandi monofore, chiuse da grate, che lo collegavano allo spazio della basilica sottostante (fig. 20). L'operazione fu necessaria per far convivere le due comunità del monastero: quella antica benedettina che si sarebbe esaurita nel corso del tempo e che utilizzava i vecchi spazi, cioè la navata centrale della basilica come coro e gli ambienti del vecchio chiostro a sud-ovest, e quella nuova a cui erano stati predisposti il nuovo coro sopraelevato e il grande chiostro nord-est, realizzato nella seconda metà del XVI secolo.

⁴³ Di recente è stata proposta una nuova lettura da parte di Tiziana Lazzari, che tuttavia non è condivisibile per impostazione e metodologia; si veda T. LAZZARI, *Il monachesimo femminile in Italia nei secoli VIII-IX: famiglia, potere, memoria*, «Reti medievali», 20, 1 (2019), pp. 421-446. Il capitello va datato per stili e confronti formali, ma soprattutto inserito nel contesto storico e nell'ambiente di provenienza, vale a dire la cripta, che va datata. La lettura appare forzata e priva di fondamenti scientifici storico-artistici; non tiene conto degli studi pubblicati e della lettura del cantiere, ponendo il capitello in età carolingia, usando attributi iconografici non attendibili; è apprezzabile l'attenzione che riserva alla fase carolingia del monastero, seguendo pedissequamente gli studi storici e documentari di Gabriele Archetti, che da primo vede in questo lasso cronologico un momento fondamentale della riforma monastica attuata dai franchi che investe anche il monastero di San Salvatore.

⁴⁴ STROPPIA, *Desiderio. La basilica di San Salvatore di Brescia*, pp. 393-395.



Fig. 19. Brescia, Museo di Santa Giulia, capitello
(dall'alto in basso, da sinistra a destra).

Martirio di santa Giulia, di sant'Epimeneo,
sant'Ippolito convertito da san Lorenzo durante la prigionia
e gloria di santa Giulia, accompagnata dalle virtù teologali
(Elpis, Pistis, Agape).

In questi anni (1493) venne anche trasferito l'ingresso del cenobio sul decumano⁴⁵ massimo della città, decentrando l'importanza dell'antica entrata che dal foro conduceva alla porta regia, passando attraverso l'area dell'ospedale⁴⁶ del cenobio che a inizio XVI secolo perse la sua funzione (fig. 21). Dopo il concilio di Trento, la basilica antica divenne lo spazio memoriale del cenobio, ed edificata la chiesa di Santa Giulia sulle fondazioni del quadriportico secondo le disposizioni liturgiche volute da Carlo Borromeo⁴⁷. Il coro delle monache diventava un corpo unico con la chiesa giuliana, posizionando le due strutture alla stessa altezza e rendendo attigui lo spazio della preghiera comunitaria con l'altare maggiore, secondo le disposizioni borromaiche (figg. 22, 23). Gli ambienti erano separati da grate a tutela della clausura e per permettere ai fedeli di accedere alla chiesa più liberamente, a officiarla vi erano alcuni canonici, che in piena età medievale (XI-XV secolo) vivevano negli ambienti canonicali loro riservati a nord dell'odierna chiesa di Santa Giulia, nell'area ora dell'Istituto Artigianelli, con la chiesa di San Daniele⁴⁸. In questo contesto avvenne la trasformazione di età moderna della cripta della basilica (figg. 24a, 24b): rimase lo spazio rettangolare a oratorio e si predispose un irrobustimento della conca absidale sotterranea con rinforzi laterali che consentivano di sorreggere la nuova abside della basilica che fu trasformata da emiciclo con deambulatorio, e *fenestella* per venerare le reliquie dall'altare maggiore, ad ambiente quadrangolare, secondo le disposizioni liturgiche posttridentine. La trasformazione implicò anche la chiusura delle absidi laterali ipogee che furono sigillate da una parete rettilinea, successivamente affrescata.

Con le soppressioni napoleoniche, a inizio XIX secolo, il monastero e la comunità vennero soppressi, i beni venduti e gli spazi cenobitici utilizzati dai militari per tutto il secolo, fino a quando con l'Unità d'Italia, l'amministrazione comunale decise di istituirvi il Museo cristiano come sede espositiva delle glorie del passato cittadino, parallelamente al Museo romano (prima Museo patrio⁴⁹), eretto da Rodolfo Vantini⁵⁰ (1792-1856) sui resti

⁴⁵ STROPPIA, *Brescia, l'asse storico monumentale di via dei Musei*, p. 204.

⁴⁶ ARCHETTI, *Pellegrini e ospitalità nel medioevo*, pp. 69-128.

⁴⁷ STROPPIA, *Desiderio. La basilica di San Salvatore di Brescia*, pp. 397-437.

⁴⁸ ARCHETTI, *Per la storia di Santa Giulia nel medioevo*, pp. 5-44; ID., *Vita e ambienti del monastero*, pp. 109-132; STROPPIA, *Desiderio. La basilica di San Salvatore di Brescia*, pp. 27, 70, 250, 338, 393, 440, 495, 451, 501, 516.

⁴⁹ STROPPIA, *Brescia, l'asse storico monumentale di via dei Musei*, pp. 199-220.

⁵⁰ L. COSTANZA FATTORI, *Rodolfo Vantini, architetto (1792-1856)*, Brescia 1963; A. RAPAGGI, *Rodolfo Vantini: un grande architetto bresciano*, Brescia 2016.



Fig. 20. Brescia, basilica di San Salvatore, navata maggiore,
vista verso la controfacciata.



Fig. 21. La chiesa di Santa Giulia da palazzo Maggi-Gambara, con vicolo del Fontanone (a destra), vicolo Deserto (a sinistra) e lo spazio sottostante del teatro romano.



Fig. 22. Brescia, chiesa di Santa Giulia,
veduta verso il coro delle monache.



Fig. 23. Brescia, coro delle monache, vista verso la chiesa di Santa Giulia.

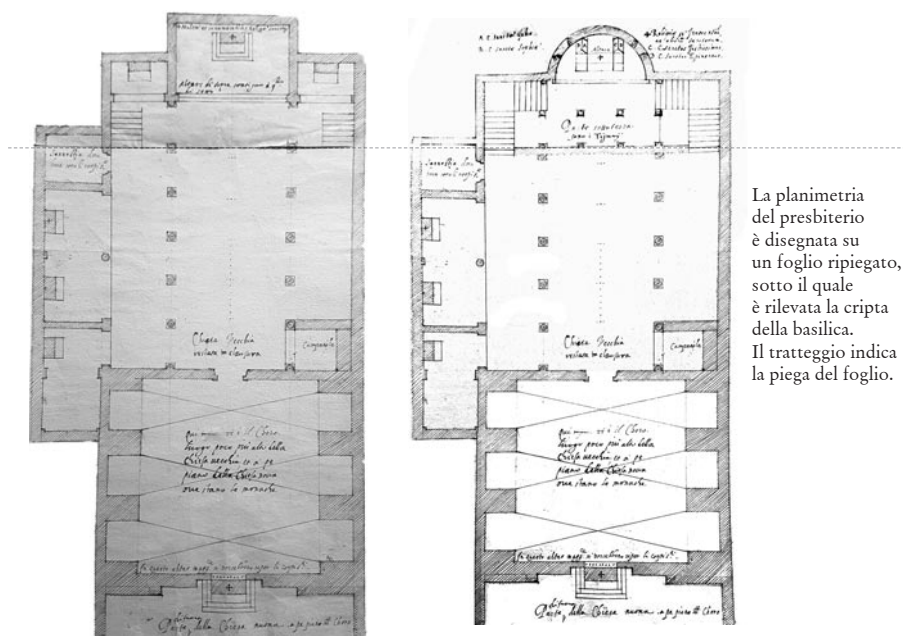


Fig. 24a. Brescia, Archivio di Stato, Ospedale Maggiore, Sant'Eufemia, b. 35, dis. O 192/4, planimetria della basilica di San Salvatore (con cripta), del coro delle monache e del presbiterio dell'erigenda chiesa di Santa Giulia, fine XVI secolo.

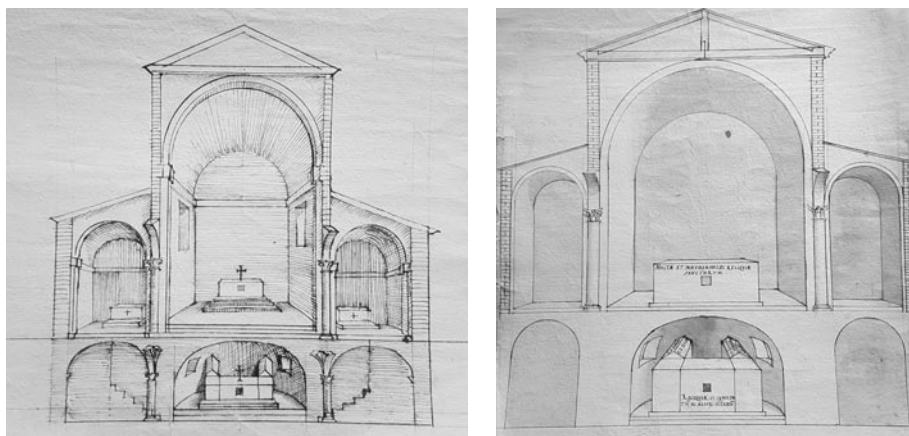


Fig. 24b. Brescia, Archivio di Stato, Ospedale Maggiore, Sant'Eufemia, b. 35, dis. O 192/1 e 2, sezioni trasversali dell'area absidale e della cripta della basilica, fine XVI secolo.

del *Capitolium*, le cui strutture erano state oggetto di restauri *ad pristinum*, insieme al tempio repubblicano e al foro romano, nel corso dell'Ottocento⁵¹ e poi del periodo fascista.

I militari riorganizzarono gli spazi claustrali per le esigenze belliche e le grandi cubature vennero dimezzate attraverso una serie di soppalchi (fig. 25), alcune parti vennero distrutte dalle polveri da sparo depositate al suo interno che in determinate circostanze esplosero, eliminando parte del patrimonio monumentale del cenobio, come il braccio occidentale dell'antico chiostro centrale nel 1810⁵².

Durante le fasi dei moti degli anni venti dell'Ottocento gli studiosi del tempo concentrarono la loro attenzione sui pezzi di maggior pregio storico da salvare dai pesanti interventi militari, come fece Federico Odorici con gli affreschi degli oblati con pane e vino (fig. 26) e i capitelli della cripta: ciò comportò il loro trasferimento nel Museo patrio, previa decontestualizzazione. L'asportazione dei capitelli fu un lavoro complesso che venne affidato a Vantini, il quale operò una profonda alterazione dell'assetto di fine XVI secolo della cripta, voluto da Borromeo, ampliando lo spazio, mettendo in sicurezza la struttura, togliendo i capitelli antelamici e ponendo perni neoclassici a sostegno di un progetto eclettico (fig. 27). Il programma fu completato da Tagliaferri, Arcioni e Da Ponte negli anni settanta, dopo l'Unità d'Italia, con la realizzazione di uno spazio museografico ipogeo neomedievaleggiante, in cui venivano presentati nel Museo cristiano (fig. 28), ai nuovi italiani, i pezzi *longobardici*, ovvero quelli alto-medievali, all'interno della basilica e gli scavi archeologici, relativi alle tombe, condotti da Pietro Da Ponte (fig. 29), visibili nello spazio sotterraneo dalle aperture, con strutture in mattone e pietra (fig. 30), sulla parete orientale, verso la navata, anomale per il contesto medievale, ma calzanti in una veste neomedievale dell'antico sacello che conservava i sacri resti dell'allegoria della Croce.

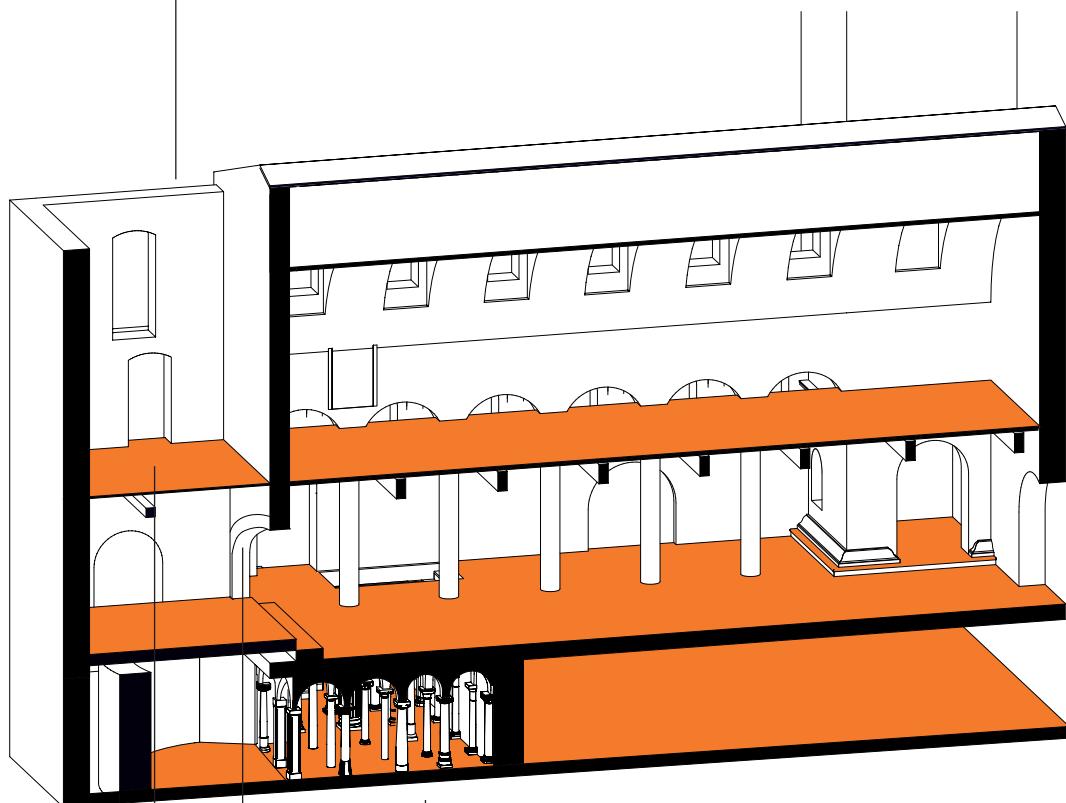
La clausura monastica, quindi, per quasi dieci secoli, aveva occupato un grande triangolo, innestato sul decumano massimo che giungeva a toccare San Pietro in Monte Oliveto a nord, chiuso da una cinta muraria al cui interno si trovavano gli edifici claustrali e gli spazi rurali, dove, oltre agli orti, si sviluppano varie cappelle devozionali, come quella a San Gennaro e a San

⁵¹ STROPPIA, *Desiderio. La basilica di San Salvatore di Brescia*, pp. 56-102; EAD., *Brescia, l'asse storico monumentale di via dei Musei*, pp. 199-220.

⁵² STROPPIA, *Desiderio. La basilica di San Salvatore di Brescia*, pp. 272-300.

Fig. 25. Brescia, San Salvatore, assetto durante l'occupazione militare (XIX secolo - inizio XX secolo).

Spaccato assonometrico con volta a botte e ipotesi di soppalco in legno in corrispondenza dei pulvini delle colonne, realizzato durante l'occupazione militare del XIX secolo.



Cripta attuale.

Soppalco dell'area absidale.

Arco a tre centri di collegamento tra la zona absidale e la navata della chiesa, chiuso e aperto nei cambiamenti di proprietà tra distretto militare e amministrazione comunale.



Fig. 26. Brescia, Museo di Santa Giulia, offerenti che portano pane e vino, affreschi strappati dagli stipiti della porta laterale della basilica che conduceva al chiostro centrale (archivolto detto tomba di Ansa).



Fig. 27. Brescia, basilica di San Salvatore,
stato degli scavi, inizio anni Sessanta del Novecento.



Fig. 28. Brescia, chiesa di Santa Giulia, allestimento dell'antico Museo Cristiano.

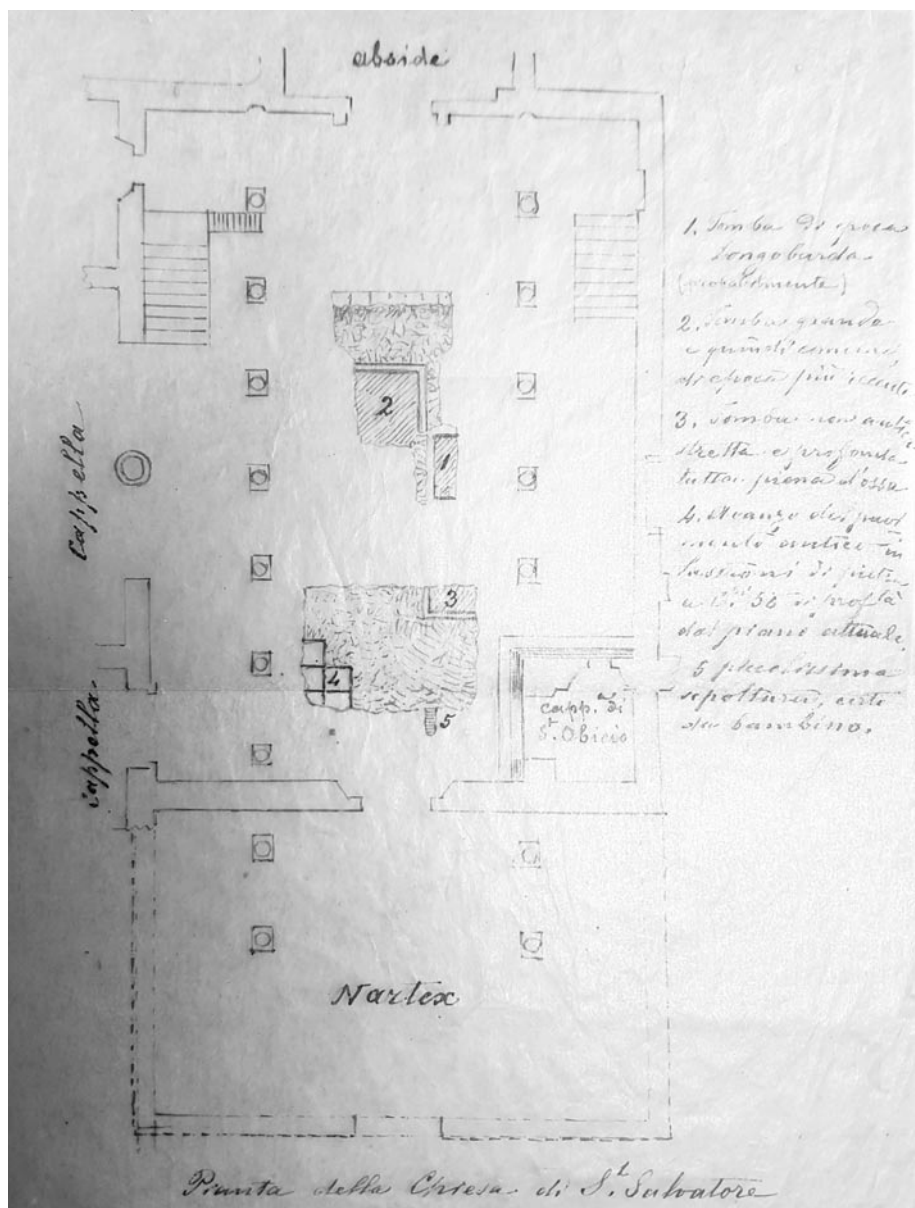


Fig. 29. Brescia, Archivio dell'Ateneo, Taccuino Da Ponte,
planimetria degli scavi nella basilica di San Salvatore.



Fig. 30. Brescia, basilica di San Salvatore, cripta.





Fig. 31. Brescia,
complesso monastico giuliano
e Istituto Artigianelli,
foto aerea
della fine degli anni Cinquanta
del Novecento.

Benedetto (fig. 31). È in questo ambito che, a fine Ottocento, prese avvio l'esperienza educativa di padre Giovanni Battista Piamarta⁵³ (1841-1913), sostenuta dal vescovo di Brescia Giacomo Maria Corna Pellegrini (1827-1913) e da mons. Pietro Capretti (1842-1891), che operava nella vicina chiesa di San Cristo di Brescia, con l'intento di riportare a nuova vita un luogo, quello dell'antico cenobio, da un secolo laicizzato con la presenza dei militari, l'apertura dei Musei civici, i lavori di restauro e gli scavi archeologici.

Il Museo cristiano operò fino al 1949 e divenne Museo di Santa Giulia - Museo della città solo all'inizio del XXI secolo, preparato però sin dalla fine degli anni Cinquanta da pesanti restauri, coordinati da Gaetano Panazza, allo scopo di mettere in luce le forme medievali della basilica di San Salvatore e del monastero, nascoste dalle superfetazioni successive⁵⁴. L'antica abbazia femminile assumeva così una funzione civica diversa da quella patriottica ottocentesca, ma non meno importante, in cui il complesso cenobitico, incluso tra i beni patrimonio Unesco dell'umanità, veniva indicato a modello di quella civiltà europea che aveva forgiato la società contemporanea occidentale.

⁵³ Pietas et labor. *San Giovanni Battista Piamarta nel primo centenario della morte*, a cura di G. Archetti, Roma 2014 e si veda: <http://www.museopiamarta.it/>.

⁵⁴ STROPPIA, *Brescia, l'asse storico monumentale di via dei Musei*, pp. 199-220.

Accogliere, assistere e curare: dalla carità medievale all'ospedale Grande

Nell'ultimo mezzo secolo si è assistito a un fiorire di studi sui temi ospedaliero, dell'accoglienza e della carità¹; ciò ha permesso di delineare i tratti peculiari dello sviluppo assistenziale nel medioevo e non solo. In esso, il contesto padano non sfugge al modello imperniato sull'autorità e l'impegno dei vescovi che, dopo il concilio di Nicea, ebbe nell'esempio di Basilio Magno il riferimento orientativo per i secoli seguenti². A Brescia il vescovo Gaudenzio invitava la sua giovane comunità cristiana a dare con generosità per soccorrere poveri e malati³, mentre la carità della Chiesa soccorreva i bisogni più impellenti, presto organizzata intorno alle opere caritative e di ospitalità sostenute da canoniche, pievi e monasteri del territorio diocesano⁴.

Nell'anno giubilare del 2000, in occasione di un convegno sul pellegrinaggio, si notava come uno studio complessivo sulla «carità nel Bresciano in età medievale non [fosse] ancora stato fatto e anche la *Storia di Brescia*, nelle pagine efficaci ma frettolose di Cinzio Violante, non offriva che un utile punto di avvio per la ricerca»⁵. A distanza di un quarto di secolo le cose non sono cambiate e l'edizione di contributi su singole istituzioni, se

¹ Per qualche osservazione sui diversi percorsi, cfr. *L'accoglienza religiosa tra tardo antico ed età moderna. Luoghi, architetture, percorsi*, a cura di S. Beltramo, P. Cozzo, Roma 2013 (Chiese d'Italia, 7).

² In proposito, G. ARCHETTI *Infirmus fui et visitastis me. Percorsi, modelli e spazi dell'assistenza medievale*, «Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni educative», 31 (2024), pp. 9-47.

³ GAUDENZIO DI BRESCIA, *Trattati*, a cura di G. Banterle, Milano-Roma 1991 (Scrittori dell'area Santambrosiana. Complementi dell'Opera omnia di sant'Ambrogio, 2), *Prefazione*, 13; XIII, 22-23.

⁴ Per qualche rimando storiografico, 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. 76-83.

⁵ ARCHETTI, *Pellegrini e ospitalità nel medioevo*, p. 77; inoltre, C. VIOLANTE, *La Chiesa bresciana nel medioevo*, in *Storia di Brescia*, I, Brescia 1963, pp. 1111-1119.

ha contribuito a migliorare le nostre conoscenze, non ha esaurito gli spazi di approfondimento di una tematica che, per l'ampiezza e insieme l'esiguità delle fonti, presenta ancora enormi potenzialità di indagine. Per un primo inquadramento generale restano valide le riassuntive considerazioni di Cosimo Damiano Fonseca e il lavoro di Giuliana Albini⁶, corredati dal saggio di Fausto Balestrini⁷ e dalle note di Irma Bonini Valetti, edite nel volume *Diocesi di Brescia* per la collana "Storia religiosa della Lombardia", oltre che dal lavoro su *La carità nel Bresciano*, a cura dello stesso Balestrini e Antonio Fappani, con l'ambizioso sottotitolo "Uomini, iniziative e istituzioni nell'assistenza e beneficenza dalle origini ai nostri giorni", di taglio divulgativo, utile soprattutto per l'età moderna⁸.

Questi rimandi storiografici offrono spunti e indicazione da integrare, specie per il medioevo, con i datati contributi otto-novecenteschi di Giuseppe Brunati, Luigi Fè d'Ostiani, Romolo Putelli, Paolo Guerrini e Luigi Falsina⁹

⁶ La tematica, al centro di numerosi saggi e convegni, è inquadrata da 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), pp. 275-291; G. ALBINI, *Città e ospedali nella Lombardia medievale*, Bologna 1993 (Biblioteca di storia urbana, 8), che dedica alcune brevi note anche al contesto bresciano e, più in generale, EADEM, *Poveri e povertà nel medioevo*, Roma 2016 (Le frecce), pp. 167 sgg., 267-279.

⁷ F. BALESTRINI, *Storia della carità*, e I. BONINI VALETTI, *La Chiesa bresciana dalle origini agli inizi del dominio veneziano: istituzioni e strutture*, in *Diocesi di Brescia*, a cura di A. Caprioli, A. Rimoldi, L. Vaccaro, Brescia-Gazzada 1992 (Storia religiosa della Lombardia, 3), pp. 169-181 e pp. 57-60; a cui non è inutile aggiungere, per uno spaccato più generale, *Ospedali e città. L'Italia del centro-nord, XII-XVI secolo*, Atti del Convegno Internazionale di Studio tenuto dall'Istituto degli Innocenti e Villa i Tatti (The Harvard University Center for Italian Renaissance Studies), Firenze, 27-28 aprile 1995, a cura di A.J. Grieco, L. Sandri, Firenze 1997 (Medicina e storia); e, per l'età moderna, *Tra storia dell'assistenza e storia sociale: Brescia e il caso italiano*, a cura di E. Bressan, D. Montanari, S. Onger, Brescia 1996; *I ricoveri della città. Storia delle istituzioni di assistenza e beneficenza a Brescia (secoli XVI-XX)*, a cura di D. Montanari, S. Onger, Brescia 2002 (Centro studi, ricerche e documentazione su carità, assistenza e beneficenza nel Bresciano. Studi e ricerche, 1); D. MONTANARI, *La nascita del sistema ospedaliero lombardo*, «Cheiron: materiali e strumenti di aggiornamento storiografico», XXX, 59, 1 (2013), pp. 9-21, oltre al contributo del medesimo studioso in questo volume, dove riprende e aggiorna temi toccati in precedenza; inoltre, O. FRANZONI, *L'antico ospedale degli esposti di Valle Camonica*, in *La Pia Fondazione di Valle Camonica attraverso i secoli*, Malegno 1997, pp. 13-138.

⁸ F. BALESTRINI, A. FAPPANI, *La carità nel Bresciano. Uomini, iniziative e istituzioni nell'assistenza e beneficenza dalle origini ai nostri giorni*, Brescia 1986.

⁹ Sparse notizie sono raccolte da G. BRUNATI, *Vita o gesta di Santi bresciani*, 2 voll., Brescia 1854²; L. FÈ D'OSTIANI, *Storia, tradizione e arte per le vie di Brescia*, Brescia 1927²; P.

che restano sovente imprescindibili, pur nei limiti metodologici, insieme alle ricerche sparse edite dal periodico «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia»¹⁰. Sempre valido invece, benché nella forma grezza della tesi di laurea, resta il lavoro di Antonino Mariella, quale sforzo complessivo di abbracciare il tema della carità in base alle carte d'archivio¹¹. La sua ricerca, non estranea a un intento «apologetico» allora diffuso, appare animata da una sincera volontà scientifica nei confronti dell'opera caritativa della Chiesa, accompagnata da un forte «interesse storico per i molteplici problemi istituzionali, economici, politici, religiosi, culturali che l'organizzazione ospedaliera» metteva in atto¹².

Il pregio e i limiti di tale lavoro è lo stesso Mariella a segnalarli, laddove scrive che per i secoli XIII e XV si conosceva poco «finora intorno agli ospedali nella città di Brescia e quel poco, in modo imperfetto, perché i lavori generici mai avevano trattato a fondo l'argomento: essi erano basati su pochissimi documenti, raccolti in un noto registro, che suscitavano un qualche interesse immediato»¹³. La novità stava nei dati ricavati dall'esame archivistico,

GUERRINI, *L'ospedale e la chiesa di S. Antonio Viennese a Brescia*, Saronno 1909; IDEM, *Monasteri, conventi, ospitali e benefici semplici nella diocesi di Brescia*, «Brixia Sacra», 2 (1911), pp. 324-340; R. PUTELLI, *Vita, storia ed arte nei secoli XII-XVIII*, 6 voll., Breno 1936-1939; P. GUERRINI, *Diaconie, zenodochi e ospizi medioevali della città e del territorio bresciano*, «Memorie storiche della diocesi di Brescia», 21 (1954), pp. 1-58; L. FALSINA, *Santi e chiese nella diocesi di Brescia*, 2 voll., Brescia 1969.

¹⁰ Avviato da Paolo Guerrini nel 1910, il periodico «Brixia sacra» è disponibile in rete all'indirizzo internet: <http://www.brixiasacra.it/index.html>; l'indicizzazione dei saggi del primo secolo di vita è contenuto in *Indici generali nel centenario di fondazione della Rivista (1910-2009)*, a cura di M. Tagliabue, S. Iaria, Introduzione di G. Archetti, Brescia 2010 (Brixia sacra, XV, 1-2); *Cento anni di studi storici, artistici e religiosi su Brescia e la sua diocesi. Repertorio bibliografico*, a cura di M. Tagliabue, Brescia 2010 (Brixia sacra, XV, 3-4).

¹¹ Cfr. A. MARIELLA, *Le origini degli ospedali bresciani*, Brescia 1963 (Supplemento ai «Commentari dell'Ateneo di Brescia» per il 1963), pp. 1-244, che costituisce la stampa della tesi di laurea dell'autore, discussa all'Università Cattolica di Milano col prof. Cinzio Violante, vincitrice del Premio Bonardi dell'Ateneo di Brescia. L'argomento dell'elaborato si inseriva in un filone di ricerca oggetto di viva attenzione da parte degli storici del tempo; nel 1957, infatti, si era tenuto il primo congresso di storia ospedaliera in Italia, durante il quale si costituì il Centro italiano di storia sanitaria e ospitaliera, a cui si deve il congresso europeo celebratosi nel 1960 (*Atti del I Congresso europeo di storia ospitaliera*, Reggio Emilia, 6-12 giugno 1960, Reggio Emilia 1962). Il Mariella, attraverso un'ampia documentazione archivistica, ricostruisce il quadro ospedaliero cittadino tra XII e XV secolo, alla vigilia della grande impresa che avrebbe portato a metà del Quattrocento all'erezione dell'ospedale Grande di Brescia, sull'esempio di altre città centrosetentrionali, pure oggetto della sua trattazione.

¹² MARIELLA, *Le origini degli ospedali*, p. 5.

¹³ *Ibidem*, pp. 5-6.

parte dei quali pubblicati nell'appendice documentaria (non priva di ingenuità), che chiariva numerosi elementi e ampliava le informazioni, consentendo a Violante di tracciare un breve profilo sulla Chiesa bresciana¹⁴ senza la pretesa «di aver esaurito l'argomento», ma lasciando aperta la possibilità di completare o rettificare le “conclusioni” delineate¹⁵. La rassegna degli enti assistenziali prende avvio con gli antichi ospizi monastici legati alle abbazie urbane di Santa Giulia e San Faustino Maggiore, tralasciando le loro origini incerte e gli sviluppi altomedievali, per proseguire con gli ospizi uniti alle chiese cittadine di Sant'Alessandro e San Giovanni *de foris*, con quelli di Santa Maria del Serpente, del consorzio di Santo Spirito de Dom, di Santa Maria della Misericordia, di San Cristoforo e di San Giacomo dei Romei (o al Mella), unito nel XIV secolo all'ordine ospedaliero di Sant'Antonio di Vienne, per finire con l'ospedale Grande o Maggiore, attestato da una ricchissima tradizione documentaria, tale da renderlo il più cospicuo fondo archivistico bresciano.

Il volume illustra come gli *hospitalia* «sorti nei secoli IX-XII accanto ai monasteri o alle chiese parrocchiali, e che continuano la loro funzione nei secoli XII-XIV, siano generalmente ospizi per il ricovero dei poveri e dei pellegrini; raramente ospitano gli ammalati. Tranne l'ospedale di Santa Giulia che doveva essere proporzionato alla grandiosità del monastero, questi ospedali non sono molto grandi e sono tenuti da famiglie religiose di laici, generalmente di ambedue i sessi, chiamati “fratres” o “conversi” che servono nell'ospedale e vivono in comune. Questi confratelli sono alle dipendenze dirette di un ministro che a sua volta è soggetto giuridicamente, con tutta la sua famiglia, al priore della chiesa o al priore e alla badessa del monastero presso cui si trova l'ospedale»¹⁶. Dati confermati e arricchiti dalle ricerche successive.

Nuova spinta ideale, dopo la decadenza degli ospizi tradizionali, acquistano le istituzioni caritative promosse dai mendicanti e organizzate intorno ai “consorzi” o alle “discipline”, che fanno la loro apparizione nel XIII secolo, per moltiplicarsi in quello successivo e confluire nell'*hospitale Magnum* a metà Quattrocento, eretto col consenso episcopale nell'antica *domus* degli umiliati di San Luca. In essi si accettavano soprattutto poveri, malati e gli esposti¹⁷, talvolta con sedi distaccate adibite a lebbrosari o sanatori, e più di

¹⁴ VIOLANTE, *La Chiesa bresciana nel medioevo*, p. 1111 nota 2.

¹⁵ MARIELLA, *Le origini degli ospedali*, pp. 5-6.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 127-128.

¹⁷ Per loro, come recita un documento di inizio Quattrocento, si provvede il necessario: «de pane, vino et vivanda ac lecto congruis et etiam de medicis si opus erit, ac baiulis pro infantibus pro tempore sibi necessario» (*Ibidem*, p. 189).

rado si dava ospitalità ai pellegrini che si appoggiavano ormai alla rete di locande sorte con la crescita economica e lo sviluppo urbano successivo all'XI secolo. Questi *hospitalia*, destinati all'assistenza di infermi, indigenti e bisognosi più che all'accoglienza dei viandanti, erano «sotto la giurisdizione e il controllo diretto della congregazione a cui appartenevano, erano amministrati dal ministro e avevano personale stabile, massimo tre persone, che curava gli ammalati e viveva dell'ospedale»; si trattava di operatori specializzati, riconoscibili per la veste bianca che indossavano, che agivano sotto la guida di medici, i quali disponevano il trattamento terapeutico per i pazienti e prescrivevano i farmaci e i medicinali¹⁸.

Se l'indagine del Mariella presenta la realtà assistenziale all'interno della città, sono del tutto assenti i dati relativi al contado, dove una fitta rete di centri pievani e dipendenze monastiche assicurava ospitalità a orfani, vedove, poveri e pellegrini sin dall'alto medioevo. Un altro elemento, evidenziato dall'autore, è quello della difformità delle fonti, non sempre di facile accesso, incentrate sugli aspetti economici e quantitativi, ma prive di indicazioni sulla gestione, il funzionamento e la struttura degli *hospitalia*: elementi che sarebbero invece indispensabili. Gli studi successivi non hanno colmato queste e altre lacune, ma hanno portato a nuove precisazioni, individuando fonti e problemi aperti: è il caso soprattutto dell'importante ospizio annesso all'abbazia urbana di Santa Giulia¹⁹, degli

¹⁸ *Ibidem*, p. 128.

¹⁹ Per l'ospedale di Santa Giulia di Brescia gli studi negli ultimi decenni sono assai nutriti, cfr. almeno A. BREDI, *Brescia. Via Piamarta. Scavo di un edificio medievale*, in *Notiziario della Soprintendenza archeologica della Lombardia*, Milano 1990, pp. 162-165; C. ZANI, *Lo xenodochio di S. Giulia*, in *S. 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. 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; M. BETTELLI BERGAMASCHI, *Per la storia del sito di S. Salvatore - S. Giulia a Brescia: il contributo di due fonti fra XIII e XV secolo*, «Nuova rivista storica», 80 (1996), pp. 64-67; *L'ospedale di Tea e l'archeologia delle strade nella Valle del Serchio*, a cura di J.A. Quirós Castillo, Firenze 2000, pp. 31-33; 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. 31-33, 44; ID., *Pellegrini e ospitalità nel medioevo*, pp. 69-128; E. MAZZETTI, *Possedimenti e attività agricole nelle carte dell'ospedale di Santa Giulia*, «Civiltà bresciana», XI, 1 (2002), pp. 33-45; EAD., *Note sull'amministrazione dell'Ospedale di S. Giulia di Brescia (ms. quer. 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; L. DEL BONO, *L'accoglienza benedettina e l'ospedale di Santa Giulia di Brescia*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia»,

ospedali monastici di San Benedetto di Leno²⁰, di San Pietro in Monte di Serle²¹ e della fitta rete diocesana di priorati cluniacensi²²; lo stesso vale per l'impegno assicurato dalle chiese pievane²³, dall'ospizio di San Giacomo al Mella e di quello di Castenedolo²⁴, come pure per i luoghi di appro-

terza serie, XVI, 1-4 (2021), pp. 65-82; EAD., *Charity and welcome at the monastery*, «Crkva u svijetu», 58, 1 (2023), pp. 409-426; EAD., *L'ospedale di Santa Giulia: carità e accoglienza*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XVIII, 1-4 (2023), pp. 187-202 e il contributo della medesima studiosa di seguito nella rivista.

²⁰ Per quello di Leno, legato all'abbazia maschile di San Benedetto, cfr. A. BARONIO, *Monasterium et populus. Per la storia del contado lombardo: Leno*, Brescia 1984 (Monumenta Brixiae historica. Fontes, VIII), pp. 93, 183, 223 e 17 (per l'ospedale di San Paolo di Portizolo), 176 (per l'ospedale di San Vigilio della Muzza); G. ARCHETTI, «Per lodare Dio di continuo». *L'abbazia di San Benedetto di Leno*, in *A servizio del Vangelo. Il cammino storico dell'evangelizzazione a Brescia*, 1. *Letà antica e medievale*, a cura di G. Andenna, Brescia 2010, pp. 427-430; ID., *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 (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. 170-172.

²¹ Per l'ospicium di San Pietro in Monte di Serle, cfr. *Le carte del monastero di San Pietro in Monte di Serle (Brescia) 1039-1200*, a cura di E. Barbieri, E. Cau, con saggio introduttivo di A.A. Settia, Brescia 2000 (Codice diplomatico bresciano, 1), pp. 429-430.

²² Al riguardo, G. SPINELLI, *L'ospitalità nei monasteri cluniacensi della Lombardia orientale*, in *Lungo le strade della fede*, pp. 173-190; inoltre, G. ARCHETTI, *Fraternità, obbedienza e carità. Il modello cluniacense*, in *A servizio del Vangelo*, pp. 483-513, 654-659; anche, ID., «*Singulariter in heremo vivere*». *Forme di vita eremitica nel medioevo della Lombardia orientale*, in *Il monachesimo in Valle Camonica*, Atti della giornata di studio, 31 maggio 2003, Eremiti dei Santi Pietro e Paolo di Bienno - Monastero di San Salvatore di Capo di Ponte, Breno 2004, pp. 92-155 *passim*.

²³ Cfr. le note di G. FORZATTI GOLIA, *L'ospitalità della Chiesa. Pievi e canoniche bresciane sulle vie dei pellegrini*, in *Lungo le strade della fede*, pp. 33-67; inoltre, G. ARCHETTI, «*Evangelium nuntiare*». *Chiese, impegno pastorale e forme di religiosità*, in *A servizio del Vangelo*, pp. 211-314 *passim*, 620-632; 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 *passim*.

²⁴ Per l'ospizio di San Giacomo al Mella, cfr. G. ARCHETTI, *Un antico codice vescovile: il registro 2 della Mensa*, «Civiltà bresciana», V, 2 (1996), p. 54; per quello di San Giacomo di Castenedolo, G. MANZONI DI CHIOSCA, *L'hospitale e gli affreschi di San Giacomo di Rezzato*, in *Le vie del cielo: itinerari di pellegrini attraverso la Lombardia*, Atti del convegno internazionale (Milano, 22-23 novembre 1996), Milano 1998, pp. 161-171; D. GALLINA, *Alle origini della storia di Rezzato, in Rezzato storia di una comunità*, a cura di M. Taccolini, Brescia 2000 (Terre bresciane, 6), pp. 51-52, che ripercorre sinteticamente l'atto fondativo e fornisce un quadro delle sopravvivenze architettoniche; brevi note in N. D'ACUNTO, *Pellegrinaggi e riforma gregoriana a Brescia*, in *Lungo le strade della fede*, pp. 163-172; e, da ultimo, A. BARONIO, *Il santuario di San Giacomo di Castenedolo: controllo del territorio e assistenza tra*

do sulla sponda occidentale del Garda, rappresentati dalla chiesa di San Giacomo de Calì a Gargnano e dalla confraternita della Santissima Trinità di San Pier d'Agrino a Bogliaco²⁵. Assai nutrito, infine, risulta il panorama intorno alla fabbrica dell'ospedale Grande nel XV secolo e dei suoi sviluppi moderni²⁶, a cui si possono aggiungere le note di Gianmarco Cossandi sull'azione caritativa dei cistercensi nella gestione dell'ospedale urbano della Pecora, sorto in città a metà del XIII secolo²⁷, e quelle sulle scritture degli ospedali della Misericordia e di San Cristoforo redatte dal notaio Francesco Cortesi²⁸.

Per altro verso si può segnalare che, in ragione delle emergenze sociali, le autorità ecclesiastiche avevano stimolato la generosità dei fedeli verso le

Brescia e la pianura bresciana centro-orientale nei secoli XI-XII, «Commentari dell'Ateneo di Brescia per l'anno 2008», CCVII (2013), pp. 345-371.

²⁵ La funzione di accoglienza e di approdo per i naviganti svolta dalla chiesa di San Giacomo de Calì, insieme a una sommaria descrizione delle strutture romaniche e degli arredi, è presentata da G. MANZONI DI CHIOSCA, *S. Giacomo de Calì: un itinerario lacustre?*, in *Le vie del cielo*, pp. 107-117; per l'ospitalità ai pellegrini nella prima età moderna della confraternita parrocchiale di Bogliaco, I. BONINI VALETTI, *L'esperienza del «Cammino di penitenza». Vie e tradizioni nel territorio bresciano*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, IV, 1-2 (1999), pp. 9-15.

²⁶ La creazione dell'ospedale Grande o Maggiore segna un passaggio fondamentale nell'assistenza pubblica, MARIELLA, *Le origini degli ospedali*, pp. 99-117, 196-198, 202 sgg.; F. ROBECCHI, *Spedali Civili di Brescia. Mezzo millennio di carità e di assistenza sanitari*, I, Brescia 2000; G. ARCHETTI, *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. Per l'età moderna i riferimenti sparsi sono troppo consistenti per una rassegna, si segnalano tuttavia: *Tra storia dell'assistenza e storia sociale: Brescia e il caso italiano; I ricoveri della città. Storia delle istituzioni di assistenza*; MONTANARI, *La nascita del sistema ospedaliero*, pp. 9-20; inoltre, *Le forme della carità. Istituzioni assistenziali in Franciacorta*, a cura di F. Marchesani Tonoli, Brescia 1994 (Atti delle Biennali di Franciacorta, 3); FRANZONI, *L'antico ospedale degli esposti di Valle Camonica*, pp. 13-138; D. MONTANARI, *L'ospedale Grande: alle radici del sistema ospedaliero a Brescia*, di seguito nella rivista.

²⁷ G. COSSANDI, *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 G. Cariboni, N. D'Acunto, Spoleto 2017, pp. 73-95.

²⁸ F. PAGNONI, *Per il buon governo e per la salvezza dell'anima. Riforme ospedaliere a Brescia nel primo Quattrocento*, in *Flos studiorum. Saggi di storia e diplomatica per Giuliana Albini*, a cura di A. Gamberini, M.L. Mangini, Torino-Milano 2020 (Quaderni degli studi di storia medioevale e di diplomatica, III), pp. 283-302, di poca utilità per il tema strettamente ospedaliero, il lavoro riguarda l'attività professionale notarile.

istituzioni di carità a favore di poveri, orfani, donne, malati e anziani²⁹. Nel 1340, ad esempio, il vicario del vescovo di Brescia concedeva un'indulgenza di 40 giorni a coloro che sostenevano con le loro elemosine l'ospedale giuliano di Santa Maria Maddalena e Marta nella corte cremonese di Cicognara³⁰; l'opera dei *fratres* addetti alla sua gestione non bastava a far fronte al grande afflusso di indigenti e serviva l'aiuto dell'intera comunità cristiana. Il 6 maggio 1335 veniva consacrata la chiesa di San Remigio, annessa all'*hospitale* di Santa Giulia in contrada *Saneloci*; per l'occasione si concedeva a quanti lo visitavano nel giorno anniversario il privilegio di un'indulgenza assai cospicua. Il vescovo Tommaso Visconti, inoltre, nel 1388 intervenne con una lettera diretta all'ospedale appenninico di San Giacomo di Altopascio, sito in diocesi di Lucca sulla strada verso Roma; anche in questo caso, le offerte servivano per i «poveri, gli infermi e le donne» assistiti nell'*hospitale*. Analogo il provvedimento episcopale di due anni dopo per l'ospedale di San Bernardo di Montegiove nell'alto Lazio, oggetto di depredazioni da parte di malviventi locali³¹; se per questi ultimi il prelato auspicava una rapida cattura, per quanti davano *pias elemosinas* invece – con cui assistere i malati, visitare i carcerati e seppellire i defunti, cioè adempiere ad alcune delle opere di misericordia corporale –, si assicurava un'indulgenza di 40 giorni «misericorditer de penitentiis».

Forme di accoglienza e carità

Il numero cospicuo di enti dediti all'accoglienza dentro e fuori la città, in una commistione di servizi assistenziali difficile da separare, non deve trarre in inganno circa la loro efficienza. Salvo l'ospedale giuliano, che alla fine del XII secolo era stato al centro di una profonda riorganizzazione amministrativa e istituzionale – e un analogo provvedimento fu preso per l'*ho-*

²⁹ Per un primo sommario orientamento su questo argomento dalla bibliografia sterminata, si vedano *Études sur l'histoire de la pauvreté (Moyen Âge-XVI^e siècle)*, sous la direction de M. Mollat, 2 voll., Paris 1974 (Études, 8/1-2); *Esperienze religiose e opere assistenziali nei secoli XII e XIII*, a cura di G.G. Merlo, Torino 1987; inoltre, H.C. PEYER, *Viaggiare nel medioevo. Dall'ospitalità alla locanda*, Roma-Bari 1997 (Economica Laterza, 113), pp. 50-53 sgg., 125-147.

³⁰ Per questi e i successivi rimandi documentari, ARCHETTI, *Pellegrini e ospitalità nel medioevo*, pp. 80-81.

³¹ *Ibidem*; un provvedimento analogo veniva adottato anche per l'ospedale di Sant'Antonio di Vienne.

spitale di Leno, dedicato ai santi Bartolomeo e Antonio³² –, si trattava di strutture modeste e dalla capacità ricettiva limitata a pochi posti e per breve tempo, «solamente per un giorno et una notte a poveri e viandanti», si legge in una relazione cinquecentesca³³. Realtà che avevano talvolta sopportato le debolezze di amministratori disonesti, aggravandone le sofferenze finanziarie e, dalla metà del Trecento, messe a dura prova dal rinfocolare delle epidemie, della conflittualità regionale e delle crisi produttive e finanziarie, oltre che da mala gestione³⁴.

Questi antichi *hospitalia*, sorti presso i monasteri, le canoniche, gli eremi e, infine, sostenuti dalla galassia delle discipline che gravitavano intorno ai mendicanti, erano retti da *fratres* e *sorores*, o da conversi di ambo i sessi, facenti vita comune. A guidare queste comunità vi erano *rettori* o *ministri* soggetti al cenobio o alla chiesa presso cui erano edificati, mentre i loro membri osservavano regole più o meno codificate, potevano fare una professione prima di entrare al servizio dell'ospedale, vivevano delle sue rendite e delle donazioni che ad esso erano elargite – il cui patrimonio

³² *Ibidem*, pp. 104-106, 125 n. 128; A. BARONIO, *Monasterium et populus*, p. 221 n. 36; G. ARCHETTI, *Scuola, lavoro e impegno pastorale: l'abbazia di Leno nel medioevo (secoli IX-XIV)*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, VII, 1-2 (2002), pp. 121-122.

³³ *Relazioni dei rettori veneti in Terraferma*, XI, *Podestaria e Capitanato di Brescia*, a cura di A. Tagliaferri, Milano 1978, p. 63, si tratta della relazione di fine mandato del podestà Paolo Correr (aprile 1562).

³⁴ ALBINI, *Città e ospedali nella Lombardia medievale*, pp. 12-13, 103-127 e la raccolta di saggi della stessa studiosa EAD., *Carità e governo della povertà (secoli XII-XV)*, Milano 2002; inoltre, sul patrimonio documentario di questi enti, *Memorie dell'assistenza. Istituzioni e fonti ospedaliere in Italia e in Europa (secoli XIII-XVI)*, a cura di S. Marino, G.T. Colesanti, Pisa 2019 (Ospedali medievali tra carità e servizio, 6); per una definizione in chiave giuridico-istituzionale, invece, resta valido il lavoro di E. NASALLI ROCCA, *Il diritto ospedaliero nei nuovi lineamenti storici*, Milano 1956; insieme alla voce *Ospedale*, curata da J. IMBERT per il *Dizionario degli istituti di perfezione*, VI, Roma 1980, coll. 922-942; sulle trasformazioni istituzionali avviate nel XV secolo, invece, G. COSMACINI, *Storia della medicina e della sanità in Italia. Dalla peste europea alla guerra mondiale, 1348-1918*, Roma-Bari 1987, pp. 43-68; F. BIANCHI, M. SŁON, *Le riforme ospedaliere del Quattrocento in Italia e nell'Europa centrale*, «Ricerche di storia sociale e religiosa», XXXV, 69 (2006), pp. 7-45; inoltre, per uno sguardo sui vari aspetti della problematica, utile resta M. GAZZINI, *Ospedali nell'Italia medievale*, del 2014, nella sezione digitale denominata «repertorio» di «Reti medievali» (https://www.rm.unina.it/repertorio/rm_gazzini_ospedali_medioevo.html); qualche parziale aggiornamento in F. BIANCHI, *Dal xenodochium all'hospitale. Origini e sviluppi delle istituzioni ospedaliere nel medioevo*, in *Saggi di storia della salute. Medicina, ospedali e cura fra medioevo ed età contemporanea*, a cura di F. Bianchi, G. Silvano, Milano 2020 (La società moderna e contemporanea), pp. 11-54.

era gestito in modo autonomo da membri della comunità –, conservavano capacità giuridica di avere proprietà personali che, dopo la morte, lasciavano generalmente all'ente stesso. In questi ospizi potevano trovare ricovero anche pie persone che vi si ritiravano gli ultimi anni della vita, assistite dal personale dell'ospedale, in favore del quale avevano fatto donazioni o testamento; una prassi non nuova che proseguì con la costituzione dell'ospedale Grande. Modesto era il numero dei ricoverati, fra i quali spiccavano poveri, mendicanti e pellegrini, senza specializzazione particolare nei confronti dei malati.

La capillarità delle fondazioni caritative – a Brescia il Mariella ne elenca almeno una ventina tra Due e Trecento – era segnata da un'intrinseca debolezza istituzionale e finanziaria, poiché l'assistenza era da lungo tempo un compito della Chiesa, gestito e controllato territorialmente dall'autorità episcopale, essendo l'*hospitale* per sua natura un luogo religioso³⁵. Potevano esistere luoghi di accoglienza svincolati dalla tutela vescovile, ma si trattava di ambienti privati che non potevano dirsi luoghi sacri, né garantire i servizi liturgici ai loro assistiti, dal momento che la salute dell'anima e del corpo erano considerate dalle Scritture un dono di Dio³⁶. Inoltre, si trattava di un sistema caratterizzato da una pluralità di piccole e piccolissime realtà, incapaci di affrontare le emergenze sociali e sanitarie registrate dalla metà del XIV secolo, alle quali serviva una risposta immediata in termini organizzativi, funzionali, di cure e sostegno; ma mobilitare tutte le risorse disponibili era possibile soltanto mediante un intervento dell'autorità pubblica.

In questi termini la questione era generale e riguardava la progressiva emancipazione del potere pubblico dalla giurisdizione ecclesiastica nella vita civile: a Brescia, come altrove, il confronto tra magistrati e ordinario locale aveva conosciuto momenti di forte tensione con il conseguente graduale esautoramento del vescovo dall'amministrazione cittadina e circoscritto la sua influenza alla sola sfera religiosa. Lo sviluppo degli organismi comunali, il controllo della giustizia, la competenza sulle decime e sulle

³⁵ Si veda l'attribuzione nel *Decretum* di Graziano di «victum et vestitum» ai poveri e agli infermi (*Decretum Gratiani*, pars I, distinctio LXXXII, cap. I, in *Corpus iuris canonici*, ed. E. Friedberg, I, Leipzig 1879, p. 289); per il diritto canonico, J. IMBERT, *Les hôpitaux en droit canonique (du Décret de Gratien à la sécularisation de l'administration de l'Hôtel-Dieu de Paris en 1505)*, Paris 1947, pp. 47-49 sgg.; ID., *Ospedale*, coll. 922-942; F. MERZBACHER, *Das Spital im kanonischen Recht bis zum Tridentinum*, «Archiv für katholisches Kirchenrecht», 148 (1979), pp. 72-87; qualche precisazione in ALBINI, *Città e ospedali nella Lombardia medievale*, pp. 11-13, 134-135.

³⁶ ARCHETTI, *Infirmus fui et visitastis me*.

cause matrimoniali, erano solo alcuni dei motivi delle forti frizioni che avevano segnato lo scontro tra l'episcopato e il governo della città. Ciò si ebbe anche riguardo alle competenze socio-assistenziali quando i cittadini, dai primi decenni del XIV secolo, cercarono di svincolarsi dall'ingerenza ecclesiastica e «porre in mani laiche»³⁷ la gestione dell'assistenza, seguendo una strada intrapresa da molte città tedesche già a metà del XII secolo.

Tutto questo non significò il completo esautoramento delle realtà clericali, né l'imporsi automatico di un'alternativa "laica" all'assistenza tradizionale o una netta cesura col passato, in quanto molti ospedali di antica fondazione continuarono a funzionare e la collaborazione implicita nei servizi erogati. Si trattò piuttosto, come ha osservato Giuliana Albini, di «un'occasione per ridefinire ruoli, rapporti, funzioni degli ospedali esistenti, ma anche per creare strutture caritativo-assistenziali nuove: gli "ospedali grandi", spesso edificati *ex novo* secondo schemi architettonici profondamente innovativi, attorno ai quali si organizzò e si definì un sistema che tendeva ad una organicità e ad una razionalizzazione» mai sperimentate fino ad allora³⁸. Si trattava di individuare la soluzione a problemi che, per la loro incidenza sul tessuto sociale e gravità sanitaria, non potevano essere combattuti come in precedenza, ma esigevano un approccio diverso mediante l'integrazione delle strutture di assistenza e carità.

L'ospedale Grande divenne perciò il fulcro di un razionale sistema di contrasto alle emergenze sociali della povertà e dell'infermità; per il suo funzionamento si crearono «organismi di gestione» che (pur nelle diversità locali) agivano a prescindere dalla figura tradizionale del ministro/rettore e privilegiavano «una gestione collegiale. I capitoli ospedalieri divennero appannaggio di quei *nobilhomini* ai quali le opere di carità, esercitate non già in prima persona, ma tramite l'amministrazione di ospedali e consorzi elemosinieri ricchi ed efficienti, appariva strumento idoneo di prestigio sociale oltre che di difesa degli elementi più deboli. I *pia loca*, dunque, aggregarono attorno a sé gruppi familiari potenti, che li privilegiarono come strumento di ricerca di prestigio, di ricchezza, di sicurezza sociale»³⁹. Nonostante la dialettica esistente, ciò avvenne con la condivisione, il consenso e l'appoggio – più o meno aperto e dichiarato – dell'ordinario locale e della curia romana.

³⁷ L'espressione è di M. BERENGO, *L'Europa delle città. Il volto della società urbana europea tra medioevo ed età moderna*, Torino 1999 (Biblioteca di cultura storica, 224), p. 606.

³⁸ ALBINI, *Città e ospedali nella Lombardia medievale*, p. 14 per la citazione, e pp. 118-127.

³⁹ *Ibidem*, p. 14.

La municipalizzazione degli ospedali, che in pratica significava la nomina da parte dei consigli cittadini dei loro rettori⁴⁰, aveva come necessaria premessa la loro unificazione o raggruppamento. «I cittadini italiani e francesi – scriveva Marino Berengo – hanno però per lo più tardato un paio di secoli rispetto a quelli tedeschi nello sfoltire il groviglio dei luoghi pii che erano cresciuti entro le loro mura. Gli “ospedaletti”, come venivano comunemente chiamati nell’Italia padana, ristretti in un locale o due, con pochissimi letti, avevano visto affievolirsi le loro donazioni col scorrere degli anni, e ne dovevano destinare in spese di gestione buona parte delle rendite. Fonderli era necessario, per rafforzare e snellire l’assistenza pubblica, ma comportava la scomparsa di molte cariche e piccole prebende tradizionalmente godute: e non poteva passare senza resistenze»⁴¹.

A favorire tale processo, anzi ad accelerare rendendolo necessario, furono le condizioni storiche del tempo della crescente pauperizzazione, in cui pestilenze, mortalità, mendicizia e distruzioni belliche acuivano nelle autorità pubbliche il bisogno di contrastare i focolai epidemici e la crescita degli orfani, dei mutilati di guerra e della miseria. Nell’agosto del 1427 le prime avvisaglie di un morbo contagioso scoppiato nel territorio di Salò, misero in allarme il consiglio cittadino che provvide ad allertare le strutture sanitarie urbane e, di fronte all’esaurirsi della loro capacità di accoglienza, all’inizio di novembre destinò d’urgenza personale, viveri e suppellettili all’ospedale di San Cristoforo⁴² – attivo da quasi un secolo, sebbene in crisi

⁴⁰ Su questo aspetto ha giustamente richiamato l’attenzione MONTANARI, *La costruzione del sistema ospedaliero*, in *I ricoveri della città*, pp. 14-15, il quale ha poi rilevato che le scelte «relative al consiglio maggiore marcarono il successivo sviluppo della struttura ospedaliera, soprattutto riguardo all’impostazione “consigliare” degli organi istituzionali che ne reggevano le sorti e alla loro dirigenza, espressa sempre da membri delle famiglie nobili rappresentate in consiglio dopo la serrata. Alcuni di questi uomini rivestirono poi un ruolo fondamentale nella politica assistenziale cittadina, ricoprendo anche altri incarichi negli istituti di nuova fondazione, con una circolarità che coinvolgeva singoli individui e gruppi familiari» (ivi, p. 15).

⁴¹ BERENGO, *L’Europa delle città*, p. 608. Sulla “concentrazione” ospedaliera a metà del XV secolo esiste una ricca produzione di studi, come si è detto in precedenza; per qualche rimando all’area padana, F. LEVEROTTI, *Ricerche sulle origini dell’Ospedale Maggiore di Milano*, «Archivio storico lombardo», 107 (1981), pp. 77-133; G. ALBINI, *Sugli ospedali in area padana nel Quattrocento*, in *Gli ospedali in area padana fra Settecento e Novecento*, a cura di M.L. Betri, E. Bresan, Milano 1992, pp. 45-70; EAD., *Città e ospedali nella Lombardia medievale*, cap. 5, pp. 102-127; G.M. VARANINI, *Per la storia delle istituzioni ospedaliere nelle città della Terraferma veneta nel Quattrocento*, in *Ospedali e città*, pp. 107-155, con bibliografia alle pp. 110-119.

⁴² Archivio di Stato di Brescia (= ASBs), Archivio storico civico, Provvisioni, 484, ff. 48r-50r. La diffusione periodica di forme epidemiche era frequente e una pestilenza scoppiata

per ragioni gestionali – per ospitarvi gli infermi e le vittime degli scontri in corso nel Bresciano tra milanesi e veneziani. Nella stessa seduta si decise di adattare l'ospedale di San Bartolomeo, posto nelle Chiusure extraurbane a nord-ovest di Brescia, per il ricovero degli appestati.

I provvedimenti presi per l'emergenza non risultarono efficaci e, nel corso di una drammatica riunione consiliare del 27 dicembre dello stesso anno, il cancelliere del comune Francesco Malvezzi, membro della congregazione di San Domenico, denunciò che l'ospedale di San Cristoforo era quasi del tutto abbandonato e il suo stato di degrado, anziché migliorare, era peggiorato dalla cattiva amministrazione dei disciplini che lo reggevano. Egli propose che la città e i suoi membri più autorevoli si adoperassero per ripristinarne le strutture e il funzionamento o si provvedesse a incorporarlo con il più efficiente ospedale della Misericordia; decisione, quest'ultima, che venne approvata dal consiglio⁴³.

La sua conduzione fu quindi affidata alla disciplina che reggeva l'ospedale legato ai francescani, mentre il consorzio di Santo Spirito nel 1424 aveva preso in carico dai domenicani i beni e l'amministrazione dell'ospedale del Serpente, posto nel borgo di San Nazaro. Tale patrimonio, alla fine di settembre del 1429, si era ampliato con l'aggregazione degli ospedali di Sant'Alessandro, di San Giovanni *de foris* e della Mercanzia o *Domus Dei*⁴⁴. Si delineava così una sorta di articolazione bipolare delle istituzioni assistenziali, legate da una parte all'ospedale della Misericordia e dall'altra al consorzio di Santo Spirito, che più tardi inglobò tutte le competenze in materia socio-assistenziale (1445), procedendo quindi ad alienare l'ospedale di San Cristoforo alle clarisse per diventare in breve il convento di Santa Chiara

nel 1412 viene addotta dal Malvezzi a pretesto per la redazione del *Chronicon Brixianum*, cfr. *Le cronache medievali di Giacomo Malvezzi*, a cura di G. Archetti, Traduzione e note di I. Bonini Valetti, Roma 2016 (Quaderni di Brixia sacra, 7), coll. 777-778, pp. 91-92: «Poiché nell'anno 1412 dalla nascita dell'eterno Re la mortale calamità di una contagiosa pestilenza aveva colpito la città, mi trasferii per dimorarvi diversi giorni sulle rive serene del Benaco, che godeva di un'ottima salubrità di aria. Ma, privato della consolazione della società cittadina e dei molti affari dai quali spesso in città ero indotto verso gradevoli impegni, spinto dalla solerzia, né occupato in lavori campestri, poiché non avevo in quel luogo alcun possedimento, libero dalla vigile cura dei malati a causa della incolumità del luogo, affinché la navicella del mio intelletto non fosse sommersa nella palude dell'ozio, ma, diretta da un'operosa e piacevole meditazione, fosse sostenuta in modo costruttivo, (...) meditando tali cose nella mia mente, pensai di scrivere la storia di Brescia».

⁴³ MARIELLA, *Le origini degli ospedali*, pp. 102-103.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 120-121.

Nuova. Si andava, così, gradualmente imponendo l'idea che un nuovo ospedale, come si era fatto in altre città, unico, efficiente e «ydoneum multis operibus pietatis», fosse la risposta giusta alle esigenze delle mutate sollecitazioni sociali e condizioni storiche.

Il 22 settembre 1429, in particolare, il consiglio comunale di Brescia, presieduto dal podestà Tommaso Michiel, ordinò che tutti gli ospedali della città fossero riuniti «in unum solum corpus» e si procedesse senza indugio alla costruzione di un grande ospedale nel luogo più opportuno, sostenuto dai beni degli enti ospedalieri aggregati, che avrebbe preso il nome di *hospitale Magnum*⁴⁵. Ne seguì una partecipata assemblea dei confratelli del consorzio di Santo Spirito e delle altre congregazioni delle discipline bianche, durante la quale il cancelliere del comune Francesco Malvezzi, più accuratamente di altri, si appassionò al nuovo progetto. Facendo appello alle sacre scritture e alla retorica emulativa, egli ricordò l'esempio di grandi città come Firenze, Siena, Verona e Treviso che potevano annoverare una simile istituzione e vantarsi di un'opera caritativa tanto insigne, mostrando subito dopo come i tempi fossero maturi anche per Brescia, dove erano stati già raccolti i primi fondi per dare inizio ai lavori; esortava poi il consorzio di Santo Spirito a non smettere di dare l'elemosina ai carcerati, che era stato il suo primo e principale compito. Il fervore delle sue parole trovò ascolto in tutti i convenuti, che individuaron in San Luca il luogo dove costruire il nuovo ospedale⁴⁶.

⁴⁵ ASBs, Archivio storico civico, Provvisioni, 484, f. 249r; MARIELLA, *Le origini degli ospedali*, p. 104 n. 22: «Item provviderunt et ordinaverunt quod unio quorumcumque hospitalium et omnium locorum suffragiis pauperum dedicorum in civitate Brixie existentium fieri debeat et consorcii, et ex nunc facta esse intelligantur, ita quod omnia bona mobilia et immobilia, dictorum locorum, sint et esse intelligantur unum solum corpus, et vocetur *hospitale Magnum*; et quod in loco magis idoneo huius urbis fiat et construat edificium solemne, aptum tali hospitalitati, cuius amplectetur omnia et singula bona dictorum hospitalium et consortii».

⁴⁶ MARIELLA, *Le origini degli ospedali*, pp. 202-205 (Brescia, 25 settembre 1429). La confraternita di san Domenico e il consorzio di Santo Spirito, riuniti in seduta plenaria «in area domorum ipsius consortii», approvarono in quella circostanza l'unione dei beni dei vari ospedali con quelli del Consorzio stesso per la costruzione di un nuovo ospedale. Oltre a Francesco Malvezzi furono diversi dei presenti a prendere la parola e, fra questi, per primo parlò Corrado da Gavardo, a nome del podestà cittadino Tommaso Michiel; questi disse di essere pienamente informato della ricchezza del gettito della carità bresciana, ma anche della sua dispersione in rivoli non sempre limpidi («informatus multa loca hospitalitati et suffragiis pauperum dedicata in Brixia esse multis bonis et possessionibus opulenta, in quibus nullum hospitalitatis beneficium exercetur, ut fertur, sed potius bona eorum undique rapiuntur et indebite usurpantur»); ragione per la quale si temeva che ciò fosse la causa della punizione celeste sulla città «per quam justitia divina flagelare permittit hanc civitatem pe-

Nonostante l'approvazione di tali decisioni da parte del doge, l'iniziativa non ebbe un seguito immediato: difficoltà burocratiche e amministrative, ma soprattutto l'acuirsi del conflitto tra Venezia e Milano ne resero impossibile l'attuazione evidenziandone ancor più l'urgenza. Negli anni successivi, del nuovo ospedale si parlò solo nelle delibere consiliari di fine maggio e inizio giugno 1436⁴⁷, mentre riprendevano a essere affollati i vecchi ospizi mai del tutto smantellati e nel 1438 la città sperimentò il duro assedio del Piccinino. Il problema tornò all'ordine del giorno nel 1441 quando venne ripresentato il progetto di unione di tutti gli enti di assistenza cittadini e del territorio al fine di costruire un unico grande ospedale⁴⁸. La delibera venne subito confermata dal doge Francesco Foscari⁴⁹, che si attivò per ottenere anche l'approvazione papale, il veneziano Eugenio IV; il pontefice accolse il progetto e lo benedisse, affidandone la direzione al conterraneo ordinario locale Pietro del Monte, che prese a cuore la sua realizzazione⁵⁰. Inoltre, nel 1445 si conferì al consorzio di Santo Spirito la direzione di tutte le istituzioni assistenziali cittadine accorpate in precedenza⁵¹. In questo modo, si riunivano intorno a un solo istituto la gran parte delle iniziative di carità promosse in favore di poveri, esposti, infermi, bisognosi, pellegrini e carcerati.

stilentis et aliis tribulationibus». Era pertanto opportuno riunire i molti beni in un «unicum corpus» e procedere alla costruzione, nel luogo più adatto, di un «hospitale magnum et sollempniter ydoneum multis operibus pietatis», al quale dovevano essere attribuiti «omnia bona praedicta locorum». Gli interventi successivi, pronunciati durante l'assemblea, non si discostarono molto dai precedenti, ma erano carichi di un contenuto superiore di retorica e citazioni scritturistiche, come si può vedere nelle parole di Giacomo di Coccaglio, il quale si esprime nel modo seguente: «quia non habemus hic civitatem permanentem, sed futuram inquirimus; scientes quod mori debemus, necesse est providere atque facere talia opera in hoc mundo, quod possumus ad illam eternam patriam attingere gloriosam. Et quia ut dicit Dominus: *Beati misericordes, quoniam misericordiam consequentur*, consulebat quod omnino omnes contenti essent quod vivo fieret; quoniam ab ipsa dependent et procedent omnia opera pietatis et misericordie per qua videmus in illa felici patria exaltari» [ASBs, Ospedale Maggiore, Liber provisionum A (1412-1440), ff. 30v-32r].

⁴⁷ ASBs, Archivio storico civico, Provvisioni, 487, ff. 184v-185v (30 maggio e 1° giugno 1436).

⁴⁸ ASBs, Archivio storico civico, Provvisioni, 492, ff. 8rv.

⁴⁹ ASBs, Ospedale Maggiore, b. 229, f. 9r.

⁵⁰ ASBs, Ospedale Maggiore, b. 229, docc. 12-15, bolla papale di unione (5 maggio 1446), conferma vescovile (2 novembre 1446) e concessione dell'indulgenza (10 novembre 1446).

⁵¹ ASBs, Ospedale Maggiore, b. 229, f. 8v; per questa decisione e quelle assunte in quegli anni, MARIELLA, *Le origini degli ospedali*, pp. 105-110; ROBECCHI, *Spedali Civili di Brescia*, pp. 44-98; MONTANARI, *L'ospedale Grande*, di seguito nella rivista.

Poco dopo si giunse al compromesso con il vescovo che non intendeva essere escluso, né rinunciare alle sue tradizionali prerogative in materia. Si evidenziava così un problema giurisdizionale concreto – il comune premeva infatti per tenere svincolati i beni delle confraternite dalla Chiesa, altrimenti inattaccabili dal fisco – intorno al quale nel dicembre 1563 il concilio di Trento, su richiesta di Carlo Borromeo, si sarebbe pronunciato per la restituzione ai vescovi della facoltà di visita e controllo contabile degli ospedali pubblici, che i presuli avevano quasi ovunque perduto⁵², e che al vescovo di Brescia vennero confermati dai decreti della visita apostolica borromaica del 1580⁵³. D'altra parte, era stato il presule bresciano ad autorizzare il passaggio di ingenti beni alla nuova amministrazione, che operava però autonomamente, aveva consentito l'alienazione della *domus* di San Luca e presto avrebbe permesso il trasferimento di una parte consistente delle donazioni fatte alla Chiesa per scopi caritativi, senza le quali l'iniziativa sarebbe senz'altro abortita. La sua posizione era pertanto legittima e l'intesa con gli amministratori del consorzio fu l'esito di un delicato equilibrio, giustificato dall'importanza strategica dell'opera, sufficiente però a far sì che nel marzo del 1447 fosse lo stesso Del Monte a benedire l'inizio dei lavori e a porre la prima pietra del nuovo ospedale Grande⁵⁴.

“Grande ac magnificum hospitale”

Le vicende che portarono all'unione dei diversi enti e alla costituzione dell'*hospitale Magnum* di Brescia – come avvenne per le altre città della Terraferma veneta⁵⁵ – seguirono una dinamica sostanzialmente municipalistica,

⁵² J. IMBERT, *Les prescriptions hospitalières du Concile de Trente et leur diffusion en France*, «Revue d'histoire de l'Église de France», 42 (1956), pp. 5-28; MERZBACHER, *Das Spital im kanonischen Recht*, pp. 89-91; BERENGO, *L'Europa delle città*, pp. 610-611.

⁵³ In essi si ordinava, in particolare, la compilazione di un registro contabile contenente le entrate derivanti dal “gettito” della carità e il conseguente impegno di spesa in opere assistenziali di tali beni, «in eundem insuper redditus omnes, impensae, distributionesque annonae ordine referantur, cuius tamen administrati muneris rationes quotannis reddant reverendissimo episcopo, aut alii ad id ab eodem constituto ad praescriptum concilii Tridentini ac sacrorum canonum» [*Visita apostolica e decreti di Carlo Borromeo alla diocesi di Brescia*, I. *La città*, a cura di A. Turchini, G. Archetti, Brescia 2003 (Brixia sacra, VIII, 1-2), p. 237; ARCHETTI, *Potere pubblico e carità*, pp. 145-146].

⁵⁴ ASBs, Ospedale Maggiore, b. 229, doc. 16 (26 marzo 1447); MONTANARI, *L'ospedale Grande*, di seguito nella rivista.

⁵⁵ VARANINI, *Per la storia delle istituzioni*, pp. 107-110.

nella quale l'influenza del governo veneto all'inizio fu trascurabile e successiva ai provvedimenti locali, la cui politica sanitaria, almeno per tutto il Quattrocento, fu tutt'altro che univoca e poco interessata a programmare la creazione di coerenti strutture ospedaliere nelle città soggette⁵⁶. Venezia favorì la diffusione del rinnovamento religioso dell'osservanza, che trovava applicazione anche nella proposizione di ospedali generali sull'esempio di quelli toscani – a Brescia si tradusse nell'erezione dell'ospedale di Santo Spirito e San Luca della Misericordia (*hospitale Magnum*) e a Bergamo di quello di San Marco, fondato nel 1457 dall'unione di 11 ospizi minori –, ma non fece la stessa cosa nella città lagunare dove mantenne i piccoli centri di assistenza, senza procedere al loro accorpamento⁵⁷. In ciò si conferma un tratto caratteristico della politica veneziana, adottato anche per altri settori del governo della Terraferma, ossia il mantenimento dello *status quo* esistente, attento ad assecondare dove possibile le iniziative provenienti dalle città dominate, mentre il consolidamento di magistrature sanitarie collegate al governo centrale avvenne solo nel Cinquecento.

Nel caso bresciano, quindi, il progetto dell'ospedale Grande scaturì dalla comunità cittadina, messa a dura prova da gravi problemi sociosanitari che non potevano più essere affrontati nel modo tradizionale. Un valido sostegno al progetto venne dalla spinta ideale della predicazione di Bernardino da Siena e soprattutto di Alberto da Sarteano che, con il confratello Silvestro da Siena, esortò i bresciani a costruire «unum grande ac magnificum hospitale», come si era fatto a Siena e Firenze⁵⁸. Il corredo di privilegi e indul-

⁵⁶ Il Montanari rileva che la “concentrazione” ospedaliera quattrocentesca, da cui nacquero i moderni *ospedali grandi*, «costituì una felice risposta politico-istituzionale ai nuovi bisogni di assistenza, innescati da un incremento della pauperizzazione di ampie fasce sociali»; il suo parere tuttavia – ossia che tutto avesse preso corpo soprattutto «in presenza di un potere signorile regionale, impegnato in uno sforzo di auto legittimazione» –, è vero solo in parte per il XV secolo, mentre trova pieno riscontro nella politica della Serenissima del secolo successivo, a cui l'autore dedica la maggiore attenzione [MONTANARI, *La costruzione del sistema ospedaliero*, p. 13; G.M. VARANINI, *La peste del 1347-50 e i governi dell'Italia centro-settentrionale: un bilancio*, in *La peste nera: dati di una realtà ed elementi di una interpretazione*, Atti del XXX convegno storico internazionale (Todi, 10-13 ottobre 1993), Spoleto 1994, pp. 315-316; ID., *Per la storia delle istituzioni*, pp. 107-109].

⁵⁷ B. PULLAN, *Rich and Poor in Renaissance Venice. The Social Institutions of a Catholic State*, Oxford 1971 (trad. ital., ID., *La politica sociale della Repubblica di Venezia 1500-1620*, Roma 1982, pp. 219-223), pp. 202-209, e alle pp. 423-428 il prospetto degli ospedali veneziani.

⁵⁸ ASBs, Archivio storico civico, Provvisioni, 493, ff. 78v, 81v (23 ottobre 1444); 1555, ff. 5v-6r (2 novembre 1444); inoltre, ROBECCHI, *Spedali Civili di Brescia*, pp. 69-72; MONTANARI, *La costruzione del sistema ospedaliero*, p. 14. Che queste strutture assistenziali fossero oggetto di ammirazione trova conferma pure in un bel testo di Martin Lutero che, a di-

genze da parte vescovile e papale, insieme alle esenzioni fiscali concesse dal comune, corroborarono il successo dell'impresa che, anche dal punto di vista progettuale, venne affidata a maestranze locali guidate da Tonino da Lumezzane⁵⁹. L'opera fu preceduta e accompagnata, tanto nella fase di progettazione quanto dell'esecuzione dei lavori, da una serie di sopralluoghi agli ospedali più noti dell'Italia centro settentrionale, a cominciare da quelli di Vicenza, Venezia e Treviso, oltre naturalmente a Santa Maria della Scala a Siena e Santa Maria Nuova a Firenze.

In tempi rapidi, perciò, si giungeva alla realizzazione di un edificio a crociera con struttura a "T" – come ha evidenziato Adriano Peroni, su cui si è innestato Franco Robecchi⁶⁰ – che divenne un modello anche per altri ospedali dell'area padana, deliberati e avviati nell'arco di pochi decenni: San Matteo a Pavia innanzitutto (1449), Santa Maria della Cornetta a Mantova (1450), Santa Maria della Pietà a Cremona (1451), l'ospedale della Carità a Lodi (1457) e quello di Piacenza (1471), San Marco a Bergamo (1474) e da ultimo Sant'Anna a Como (1485)⁶¹. A Brescia erano venuti ufficialmente

stanza di anni, celebrando l'opera caritativa di Santa Maria Nuova a Firenze, visitata nel suo viaggio in Italia tra il 1510-1511, scriveva che gli ospedali italiani «sono costruiti con edifici regali, ottimi cibi e bevande sono alla portata di tutti, i servitori sono diligentissimi, i medici dottissimi, i letti ed i vestiti sono pulitissimi e i letti dipinti. Appena vien portato un malato, lo si spoglia di tutte le sue vesti che alla presenza di un notaio vengono onestamente messe in deposito; gli si mette un camiciotto bianco, lo si mette in un bel letto dipinto, lenzuola di seta pura. Subito dopo vengono condotti due medici. Arrivano poi dei servitori portando da mangiare e da bere in calici di vetro pulitissimi che non toccano neppure con un mignolo, ma li offrono su di un piatto. Accorrono qui delle spose onestissime, tutte velate; per alcuni giorni, quasi sconosciute, servono i poveri e poi tornano a casa. L'ho visto a Firenze con quanta cura sono tenuti gli ospedali. Così anche le case dei fanciulli esposti, dove i fanciulli sono alloggiati, nutriti e istruiti in modo eccellente; li abbigliano tutti con un medesimo vestito dello stesso colore e sono curati molto paternamente» [M. LUTERO, *Discorsi a tavola*, Introduzione, traduzione e note di L. Perini, con saggio di Martin Lutero di D. Cantimori, Torino 19752 (Nuova universale Einaudi, 105), p. 272].

⁵⁹ Sulla figura di questo professionista, tra i maggiori del suo tempo, V. VOLTA, *Evoluzione edilizia del complesso di San Faustino*, in G. MEZZANOTTE, V. VOLTA, P.V. BEGNI REDONA, R. PRESTINI, I. PANTEGHINI, *La chiesa e il monastero di San Faustino Maggiore in Brescia*, Brescia 1999, pp. 38-39; ROBECCHI, *Spedali Civili di Brescia*, pp. 86-91, 102-105.

⁶⁰ A. PERONI, *Il modello dell'ospedale cruciforme: il problema del rapporto tra l'Ospedale di Santa Maria Nuova di Firenze e gli ospedali lombardi*, in *Florence and Milan: comparisons and relations*, a cura di S. Bertelli, N. Rubinstein, C. Hugh Smyth, II, Firenze 1989, pp. 54-55; ROBECCHI, *Spedali Civili di Brescia*, pp. 99-107; inoltre, il contributo di M. De Paoli di seguito nella rivista.

⁶¹ Per qualche rilievo a questo proposito, MONTANARI, *L'ospedale Grande*, di seguito nella rivista.

nel 1456 anche gli architetti milanesi alla vigilia della costruzione della celebre Ca' Granda del Filarete, giacché da pochi anni proprio nella città lombarda soggetta alla Serenissima era stato innalzato «unum hospitale pulchrum et ordinatum»⁶². Della rilevanza dell'opera erano pienamente consapevoli pure le autorità locali che, con mal celato orgoglio, in una delibera comunale non avevano esitato a stimarla come «la più idonea, la più bella, grandiosa e magnifica» mai realizzata per l'assistenza di infermi, poveri e pellegrini⁶³.

La nuova struttura rispondeva, dunque – oltre al bisogno di maggiori e più funzionali spazi per le emergenze sanitarie e i crescenti problemi sociali –, anche allo scopo di decoro urbano. È questa una delle argomentazioni più diffuse e condivise dai contemporanei, che riconoscevano nell'*hospitale Magnum* l'esemplarità simbolica e l'importanza delle strutture assistenziali per lo sviluppo urbanistico della città prerinascimentale. Le aree ampie su cui venne impostato fin dall'origine, il suo decentramento senza essere periferico rispetto ai palazzi del potere civile e religioso, la buona rete viaria e di corsi d'acqua, la dimensione e l'ariosità degli ambienti rispondevano alla logica primaria della praticità finalizzata all'efficienza. Un impatto non minore, però, dovette avere la scelta architettonica dell'impianto “cruciforme” che, pur tenendo conto della feconda esperienza toscana, divenne un punto di riferimento per il resto dell'Italia padana, con la sua doppia infermeria destinata agli uomini e alle donne, i chiostri separati imposti dalla forma della croce commissa (o a Tau), i molti servizi che vi erano annessi (case, laboratori, farmacia, stalle, orti, giardini, ecc.), la grande chiesa dedicata a san Luca e il cimitero.

Sarebbe tuttavia errato ritenere che la nuova costruzione, abbandonato il modello dell'ospitalità medievale, esemplificato dalla pluralità di *xenodochia* e *hospitalia* monastici e vescovili, fosse ormai proiettata su un tipo di assistenza moderna, incentrata sulla cura dei malati più che sulla carità ai

⁶² In proposito, P. BORDONI, *I medici e la medicina*, in *Storia di Brescia*, III, Brescia 1964, p. 1038; LEVEROTTI, *Ricerche sulle origini*, pp. 90 sgg.; ALBINI, *Città e ospedali nella Lombardia medievale*, pp. 114-115; ROBECCHI, *Spedali Civili di Brescia*, p. 105; inoltre, *Il cuore dell'antico Ospedale Maggiore di Milano. I luoghi dell'Archivio e la chiesa della Beata Vergine Annunciata*, a cura di M. Carlessi, A. Kluzer, Milano 2011; *Il cuore della Ca' Granda. Ricordi, scoperte e nuovi temi di storia e restauro nell'Ospedale Maggiore di Milano*, a cura di M. Carlessi, P.M. Galimberti, A. Kluzer, «Cheiron: materiali e strumenti di aggiornamento storiografico», XXX, 59, 1 (2013), numero monografico.

⁶³ ASBs, Ospedale Maggiore, Provvisioni, reg. IV, f. 52v (24 settembre 1447); ROBECCHI, *Spedali Civili di Brescia*, pp. 107-108; MONTANARI, *L'ospedale Grande*, di seguito nella rivista.

poveri, l'accoglienza degli orfani e la tutela femminile. Quali fossero i compiti dell'*hospitale Magnum* lo ricordano i documenti e i registri delle provvisioni, ma anche una straordinaria fonte iconografica, costituita da una pergamena miniata databile al 1459⁶⁴, che rappresenta in sintesi le opere di misericordia corporali, compiute dall'ente (fig. 1).

In essa sono riprodotte in copia due bolle papali: quella di Eugenio IV del 1446, che concedeva il privilegio dell'indulgenza a quanti contribuivano alla costruzione dell'ospedale, che vi operavano e vi perivano; e quella di Pio II del 1458, che assicurava l'indulgenza plenaria *in articulo mortis* a chi allattava per 18 mesi un bimbo abbandonato nell'ospedale o forniva la dote a una fanciulla esposta, consentendole di avere un matrimonio decoroso⁶⁵. Il documento, varie volte riprodotto, rappresenta in alto al centro il papa attorniato dal collegio dei cardinali, ai cui piedi si sviluppa il testo dei due privilegi con l'effigie dei pontefici nell'iniziale miniata, mentre sulla destra vi è un gruppo di bambini che prega in ginocchio, uno dei quali ancora in fasce. Alla fine dei due privilegi, più della metà della pergamena è occupata da tre diversi riquadri, collegati da strutture architettoniche tardo gotiche, che sembrano richiamare edifici concreti, realmente esistenti e forse riconoscibili ai contemporanei.

Nella scena di sinistra vi è il cantiere della fabbrica, dove l'infermeria è simile alla navata di una chiesa, con tetto a capanna, guglie imbandierate e ordinati coppi rossi, un grande portale di accesso preceduto da gradini e un elegante rosone quadrilobato; un'impalcatura lignea a più piani, collegati da una scala, limita lo spazio di muratori e manovali intenti nella costruzione, ritratti con realismo nei movimenti, nelle vesti e negli attrezzi da lavoro (fig. 2). Appena fuori dall'edificio, due donne offrono del pane a delle bambine con i capelli raccolti e la testa coperta. Al centro, un'aristocratica architettura ad arco, sormontata da una cupola analoga a quella di una basilica monumentale, riproduce forse l'incrocio dei bracci dell'ospedale – come farebbero supporre le due aperture laterali che richiamano quelle della fabbrica

⁶⁴ ASBs, Ospedale Maggiore, bolle di fondazione; il testo, notissimo e varie volte riprodotto, è presente in MARIELLA, *Le origini degli ospedali*, tav. f.t. a p. 100; anche ARCHETTI, *Potere pubblico e carità*, p. 156.

⁶⁵ Per i due privilegi pontifici, ASBs, Ospedale Maggiore, b. 229, docc. 15 (10 novembre 1446), 20 (15 gennaio 1458); MARIELLA, *Le origini degli ospedali*, p. 116; ARCHETTI, *Potere pubblico e carità*, pp. 155-156. Per il problema dell'infanzia abbandonata si veda, in generale, ALBINI, *Città e ospedali nella Lombardia medievale*, pp. 131-153; per Brescia, con riferimento all'ospedale Grande, ROBECCHI, *Spedali Civili di Brescia*, pp. 180-182, 207-212, 214-218; inoltre, per l'età moderna MONTANARI, *L'ospedale Grande*, di seguito nella rivista.

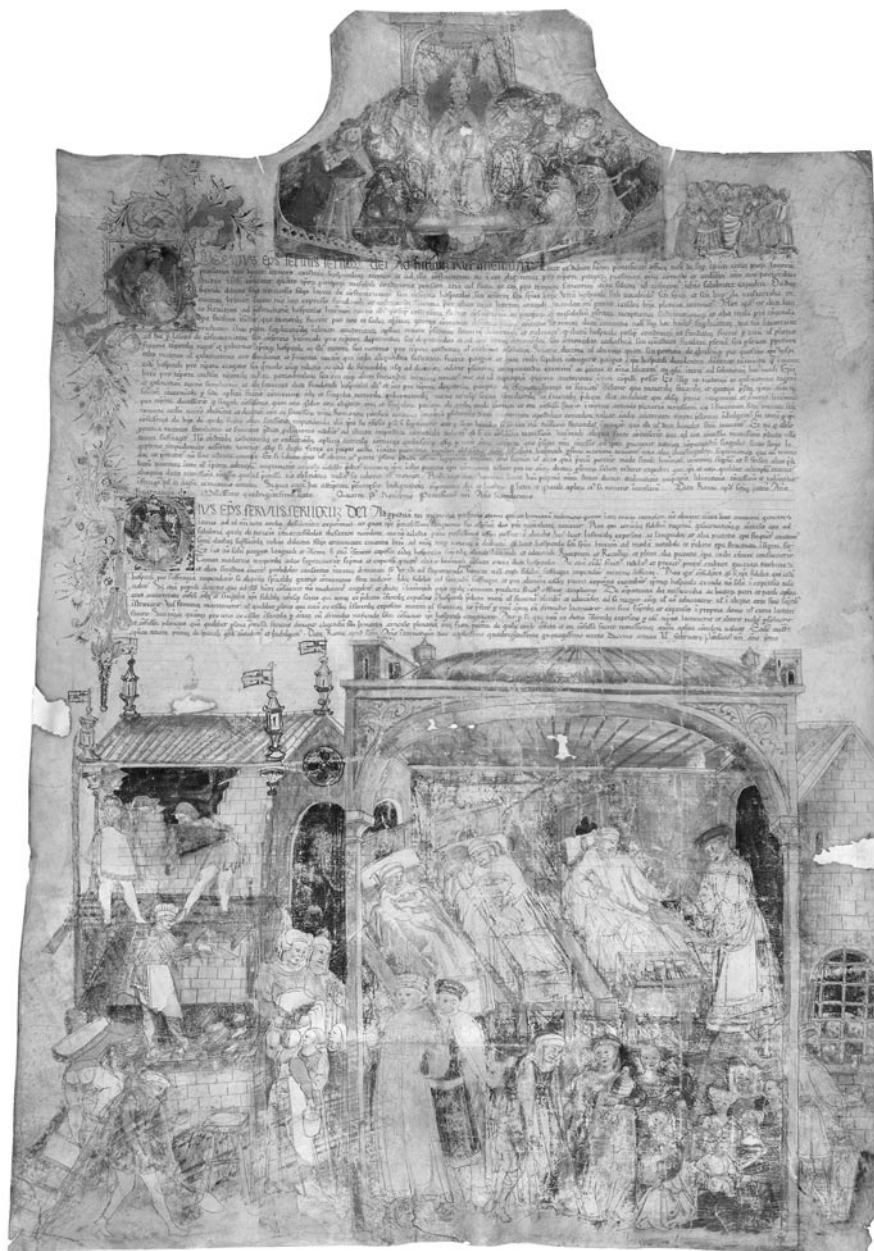


Fig. 1. Brescia, Archivio di Stato, Ospedale Maggiore, bolle di fondazione, pergamena miniata del secolo XV.



Fig. 2. Brescia, Archivio di Stato, Ospedale Maggiore, bolle di fondazione, pergamena miniata del secolo XV, particolare della costruzione dell'ospedale Grande.

precedente, riprodotta in modo simile anche nell'incisione di Donato Rascicotti del 1599 (fig. 3) –, ma possono rappresentare pure il riconoscimento del ruolo svolto dal comune nella realizzazione dell'opera. Al suo interno, si vede una corsia di ospedale con tre letti occupati da malati in *camisia* e capo coperto, il primo dei quali è visitato da un chirurgo col grembiule che gli cura la gamba sinistra e gli altri due che conversano tra di loro; apprezzabile è il rigore descrittivo della scena: i letti in legno con spalliera intagliata, le panche lignee, le coperte di colore diverso e i cuscini, il vassoio con i medicinali, i differenti copricapo, la postura e così di seguito (fig. 4).

In basso a sinistra, stanno in piedi due amministratori dell'ospedale e una donna con le stampelle, la quale tiene per mano un bambino e viene accolta da un gruppo di balie che allattano o tengono in braccio dei piccoli; anche in questo caso il realismo dei gesti, degli indumenti, delle acconciature restituisce un quadro di sorprendente vivacità, dove la scena dell'allattamento attesta una prassi che abbondantemente superava il primo anno di vita. A sinistra, in continuità con gli edifici precedenti, l'ultimo riquadro riproduce le spesse mura di un carcere con robuste inferriate alle finestre, dietro le quali i detenuti ricevono la carità di un boccale di vino attinto da una gerla e del pane contenuto in un sacco. L'opera assistenziale descritta con tanta precisione nella miniatura trova conferma nella bolla del 20 febbraio 1456, con la quale Callisto III univa l'ospedale di San Bartolomeo di Orzinuovi a quello di Santo Spirito di Brescia, dove «i bambini abbandonati – dice testualmente il papa – sono allevati, le fanciulle trovano marito, i carcerati vengono nutriti, i poveri di Cristo sono accolti e ospitati, mentre i malati afflitti dalle diverse infermità, che vi si recano, sono curati e guariti»⁶⁶. Era l'attuazione del messaggio evangelico, grazie al quale ogni sofferenza fisica o morale trova sollievo, una parola di conforto e, quando anche le ultime speranze terrene sembrano svanire, una preghiera fraterna quale viatico per la beatitudine celeste.

Piene di ammirazione sono le parole che descrivono l'inaugurazione, quando due giorni prima dell'Assunta, nell'agosto del 1452, prese ad operare l'ospedale Grande di Brescia. «In quello stesso zorno – scrive Cristoforo Soldo, teste oculare dell'evento – fu[ron] levato tutti li poveri amalati [che] erano al altro Hospitale di la Misericordia e furno portati tutti com una

⁶⁶ ASBs, Ospedale Maggiore, Codice diplomatico, pergamene, cart. II (Roma, 20 febbraio 1456); MARIELLA, *Le origini degli ospedali*, p. 117; ROBECCHI, *Spedali Civili di Brescia*, pp. 151-152.



Fig. 3. Brescia, *La magnifica città di Brescia* nella stampa di Donato Rascicotti (1599), particolare del complesso dell'ospedale Grande e dell'area adiacente.



Fig. 4. Brescia, Archivio di Stato, Ospedale Maggiore, bolle di fondazione, pergamena miniata del secolo XV, particolare della cura dei malati, del baliatico e della visita ai carcerati.

bella processione unde era tutti li Disciplini e Regule di Frati com trombe e pifferi. E tutti fidevano portati in sbarra, cadauno per sì, et forno accompagnati da una grande multitudin de citadini e populo e donne; e tutti furono messi in quelli netti letti et politi»⁶⁷. L'avvio edilizio dell'opera era avvenuto solo pochi anni prima, quando nel 1447 il consiglio cittadino aveva deliberato, col sostegno del vescovo Pietro del Monte e di papa Eugenio IV, «de far uno hospital generale *ad honorem Dei*. Per il che [si] ordinò – prosegue il cronista – de farlo in logo chiamato el Consortio nel borgo de Santo Alexandro, il quale era uno logo richissimo, rezuto per li citadini de Bressa *solum ad pias causas*, et in specialitade ogni giorno dava una bella elemosyna alli carcerati de Bressa»⁶⁸.

Il concorso collettivo a favore dell'iniziativa, unito all'appoggio di Venezia e di Roma, aveva creato le condizioni necessarie – insieme religiose e ideali, amministrative ed economiche, pubbliche e private – per il concretizzarsi del progetto. I nuovi edifici si collocavano negli spazi occupati in precedenza dalla *domus* degli umiliati di San Luca, accanto al convento dei domenicani, nella parte meridionale della città, a poca distanza dalla *platea Magna* della Loggia (1436) e dalla futura piazza del Mercato (1463). Un'area antica, esterna alla cittadella fortificata, interessata da un intenso sviluppo economico e da una forte crescita sociale e urbanistica, ben servita dalla rete stradale e da quella idrica, che aveva visto crescere la sua rilevanza e la densità abitativa già dal XII secolo, per cui la scelta del luogo non era per nulla casuale.

Il 26 marzo 1447, secondo una lapide celebrativa⁶⁹, iniziarono i lavori edilizi «e postea zoso la prima preda per messer Pietro da Monte Episcopo de Bressa, presenti delle persone 4000 dil populo e com grande festa; la se-

⁶⁷ *La Cronaca di Cristoforo Soldo*, a cura di G. Brizzolara, in *Rerum Italicarum scriptores*², XXI, parte III, Bologna 1938, p. 112 (Brescia, 13 agosto 1452).

⁶⁸ *La Cronaca di Cristoforo Soldo*, p. 70.

⁶⁹ «[1]447 26 macii / ceptum fuit / hoc hospitalle», la lapide è riprodotta in ROBECCHI, *Spedali Civili di Brescia*, p. 95; il documento vescovile relativo alla posa della prima pietra è edito da MARIELLA, *Le origini degli ospedali*, pp. 221-222, anche 110; e viene ripreso nel contenuto dalla relazione del visitatore apostolico – nella persona di Carlo Borromeo – del 1580: «Anno 1447 die 26 martii, reverendissimus dominus Petrus de Monte episcopus Brixienensis praevia narratione, quod cum hospitale Magnum de licentia et auctoritate summi pontificis instar hospitalis Sanctae Mariae Novae Florentiae in hac urbe Brixienensi sub titulo Sancti Spiritus et Sancti Lucae pro pia pauperorum infirmorum utriusque sexus sustentatione denuo fieri et construi constitutum esset, in fundamentis ipsius ipsa primarium lapidem solemniter collocavit: edicto tamen, quod per illius lapidis collocationem mens eius non erat aliquod novum maiusque ius sibi aut successoribus suis, vel episcopatu Brixienensi, quod antea haberet, acquirendi» (*Visita apostolica e decreti*, I, p. 225).

cunda preda mise lo Podestà de Bressa; la terza mise messer Capitanio; la quarta lo Abbate de Santo Faustino Mazore che era da Venetia de Ca' Marcello; la quinta mise un altro cittadino il qual era Massaro del ditto logo per quello anno; la sexta mise mi Christophoro de Soldo auctore di questa Chronica». All'inaugurazione seguì un grande fervore costruttivo, reso possibile da «belle et grandissime offerte» assicurate dalla generosità popolare, dall'impegno di ogni corporazione⁷⁰ e dall'indulgenza di 40 giorni per quanti, a diverso titolo, avrebbero favorito il successo dell'impresa di carità⁷¹.

Accogliere, assistere e curare

Con l'aggregazione dei piccoli ospizi medievali e la fondazione dell'ospedale Grande l'impegno delle autorità civili nei settori assistenziale e sociosanitario segnava un punto di non ritorno. Una certa specializzazione e l'acquisizione di competenze ospedaliere fu inevitabile: al personale religioso o ecclesiastico si andò affiancando o sostituendo quello secolare e all'autorità vescovile subentrò quella laica municipale. L'impronta data dai chierici però, a un'assistenza che si ispirava alla carità evangelica, continuava a essere la medesima anche se talvolta amministrata con maggiore efficienza e tendenza al profitto.

Lo si comprende guardando il tipo di utenza che ricorreva all'ospedale pubblico: *pauperes et infirmi*, vale a dire i poveri, o quelli socialmente ritenuti tali (*vergognosi*), e i più deboli nella scala sociale colpiti da infermità. Le persone di onorata condizione, se erano malate, venivano curate in casa propria e si affidavano a un medico privato che si recava presso di loro⁷². Siamo ancora lontani dall'attribuire all'ospedale una funzione medico-sanitaria analoga a quella odierna – anche se il crescente numero di mutilati, di feriti di guerra, di malattie pestilenziali ed epidemiche rendeva via via più impellente una qualificazione in tal senso⁷³ – che si andrà affermando solo dopo la metà

⁷⁰ *La Cronaca di Cristoforo Soldo*, p. 70.

⁷¹ MARIELLA, *Le origini degli ospedali*, pp. 115, 221; ripreso quasi alla lettera nei documenti ufficiali successivi, per esempio nella visita del Borromeo (cfr. *Visita apostolica e decreti*, I, p. 225: «Concessit item indulgentiam 40 dierum singulis visitantibus et manus adiutrices porrigentibus, ut patet instrumento publico rogato per dominum Iohannem Antonium Cataneum die 26 martii 1447»).

⁷² Al riguardo, ARCHETTI, *Infirmus fui et visitastis me*.

⁷³ Nella sua relazione (1562) il podestà cittadino Paolo Correr precisa che gli ospedali a Brescia erano sei, con specifiche competenze, vale a dire «l'hospital Grande, degli Incurabili, della Misericordia, della Mercantia, di Sant'Antonio et di San Faustino» (*Relazioni dei rettori*

del Settecento⁷⁴. Chi si prendeva cura della salute dei ricoverati era un chirurgo (*cerusicus*), diretto da un meglio retribuito dottore d'arti o specialista in medicina generale (*fisicus*), che sovrintendeva pure alla preparazione di farmaci e medicinali da parte del farmacista (*speciario*)⁷⁵. La terapia più consueta che veniva somministrata ai ricoverati consisteva nella quotidianità del vitto e di un luogo riparato, a cui solo in un secondo momento si aggiungevano i rimedi officinali e farmacologici, come danno conto i registri dell'*hospitale Magnum*, specie di età moderna. Ma con la comparsa, per esempio della sifilide o *mal franzoso* con la «venuta de' francesi in Italia» alla fine del secolo⁷⁶, si imponevano mirati provvedimenti di igiene sanitaria, lo studio delle patologie e l'adeguamento dei trattamenti terapeutici.

Ma tutto questo non era forse già assicurato da una buona foresteria monastica, per esempio da quella di Santa Giulia, da quella descritta nella Pianta altomedievale di San Gallo o nell'*hospitale* rurale di Leno? dove un pasto caldo, pane e vino, un buon letto e all'occorrenza i rimedi dell'infermeria abbaziale, erano offerti con liberalità a quanti accorrevano alla porta del cenobio? Tra

veneti in Terraferma, p. 62); tale elenco compare anche nel testo della visita carolina, dove risulta chiara la specializzazione di ciascun istituto: «Praedictun hospitale [Maius] gratis praebeet pharmaca et medicamenta non solum infirmis eiusdem hospitalis, sed etiam hospitalis Charitatis seu Incurabilium ac Orphanellorum, Citellarum, Succursus; item Convertitis patribus cappuccinis pauperibus loci pii Misericordiae et quibuscunque aliis pauperibus civitatis et suburbium Brixiae» (*Visita apostolica e decreti*, I, p. 226); per un inquadramento sintetico di queste fondazioni nella prima età moderna, MONTANARI, *La costruzione del sistema ospedaliero*, pp. 13-22; ID., *L'ospedale Grande*, di seguito nella rivista.

⁷⁴ Di questo avviso sono le indagini di J.-P. GUTTON, *La società e i poveri*, Milano 1977, p. 44; G. COSMACINI, *L'arte lunga. Storia della medicina dall'antichità ad oggi*, Roma-Bari 1997, pp. 297 sgg.

⁷⁵ MARIELLA, *Le origini degli ospedali*, pp. 114-115; ROBECCHI, *Spedali Civili di Brescia*, pp. 201-238; inoltre, per qualche ulteriore indicazione cfr. MONTANARI, *L'ospedale Grande*, di seguito nella rivista.

⁷⁶ M. SANUDO, *I diarii*, p. I: MCCCCLXXXVI-MCCCCLXXXVII, a cura di F. Stefani, I, Venezia 1879, coll. 233-234: «Nota che, per influxi celesti, da anni 2 in qua, [234] zoè dapoi la venuta de' francesi in Italia, si ha scoperto una nova egritudine in li corpi humani dicto *mal franzoso*, lo qual mal si in Italia come in Grecia, Spagna et quasi per tutto il mondo è dilatado. Et di natura è che debellita li membri, le mane e piedi in specie di gotte, et fa alcune pustule et vesciche tumide infiaide per tutta la persona, e sul volto, con febre e dolori artretici, che fa tuta la codega piena e coperta di broze su la faza fino ai ochii, come fanno varuole, a le femine tute le coxe fino a la natura, in tanto fastidio che tal paciente chiamavano la morte. Et comenzà ditto mal a le parte pudiche prima, et nel coyto è contagioso, altramente no. *Dicitur etiam* puti l'hano. Dura a varir longamente, et è *conclusive* spurzissimo mal, *tamen*, pochi ne more. El qual mal, *licet* molti dicono sia venuto da' francesi, *tamen* l'horo etiam l'hano da anni 2 in qua abuto, et lo chiamano *mal italiano*».

XII e XIII secolo, inoltre, queste grandi fondazioni monastiche o piccole celle dipendenti si erano dotate di strutture assistenziali che funzionavano in modo autonomo rispetto al cenobio, garantendo una migliore capacità ricettiva che non andava a scapito della quiete del chiostro, per poi specializzarsi ulteriormente col diffondersi degli ordini ospedalieri riformati⁷⁷.

La crescita delle istituzioni comunali portò il governo cittadino ad assumersi gradualmente maggiori competenze, comprese quelle assistenziali e medico-sanitarie. Sarebbe fuorviante tuttavia ritenere che la “concentrazione” ospedaliera funzionasse alla stregua dei moderni ammortizzatori sociali, giacché non ne aveva le finalità e neppure la forza economica. In essi, secondo una fonte cinquecentesca⁷⁸, si accettavano tutti «i poveri infermi» della città e del contado – per evidenti ragioni economiche limitazioni quantitative e temporali erano poste ai forestieri –, non si respingeva nessuno che fosse «bisognoso di tal suffragio» e non c’era spazio per accattoni, girovaghi e vagabondi. Cambiavano, al contrario, i numeri con l’unione dei servizi assistenziali. Se gli ospedali medievali – salvo il caso del più capiente xenodochio di Santa Giulia – avevano una ricettività modesta ed erano strutture di accoglienza più che di cura, la possibilità di avere nello stesso luogo ampi spazi ricettivi, uniti alla capacità di dare risposta a problemi di diversa natura, costituiva senza dubbio una novità sia sul piano organizzativo che su quello delle attese sociali.

Per il XV secolo le fonti bresciane, rispetto ad altre realtà italiane (come la Toscana o la Ca’ Granda di Milano), sono piuttosto avare di dati quantitativi, ma in quello successivo il quadro di riferimento sugli assistiti, sul tipo di prestazioni, sulla pluralità di strutture dedicate e i loro costi si precisa meglio. Nella relazione di Nicola *de Serinis* del 1552, per esempio, riguardo all’abbandono dei minori si dice che «si accetta[va]no principalmente in detto hospital tutti li infanti mascoli et femine veni[v]ano esser esposti sì nella città de Bressa, como per tutto el territorio bresciano, et [era]no comunemente da trecento in quattrocento ogni anno»⁷⁹; anzi, la

⁷⁷ Cfr. *Gli ordini ospedalieri tra centro e periferia*, a cura di A. Esposito, A. Rehberg, Roma 2007 e l’inquadramento generale di A. REHBERG, *Una categoria di ordini religiosi poco studiata: gli ordini ospedalieri. Prime osservazioni e piste di ricerca sul tema “Centro e periferia”*, ivi, pp. 15-70; inoltre, ARCHETTI, *Infirmus fui et visitastis me*, il paragrafo “Gli ordini ospedalieri e la cura dei poveri”.

⁷⁸ ROBECCHI, *Spedali Civili di Brescia*, p. 216; MONTANARI, *L’ospedale Grande*, di seguito nella rivista.

⁷⁹ *Ibidem*, pp. 215-217, dove si rileva poi che i bambini esposti e «abbandonati nella ruota dell’ospedale erano tre-quattrocento l’anno, mentre i bambini affidati a balie esterne, sia per

“ruota” restava un perno fondamentale dell’ente, nonostante gli alti costi e i tempi lunghi che richiedeva, numeri che si riducevano drammaticamente per l’altissimo tasso di mortalità infantile, dal momento che solo il 10 o il 20% di questi piccoli disgraziati superava i primi anni di vita⁸⁰. Riguardo ai malati, invece, si precisa che ad essere ospitati erano «tutti i poveri infirmi, cossì curabili come incurabili (...), quali si fanno medicare et nutrir honestamente», mentre ogni giorno venivano dati «duoi pani et uno bochal de vino per cadauna persona carcerata povera», con il conforto di minestra e medicinali quando occorreivano⁸¹. E non mancano indirizzi curativi per specifiche gravi patologie.

Il numero complessivo di ricoverati e allettati – salvo i momenti di emergenza causati da guerre, carestie e pestilenze in cui il loro numero lievitava enormemente – doveva essere di diverse decine e non si è forse lontani dal vero se si tiene come riferimento generale i 120 posti letto che si contavano ancora alla fine del Settecento, quando operavano parallelamente anche altri istituti con proprie specializzazioni. Facendo due conti, «la famiglia dell’ospedale» era costituita da almeno cinque-seicento persone, calcolando in que-

la fase neonatale, sia in quella fino ai 10-11 anni, ammontavano a più di mille» (ivi, p. 218); inoltre, le precisazioni ulteriori di MONTANARI, *L’ospedale Grande*, di seguito nella rivista.

⁸⁰ B. PULLAN, *Orphans and Foundlings in Early Modern Europe*, Reading 1989, p. 9; dati confermati anche dai saggi apparsi nel volume: *Enfance abandonnée et société en Europe. XIV^e-XX^e siècle*, Actes du colloque de Rome (30-31 janvier 1987), Rome 1991 (Collection de l’École française de Rome, 140); inoltre, BERENGO, *L’Europa delle città*, pp. 623-624. Per un altro interessante esempio bresciano, si può leggere la relazione della visita carolina (1580) all’ospedale di Santa Maria di Civate in Valcamonica, nella quale trovano conferma i drammatici dati dell’altissima mortalità infantile, cfr. *Visita apostolica e decreti di Carlo Borromeo alla diocesi di Brescia*, IV. *La Valle Camonica*, a cura di A. Turchini, G. Archetti, con la collaborazione di E. Mazzetti, Brescia 2004 (Brixia sacra, IX, 4), pp. 335-336, 341-342.

⁸¹ ROBECCHI, *Spedali Civili di Brescia*, p. 216. Uno spaccato articolato lo offre il podestà Paolo Correr nella primavera del 1562, quando scrive: «L’Hospedal Grande ha d’entrata ducati 12 mille in circa, che tutti si dispensano nel modo sottoscritto. Sovviene numero grande di poveri ammalati dil loco, di servitù, di medici, medicine et ogn’altra cosa necessaria; appresso mantien grosso numero di balie che lattano et allevano li molti infanti che vengono esposti al detto Hospedale, ch’ora sono al numero di mille e più. Quivi si mantengono di continuo sacerdoti, medici, speciar, fattori, servitori et maestri di lettere et arti et molti altri orphani. Quali orphani si tengono in detto Hospedale fino all’età di anni 16. Intanto sono insegnati dalli maestri o di lettere o di arti come hanno inclinatione. Le donzelle si maritano secondo li partiti, chi con più, chi con meno dote. Oltre alle diverse elemosine che fa, questo Hospedale dà ogni giorno doi pani et un fiasco di vino a ciascun prigioniero et sovviene gli altri Hospedali. Sono al presente in detto Hospedale bocche 650 oltre le balie et creature mandate fuori» (*Relazioni dei rettori veneti in Terraferma*, pp. 62-63).

sto numero «homini, donne, grandi, pizzoli, sani e malati»⁸². Dati che trovano conferma nella visita apostolica alla diocesi del Borromeo nel 1580, dove non manca anche un'accurata quanto interessante descrizione dei locali⁸³. Numeri che risentivano della recrudescenza delle epidemie sopite da poco.

Il testo carolino rileva che si dava «ospitalità ai poveri e agli infermi maschi nel luogo abbastanza ampio chiamato *Crociera*, i quali ora sono 80; in edifici attigui trovavano invece accoglienza i fanciulli abbandonati di entrambi i sessi, sia della città che del territorio, per la cui cura come per gli altri compiti di assistenza erano stipendiate nutrici e donne di servizio in numero di 37; trovavano pure ricovero donne anziane, malate, storpie, cieche e pazze in numero di 29». Negli edifici dell'ospedale erano quindi educati e cresciuti 19 esposti, fuori invece circa 450; in particolare i maschi venivano allevati all'interno o dati a balie esterne e, quando giungevano all'età in cui erano «habiles ad discendum artes», erano mandati in qualche dipendenza rurale dell'ospedale per imparare «artes mechanicas, utpote sutoriam, lanificium», e si trattava di 43 piccoli; le bambine venivano invece istruite nelle *artes muliebres* e il loro numero era di 37⁸⁴.

La relazione di Nicola *de Serinis* fornisce altre notizie sugli esposti. Quando i maschietti tornavano all'ospedale, dopo il periodo di baliato, erano avviati «ad imparar a legere et scrivere, puoi si dano fuori di casa ad imparar diversi exercitii et arti secondo la loro inclinatione»; la formazione delle femmine era all'opposto diretta all'apprendimento del «filar, cusir, tessere et far altre cose di casa, secondo la loro possibilità et capacità, delle quale puoi alcune si mettono fuori a star con altri per massare et altre per donzelle, alcune anchora si maritano», mentre quelle che restavano nell'ospedale si rendevano disponibili «per aiuto alle inferme, custodir puttini, lavar drappi et far altri servitii necessari per casa»⁸⁵. La presenza di maestri assicurava loro l'istruzione di base che, in base alle attitudini, rappresentava un criterio per il loro orientamento professionale raggiunta la maggiore età.

La cura sacramentale dei ricoverati era affidata a quattro cappellani, due dei quali erano addetti ai bambini, uno per l'infermeria maschile e l'altro per quella femminile; essi celebravano la messa quotidiana nella chiesa di San Luca, un edificio di culto «abbastanza grande, dove si con-

⁸² ROBECCHI, *Spedali Civili di Brescia*, pp. 216-217; inoltre, le precisazioni di MONTANARI, *L'ospedale Grande*, di seguito nella rivista.

⁸³ *Visita apostolica e decreti*, I, pp. 226-227.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 226.

⁸⁵ ROBECCHI, *Spedali Civili di Brescia*, p. 216.

servava assiduamente il santissimo Sacramento per la comunione degli infermi e della *familia hospitalis*», aveva annessi la sacrestia, una torre campanaria con due campane, un chiostro serrato da inferriate e un grande cimitero, «in cui si inumavano i cadaveri di quanti morivano nell'ospedale»⁸⁶. Il governo dell'ente veniva svolto da sei nobili cittadini, detti *praesidentes*, vale a dire un priore, un massaro, due ministri e due sindaci che restavano in carica uno o più anni; inoltre, «l'ospedale distribuiva gratuitamente farmaci e medicamenti non solo ai propri ricoverati, ma anche all'ospedale della Carità o degli Incurabili, degli Orfani, delle Citelle e del Soccorso»⁸⁷. Operava, cioè, alla stregua di un moderno centro di approvvigionamento sanitario per il ricovero, l'assistenza, le cure e i bisogni terapeutici ad essi collegati.

Fin dalle origini i rettori dell'ospedale Grande di Brescia vennero scelti con cura dalle fila delle maggiori famiglie cittadine, orgogliose nel farsi carico di tale ruolo⁸⁸; ma la gestione ospedaliera richiedeva ingenti e continue somme finanziarie reperite attraverso la generosità, i lasciti, le elemosine e il ricorso a prestiti garantiti da interessi vantaggiosi, erogati sovente dalle medesime schiatte nobiliari occupate nella sua direzione. L'inevitabile speculazione nel governo di rilevanti flussi di risorse se sostanzitava, da una parte, il modello pragmatico della liberalità ispirata al Vangelo – si pensi alla Casa di Dio e all'opera illuminata di una figura come Alessandro Luzzago –, dall'altra consolidava i gruppi dirigenti nelle strutture di potere urbano attraverso le opere caritative controllate dal patriziato.

L'accorpamento delle proprietà dei piccoli ospizi, il fruire di donazioni e la crescente dotazione di beni mobili e immobili, di testamenti, legati e offerte portarono a costituire intorno all'*hospitale Magnum* uno dei più imponenti patrimoni finanziari e terrieri del Bresciano che, se non poteva essere lasciato in mano di chiunque, proprio per la sua consistenza, rappresentava un formidabile snodo economico-finanziario, che non mancò di suscitare anche appetiti di dubbia natura. Questo non sminuiva però la rilevanza sociale, assistenziale ed economico-patrimoniale messa in atto dallo sforzo pubblico che, a distanza di cinque secoli, continua ad essere qualcosa di sorprendente.

⁸⁶ *Visita apostolica e decreti*, I, pp. 222-223.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 226.

⁸⁸ MONTANARI, *La costruzione del sistema ospedaliero*, pp. 14-15; ID., *L'ospedale Grande*, di seguito nella rivista.

La storia nello stemma

Una parte cospicua di quel patrimonio, per quanto diminuito nel tempo, sopravvive ancora a distanza di secoli insieme all'archivio di inestimabile valore e consistenza documentaria, noto agli studiosi attraverso l'inventario del 1916 redatto da Giuseppe Bonelli⁸⁹. La vicenda ospedaliera è il racconto delle altrui debolezze, è stato scritto⁹⁰, ma appunto per questo è la nostra e ci appartiene più strettamente di altre, soprattutto ora che l'antico *hospitale Magnum* non esiste più e il suo ruolo viene assolto dagli anni Cinquanta, in una nuova sede, dagli Spedali Civili di Brescia⁹¹, la cui moderna denominazione risale a metà '800. La scelta, tuttavia, delle autorità sanitarie di sostituire lo storico stemma con forme grafiche più adatte alla comunicazione digitale – è stato tolto infatti dal portale telematico e dal sito web del nosocomio cittadino, anche se compare nelle sottosezioni –, se è comprensibile dal punto di vista di una presunta semplificazione amministrativa, si confida sia avvenuto in maniera da non perdere la memoria di quello antico.

Tale insegna è ben raffigurata nel pregevole dipinto del XVIII secolo di proprietà degli stessi Spedali Civili⁹², si trova murato in pietra all'ingresso del passo carraio del nosocomio (fig. 5), sul portale della pieve di Erbusco⁹³

⁸⁹ G. BONELLI, *L'archivio dell'Ospedale di Brescia. Notizie e inventario*, Brescia 1916.

⁹⁰ L'espressione è mutuata da CH.M. DE LA RONCIÈRE, *Città e ospedali: bilancio di un convegno*, in *Ospedali e città*, p. 255.

⁹¹ Per alcune osservazioni a questo proposito si veda il contributo di Massimo De Paoli di seguito nella rivista; inoltre, M. ZANE, *Il "Civile" di Brescia. Mezzo secolo*, Brescia 1988; F. ROBECCHI, *Spedali civili di Brescia: mezzo millennio di carità e di assistenza sanitaria*, 2, Brescia 2001; F. GUSSAGO, *Radici bresciane. La proprietà immobiliare extra-moenia*, Brescia 2004; riferimenti sparsi anche in G. BELOTTI, *Fra campi, acque, castelli e cascinali. Le forme storiche del paesaggio della bassa pianura bresciana*, Brescia 2002.

⁹² Brescia, Spedali Civili, *Stemma dell'Ospedale di Brescia*, olio su tela, seconda metà del secolo XVIII (scheda di M. Pavesi, in <https://www.lombardiabeniculturali.it/opere-arte/schede/t6040-00034/>). La lettura araldica dello stemma narra la storia dell'ente: l'ospedale di Santo Spirito (colomba) si unisce con quello di Santa Maria della Misericordia (MIA) che, a loro volta, si fondono poco dopo nell'ospedale di San Luca (libro, simbolo del vangelo) dando avvio all'*hospitale Magnum*, mentre i ceppi (UU) indicano che, tra i compiti dell'ospedale, vi era la visita ai carcerati e il soccorso ai loro bisogni (cibo, medicine, debiti, riscatto personale, ecc.); inoltre, sullo stemma, ROBECCHI, *Spedali Civili di Brescia*, pp. 135-141.

⁹³ Lo stemma dell'ospedale Grande, a cui la pieve di Erbusco era legata dal punto di vista giurisdizionale, reca sull'architrave del portale esterno l'invocazione mariana a ricordo dei lavori di ampliamento dell'edificio, per adeguarlo alle norme tridentine, opere da poco ultimate: *Vota Dei Genitrix devotae suscipe plebis / cuius in auxilium quaeso rogata veni MDCIIII* (Accogli i voti del devoto popolo Madre di Dio, da cui vieni invocata di correre



Fig. 5. Brescia, Spedali Civili, Stemma lapideo dell'ospedale Grande murato all'ingresso del nosocomio cittadino.

(fig. 6) o su quello della parrocchiale di Azzano Mella e altrove. Nel dipinto, lo stemma (fig. 7) è al centro incorniciato da un mascherone ligneo: a sinistra è raffigurata una balia che allatta un bimbo simbolo della carità materna; a destra, i buoni auspici per l'infanzia abbandonata sono assicurati dall'abbondanza che tiene nella mano sinistra la cornucopia con fiori e frutti e, dietro, un pellegrino con il bastone e la bisaccia celebra i servizi di antica ospitalità. Le immagini nello stemma riassumono la storia dell'ente: la colomba con il ramoscello d'ulivo è poggiata su un libro con sotto la scritta MIA e dei ceppi carcerari, il cui significato è chiaro. La colomba si riferisce al consorzio di Santo Spirito, sta in alto perché è l'istituto principale tra quelli aggregati nel XV secolo, porta nel becco un ramoscello d'ulivo simbolo biblico della vita e dello Spirito divino che la reca. Poggia le zampe sul libro, ossia sul vangelo di Luca, richiamo alla *domus* umiliata dove ebbe la sua prima sede l'ospedale Grande, chiamato per questo "ospedale di Santo Spirito e di San Luca della Misericordia". La colomba e il libro stanno sulla scritta MIA, forma contratta della parola latina "misericordia", a ricordo dell'ospedale di Santa Maria della Misericordia e dell'impegno caritativo-assistenziale, mentre le manette o ceppi detentivi posti più in basso rimandano alle opere corporali di pietà svolte dal consorzio di Santo Spirito a favore dei carcerati, attestate pure nel documento miniato con i privilegi di indulgenza concessi all'ospedale Grande nel 1446 e 1458.

Ora, rinunciare alla longevità di questa storia e alla sua stratificata ricchezza di simboli non solo è possibile, ma anche del tutto legittimo; farlo tuttavia senza un'adeguata riflessione critica potrebbe rivelare una parziale visione delle cose e un pericoloso appiattimento sulle contingenze del presente, senza più alcun reale collegamento con proprio passato. L'auspicio è che la gloriosa eredità dell'ospedale Grande non si perda in una grafica senz'anima, ma continui a essere fonte di ideale ispirazione per quanti hanno il compito di provvedere alla nostra salute e lo fanno grazie alle decisioni di illuminati amministratori prese più di cinque secoli fa.

per favore in aiuto, 1604). Lo stemma è collocato al centro dell'elegante timpano in pietra di Sarnico.



Fig. 6. Erbusco, Pieve di Santa Maria,
portale di accesso alla chiesa con lo stemma dell'ospedale Grande (1604).



Fig. 7. Brescia, Spedali Civili, *Stemma dell'ospedale Grande*, olio su tela, autore anonimo, seconda metà del secolo XVIII.



Domenico Carboni, *Veduta di Brescia da Porta San Nazaro*, acquaforte, 1764.
Particolare del complesso dell'ospedale Grande.

L'ospedale Grande: alle radici del sistema ospedaliero a Brescia

Dalla fine del Duecento le città tendevano a farsi garanti non solo della libertà e dei diritti individuali (sicurezza personale e della proprietà, esercizio della giustizia e difesa dal nemico esterno), degli approvvigionamenti per i beni di prima necessità (procurati in quantità adeguate e a giusto prezzo), ma anche dell'organizzazione caritativo-assistenziale per i più bisognosi. Iniziarono a catalizzare il flusso migratorio delle eccedenze demografiche della campagna: piccoli proprietari decaduti, braccianti, e una variegata umanità dall'incerta professione che vi veniva accolta per lo svolgimento delle mansioni più umili. Solide strutture annonarie si affiancavano ai tradizionali interventi caritativi delle confraternite e ad un reticolo ospedaliero, in via di delineazione¹. La sua concentrazione e progressiva specializzazione

¹ Per un panorama della storiografia precedente nel contesto bresciano, si rimanda ai saggi di G. Archetti e L. Del Bono in questo numero della rivista; inoltre, A. MARIELLA, *Le origini degli ospedali bresciani*, Brescia, Ateneo di Brescia, 1963 (Supplemento ai "Commentari dell'Ateneo di Brescia" per il 1963); F. ROBECCHI, *Spedali Civili di Brescia. Mezzo millennio di carità e di assistenza sanitari*, I-II, Brescia 2000-2001; 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; E. MAZZETTI, *Possedimenti e attività agricole nelle carte dell'ospedale di Santa Giulia*, «Civiltà bresciana», XI, 1 (2002), pp. 33-45; EAD., *Note sull'amministrazione dell'Ospedale di S. Giulia di Brescia (ms. quer. O.V.7)*, «Annali queriniani», IV (2003), pp. 303-320; G. ARCHETTI, *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; E. MAZZETTI, *L'Ospedale di Santa Giulia di Brescia. Vicende e patrimonio tra XIII e XV secolo*, Brescia 2006; D. MONTANARI, *La nascita del sistema ospedaliero lombardo*, «Cheiron: materiali e strumenti di aggiornamento storiografico», XXX, 59 (2013), pp. 9-21; L. DEL BONO, *L'accoglienza benedettina e l'ospedale di Santa Giulia di Brescia*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XVI, 1-4 (2021), pp. 65-82; EAD., *Charity and welcome at the monastery*, «Crkva u svijetu», 58, 1 (2023), pp. 409-426; EAD., *L'ospedale di Santa Giulia: carità e accoglienza*, «Brixia sacra. Me-

fece degli ospedali l'asse portante della secolare lotta per il contenimento-controllo della povertà, sempre più problematico e talvolta angosciante per i ceti dirigenti, tanto da metterne a dura prova le capacità organizzative. Il fenomeno prese avvio nella Siena di inizi Quattrocento, con la fondazione dell'Ospedale di Santa Maria della Scala, per diffondersi poi rapidamente nelle aree più sviluppate della penisola, a partire da quella lombarda, dove convivevano tre realtà politico-istituzionali: la parte più occidentale della Terraferma veneta, il ducato di Milano e il marchesato dei Gonzaga.

Nel 1426 si era formata una lega antiviscontea, animata dal doge Francesco Foscari. Insieme alla Serenissima vedeva affiancati la Repubblica di Firenze, i Savoia, i Gonzaga e gli Este. Allontanato da Filippo Maria Visconti, il Carmagnola (Francesco Bussone) si metteva al servizio della lega e poneva l'assedio a Brescia. La notte tra il 16 e il 17 marzo 1426 i congiurati filovenetiani, al comando di Gherardo Averoldi, entravano a Brescia. Dopo una cruenta schermaglia costringevano la guarnigione viscontea a trincerarsi in castello e innalzavano lo stendardo di San Marco sulla torre della Pallata. A Filippo Maria Visconti non rimaneva che attendere rinforzi dall'imperatore Sigismondo, impegnato però a reprimere la rivolta degli ussiti e a fronteggiare i turchi in Valacchia. A Venezia il doge Francesco Foscari si affrettava ad accogliere l'atto di sottomissione dei nuovi sudditi, riconoscendo loro diritti e privilegi propri della cittadinanza veneta. In autunno le ultime milizie rimaste fedeli al Visconti abbandonavano la città, compatta nel giurare fedeltà in Duomo vecchio alla nuova Dominante il 6 ottobre 1426. Dal canto suo Filippo Maria Visconti accettava le trattative di pace come espediente dilatorio, pur continuando a tergiversare fino alla sconfitta del suo esercito nella battaglia di Maclodio (ottobre 1427) da parte del Carmagnola.

Si giungeva così alla pace di Ferrara (aprile 1428, mediata dal cardinale Albergati, accolto trionfalmente a Brescia dal vescovo Francesco Marerio), tra fiorentini e veneziani da un lato e il duca di Milano dall'altro. Ai primi doveva promettere di non intromettersi nelle vicende politiche delle città toscane e romagnole, mentre alla Serenissima venivano cedute le città di Brescia e Bergamo con i relativi territori. In pochi anni la spinta espansionistica l'aveva portata alla conquista delle terre lombarde a occidente del Mincio, completando così la formazione dello *Stado de Terraferma*.

torie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XVIII, 1-4 (2023), pp. 187-202; G. ARCHETTI, *Infirmus fui et visitastis me. Percorsi, modelli e spazi dell'assistenza medievale*, «Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni educative», 31 (2024), pp. 9-47.

Verso un grande ospedale generale

Tra le prime scelte politiche, con l'arrivo della Serenissima, vi furono quelle di interesse socio-assistenziale. Solo un anno dopo la dedizione, nella seduta del 4 novembre 1427, il Consiglio generale, alla presenza del provveditore Fantino Dandolo, affiancava e supportava l'intenzione degli illustri cittadini bresciani, confratelli del Consorzio di Santo Spirito, di fondare un *hospitale Magnum*. Già iniziava a trapelare lo schema politico-istituzionale del futuro. La provvisione prevedeva la nomina di quattro illustri consiglieri per attendere alla riorganizzazione sanitaria. Si trattava di Bartolomeo da Leno, Graziolo Gavardo, Pietro Gandini e Albertino Faita. Dovevano prendere «debitas et opportunas provisiones, ad hoc ut fiat generale hospitale magnum in hac Civitate, sicut est in civitate Senarum». Lo stesso consiglio non aveva ancora chiara la complessa dinamica del progetto. Nel corso del dibattito che ne seguiva, Bonifacio Belasi delimitava con precisione il perimetro del costituendo ente. Avrebbe dovuto accorpate il Consorzio della Misericordia di San Cristoforo, le case degli Umiliati di Santa Maria Maddalena di Gamba e di San Luca². Questo riferimento alle case di San Luca risulta di particolare interesse, dal momento che sarà proprio in quell'area che sarebbe sorta la nuova struttura ospedaliera.

Significativo che dopo la vittoria militare della Serenissima la scelta riguardasse proprio la fondazione di un *hospitale magnum*. La povertà, moltiplicata dagli eventi bellici, urgeva alle porte. Il ceto dirigente bresciano ne era cosciente e con lungimiranza se ne faceva carico, prima di altre realtà lombarde. Il modello doveva naturalmente essere l'ospedale di Santa Maria della Scala a Siena, già presente nella città toscana dal 1404 e all'avanguardia in questo ambito assistenziale. La sua dipendenza dal Comune era stata sancita dalla nomina di un rettore, eletto dal Concistoro, la suprema magistratura politica cittadina. La perdita dell'autonomia da parte dell'ente veniva compensata dalla protezione del potere civile per i beni ospedalieri nelle frequenti vicende belliche. In tempo di pace gli uomini del Bargello intervenivano coattivamente nell'esazione dei crediti vantati dall'istituto. La sua conclamata solidità aveva favorito nel tempo molteplici aggregazioni di piccoli ospedali sparsi in città e nel territorio.

Lo schema politico-istituzionale senese sarebbe stato ripreso alla lettera dal ceto dirigente bresciano, primo in Lombardia a metter mano a una realtà

² Archivio di Stato di Brescia (= ASBs), Archivio Storico Civico (= ASC), *Provvisioni*, reg. 484, cc. 48r-50r.

socio-economico tanto delicata. La difficoltà maggiore poteva riguardare i conflitti fra l'autorità ecclesiastica, sotto la cui giurisdizione erano posti tutti gli ospedali della città, e l'autorità civile, sempre più intenzionata a riconoscere il carattere di pubblica utilità degli ospedali. Questa strategia la portava a emanare specifici provvedimenti in tale ambito. Nella seduta del 22 settembre 1429, il Consiglio speciale cittadino ribadiva la necessità di riunire tutti gli ospedali esistenti e i loro beni sotto il nome di "ospedale Grande", decretando la costruzione di un nuovo «solenne edificio, da erigersi nel luogo più adatto della città»³. Pochi mesi dopo, 13 gennaio 1430, la fondamentale scelta istituzionale veniva confermata da una provvisione del Consiglio generale, massimo organo politico cittadino. A tale scopo vennero designati due consiglieri, Giovanni Mignani e Graziolo Gavardo, inviati a trattare con il generale degli Umiliati l'acquisto dei terreni su cui edificare il nuovo edificio⁴.

Quando stava diventando operativo, il solenne impegno politico veniva però compromesso da una nuova fase dell'interminabile guerra. Nel 1431 il duca di Milano riapriva le ostilità, iniziando una guerra che si sarebbe protratta per oltre un ventennio e che avrebbe avuto proprio in Brescia e territorio il fulcro degli scontri. Alla consolidata alleanza veneto-fiorentina si univa anche il neoletto pontefice Eugenio IV, cardinale veneziano Gabriele Condulmer, mentre al Visconti si affiancava l'imperatore Sigismondo, impegnando le armi marciante in Friuli. A marcare le sorti del conflitto erano i segreti maneggi e le repentine mutazioni di campo dei comandanti: esemplare fra tutte l'ingloriosa fine del Carmagnola, processato e giustiziato in laguna per le collusioni con il nemico. Gesto di tragica rilevanza considerando la precedente munificenza e prodigalità veneziana verso il prestigioso comandante in capo del suo esercito.

Nonostante gli impegni politico-militari dovuti alla guerra, il ceto dirigente cittadino non dimenticò il progetto ospedaliero. Si fecero passi avanti nell'iter burocratico e nelle scelte tecniche per realizzare un'impresa di straordinaria portata. Con la delibera del 30 maggio 1436, il Consiglio speciale individuava la superficie su cui edificare l'ospedale «totum illud terrenum ubi esta fovea et duo muri a Porta Nova, eundo versus sero, usque in muros Citadelle Novae»⁵. Nella seduta del primo giugno 1436 toccava poi al Con-

³ ASC, *Provvisioni*, reg. 484, c. 249r.

⁴ ASC, *Ibidem*, reg. 485, c. 19v.

⁵ ASC, *Ibidem*, reg. 487, cc. 184v-185r.

siglio generale, riunito al completo, alla presenza del podestà Andrea Donà, confermarla, ribadendo le caratteristiche tecniche del progetto. Venivano pure eletti quattro consiglieri: Pietro Avogadro, Manfredo Luzzago, Cristoforo Bornati e Giacomo Calini, ai quali, per il rilievo dell'impegno venivano assegnati come coadiutori, in qualità di cancellieri, due notai: Bertolino da Offlaga e Bartolomeo Cortesi⁶.

La dedizione bresciana veniva messa a dura prova durante il lungo assedio della città (1438-1439) da parte delle forze viscontee comandate da Nicolò Piccinino, sempre respinte dagli assediati, guidati con mano ferma dal capitano veneziano Francesco Barbaro, in stretta collaborazione con le magistrature urbane. Dieci illustri cittadini stazionavano permanentemente in Loggia, pronti a deliberare nel più breve tempo possibile. Nell'impresa non venivano risparmiati uomini e risorse finanziarie, tanto che da quel momento al suo ricordo ci si rifaceva per ogni richiesta da inoltrare alla Serenissima. Nel momento più estenuante dell'assedio, il fuoco martellante delle artiglierie viscontee apriva larghe brecce nella cinta muraria. Sterratori e terrazzieri si affannavano a colmarle con fascine e pietrame accumulato sui terrapieni. Si trattava di interventi tampone per resistere alla forza d'urto dell'armata milanese, opere in cui erano impegnati duemila uomini, che le quadre cittadine dovevano fornire in permanenza, pagandoli e nutrendoli a loro spese.

L'offensiva del Piccinino toccava l'apice a metà dicembre, imponendo uno straordinario sforzo organizzativo per respingere gli assediati e costringerli a una ritirata poco gloriosa, dal momento che «hostes velut perusti canes exercitum levaverunt». La maggior parte pose l'accampamento in Val Tenesi; mentre un numero minore si ritirava nell'agro bresciano di Castenedolo e Ghedi. Parallelamente alle precarie opere difensive era stato istituito un sistema di guardia notturna nei punti più delicati della cinta muraria. Allontanatosi l'esercito nemico, la città tornava a respirare e a fare i conti con le eccezionali spese sostenute durante il lungo assedio. Per questo i cittadini discutevano sulla possibilità «quod maior pars illorum CCCC peditum armatorum, qui sunt ad stipendia quadrarum deputati ad custodiam Rovarotti, turris Longae et Mombelli, casserentur propter grandem expensam»⁷.

La guerra si sarebbe però protratta per lustri, senza per altro interessare la città, consentendole di tornare lentamente alla normalità. La vigilanza comunque non poteva venir meno. Il Consiglio, poiché l'evoluzione delle

⁶ ASC, *Ibidem*, reg. 487, c. 185v.

⁷ ASC, *Ibidem*, 27 novembre 1438, reg. 489, cc. 139rv.

ostilità risultava difficile da prevedere, mentre la vigilanza aveva evitato i pericoli, ed era quindi impossibile valutare le mosse del nemico, deliberava «quod dicta custodia CCCC peditum armatorum nullatenus amoveatur, sed remaneat firma et assidua ac pervigilet plusquam unquam et quod videatur si qui deficiunt et qui restant mittant et suppleant ul omnino custodia non defficiat». Scattava tassativo l'obbligo di versare il dovuto da parte delle quadre, così da poter pagare i lavoratori che si occupavano di riparare «loca fracta et ruinata per hostes, quare semper nocuit diferre paratis ed quod menia civitatis fortificetur et civitas ponatur in tuto fortilitio». Dal canto loro rettori e qualificati cittadini dimoravano permanentemente in Loggia, per provvedere con tempestività a ogni ulteriore bisogno della città⁸.

Le urgenze finanziarie risultavano impellenti, fermo restando l'assoluta necessità di vigilare. Per questo «item providerunt et ordinaverunt quod infrascripta custodia de cetero et assidue fiat ad loca infrascripta videlicet, et stent continue die noctuque ad loca infrascripta videlicet, et quod removeatur illa expensa CCCC armatorum. Quia iste numerus CVII sufficiet et deputentur viri probi et in armis experti, qui die noctuque stent in custodiis suprascriptis»⁹. I provvedimenti relativi alla “difesa notturna” si rivelarono di straordinario rilievo politico-istituzionale, oltre che militare, dal momento che proprio a questa partecipazione per la sicurezza della città sarebbe stata collegata la cittadinanza bresciana, detta *benemerita*, che si sommava all'*originaria* e all'*acquisita*. Questi nuovi *cives*, promossi per meriti militari, andavano ad affiancare gli originari, inserendosi essi pure nei gangli socio-economici della città, a partire dai gruppi confraternali, fondamentali nella nascita dell'organizzazione sanitaria alla “moderna”.

Tra realtà e leggenda nasceva il mito della *Brixia fidelis*, pronta a versare il sangue dei cittadini e a offrire i loro beni per l'amore della nuova patria. Dal canto suo Venezia ne sanciva la fama rinnovando con la città gli antichi patti di dedizione attraverso la nuova stipula del 9 aprile 1440, documento fondante del rapporto centro-periferia per il plurisecolare arco della dominazione. I privilegi contenuti in questi trentadue capitoli, si discostavano poco dai precedenti riguardo agli aspetti economico-finanziari, ma la fedeltà bresciana veniva politicamente premiata con la concessione dell'agognata giurisdizione cittadina sull'intero distretto, fermamente negata nella patuizione precedente.

⁸ ASC, *Ibidem*, 26 dicembre 1438, reg. 489, cc. 147r-148v.

⁹ ASC, *Ibidem*, 8 gennaio 1439, reg. 489, cc. 155v-156r.

La città era stremata. Per colmare il depauperamento demografico, richiamava uomini agiati dal contado per ripopolarla, apparendo in ampi suoi spazi *fracta et ruinata per hostes*. Nonostante le scarse risorse, uno dei provvedimenti più significativi riguardava l'aiuto alla povertà. Assieme a dotati professionisti, richiamati in città con la promessa di acquisire una rapida cittadinanza per "meriti" economico-fiscali, giungevano anche torme di miserabili, cacciati dalle loro terre dal perdurare in una lunga sequenza scontri guerreschi, anche se meno virulenti, generatori unicamente di alterne e precarie conquiste. Per questo il ceto dirigente cittadino non dimenticava il problema della pauperizzazione crescente. A Brescia, il 10 gennaio 1441, in Consiglio speciale si rinnovava la delibera per l'unione di tutte le istituzioni assistenziali presenti in città, sulle Chiusure, in tutto il distretto e diocesi di Brescia, allo scopo d'intraprendere la costruzione programmata dell'ospedale Grande. Il progetto sarebbe stato mutuato sul modello di Siena, Firenze e Treviso. Quest'ultima indicazione risulta di particolare interesse. Visto che la decentrata città della Marca non era stata toccata dagli eventi militari, aveva potuto sopravanzare Brescia nella realizzazione del nuovo nosocomio, investendovi risorse che la guerra aveva sottratto a quello bresciano¹⁰.

Dal canto suo la Serenissima, in sintonia con i suoi rappresentanti in Terraferma si dimostrava pronta a sostenere la complessa operazione. Con la ducale del 13 febbraio 1441, inviata ai rettori Marco Morosini e Iacopo Loredan, il doge Francesco Foscari comunicava che il Senato ratificava la delibera del Consiglio generale bresciano¹¹. L'estensione quantitativa degli istituti da incorporare e la loro collocazione territoriale connotavano la strategia del Consiglio cittadino di allargare il suo potere, andando però a toccare gli interessi di fondazioni caritative sottoposte alla giurisdizione del vescovo, da sempre loro nume tutelare. Si rendeva pertanto necessario un suo coinvolgimento.

La "concentrazione" ospedaliera di metà Quattrocento, da cui nacquero i moderni ospedali Grandi, costituì una felice risposta politico-istituzionale ai nuovi bisogni di assistenza, innescati da un incremento della pauperizzazione di ampie fasce sociali. Il fenomeno, rilevabile nelle diverse realtà italiane, assunse certamente connotati peculiari in ogni singolo contesto, mantenendo elementi comuni abbastanza identificabili. L'attivismo dei gruppi

¹⁰ ASC, *Ibidem*, reg. 492, cc. 8rv.

¹¹ ASBs, *Ospedale Maggiore*, 229, c. 9r.

confraternali urbani riguardo alla fusione dei piccoli ospedali cittadini trovava sensibile attenzione presso i ceti dirigenti locali, visti gli interessi in campo. A maggior ragione questo risulta vero in presenza di un potere signorile regionale impegnato in uno sforzo di auto legittimazione per ascese e conquiste militari tanto rapide quanto effimere. Da ultimo era indispensabile la mediazione con la Chiesa riguardo alla gestione dei beni dei poveri, sua secolare prerogativa. Vescovo e curia romana diventavano quindi interlocutori imprescindibili per il progetto di modernizzazione assistenziale.

Il processo di accentramento mutò in profondità i caratteri originari dell'ospedale medievale, organizzato come una congregazione religiosa. Risulta fuorviante però un'anticipante idea di "laicità", visto il permanere di un radicato collegamento con le istanze originarie. Non solo i simboli del sacro non scomparvero dalla struttura architettonica dei nuovi istituti di ricovero, ma vi rappresentarono un elemento fondante, così come le gerarchie ecclesiastiche locali e romane acquisirono un particolare rilievo istituzionale. La continuità ideale rimase però oscurata dalla volontà dell'autorità civile di imporre alle città un nuovo modello gestionale, anche in ambito assistenziale. Si passò quindi all'accorpamento delle piccole entità ospedaliere in una sola amministrazione, anche se alcuni si sottrassero rimanendo autonomi.

Ancora una volta, la ripresa della guerra, con i relativi costi difensivi, aveva congelato la progettualità del ceto dirigente urbano, fermo nel ribadire le buone intenzioni, ma senza poterle attuare per diversi anni. In città il dibattito fra i vari consorzi caritativo-assistenziali si faceva sempre più intenso, benché senza sbocchi operativi, sebbene in presenza di una crescente povertà. Del confronto fra i confratelli del Consorzio di Santo Spirito (retto dalla congregazione di san Domenico) e quelli di Santa Maria della Misericordia e di San Cristoforo (retti dalla congregazione di san Francesco) si conosce poco, ma fu sicuramente vivace. Si trattava infatti di rinunciare alla gestione di consistenti patrimoni, nella speranza di avere un ruolo operativo nella futura struttura. Risultava pertanto indispensabile l'intervento della politica e della Chiesa. Un punto fermo veniva sancito dall'assemblea dei confratelli di Santo Spirito. Con un decreto del 17 marzo 1445 veniva sancita l'incorporazione degli ospedali di Santa Maria della Misericordia e di San Cristoforo nel Consorzio di Santo Spirito¹².

Nella riunione del 6 luglio 1445, il Consiglio speciale ascoltava la relazione di Ambrogio Avogadro ed Enrico Parsini, due importanti membri

¹² ASBs, *Ospedale Maggiore*, 229, c. 8v.

del Consorzio di Santo Spirito. Informavano podestà e consiglieri che l'assemblea della congregazione laica di san Francesco, al governo degli ospedali della Misericordia e di San Cristoforo, vi aveva rinunciato e lo cedeva al Consorzio dell'ospedale Nuovo, purché tale scelta fosse ratificata dal Comune. Allo stesso chiedevano poi di accollarsi le ingenti spese sostenute a causa delle recenti guerre. Il Consiglio naturalmente accettò una scelta tanto desiderata¹³. E la gestione dei beni passò a una nuova istituzione, un consorzio detto di Santo Spirito o dell'ospedale Nuovo, pronto a confrontarsi con la Chiesa locale.

Immediato risultava l'intervento del vescovo Pietro Del Monte, sollecito a convocare il sindaco del Consorzio, accompagnato da tre confratelli. Nell'adunanza il presule dichiarava la sua intenzione di sovrintendere all'amministrazione del loro patrimonio. Il rifiuto a un'innovazione tanto dirompente (agosto 1445), veniva motivato dal secolare passato dell'ente, in cui non si era mai dovuto rapportare con una tale figura di controllo. Il diniego veniva espresso all'unanimità dalla sua assemblea, appositamente convocata. Il prelado veneziano non era certo intenzionato ad accettare rifiuti in un ambito e in un momento tanto delicati. Nella nuova riunione del 19 ottobre, ribadiva la ferma e inappellabile decisione di sovrintendere a tutti gli ospedali della diocesi, anche se i suoi predecessori, pur avendone il diritto, non l'avevano mai esercitato. La difficile mediazione veniva trovata, accettando che in futuro tre confratelli avrebbero riferito al vescovo sulla gestione finanziaria del massaro. Gli sarebbe stato possibile chiedere una revisione solo in caso di conclamate irregolarità. L'autonomia del Consorzio era provvisoriamente salva.

L'accettazione da parte del Consiglio cittadino segnava finalmente l'avvio della grandiosa e costosa operazione politico-istituzionale a lungo rimandata. Ai problemi giurisdizionali con il vescovo, si aggiungevano quelli paralleli, ma ben più rilevanti, di carattere economico. Nell'assemblea dei confratelli del 24 ottobre 1445, si deliberava l'alienazione di beni immobili fino alla somma ritenuta opportuna. Il Consorzio si trovava in una delicata situazione finanziaria. Nel periodo di transizione doveva provvedere alle sue esigenze istituzionali, sostenendo le spese gestionali degli ospedali ancora in attività. Ad esse si affiancava l'impegno per la costruzione di una casa a Santa Maria del Serpente, dove alloggiare una quarantina di clarisse francescane. Una porzione doveva infine essere accantonata per iniziare a intra-

¹³ ASC, *Provvisioni*, reg. 493, cc. 127rv.

prendere la costruzione del nuovo ospedale¹⁴. Nella loro successiva riunione del 31 ottobre, la somma veniva quantificata in 1.500 fiorini. Si trattava di un buon inizio, anche se non sufficiente a coprire le spese che attendevano i confratelli¹⁵. La somma risultava di difficile reperimento. A metà dicembre erano 1.218 i fiorini incassati, sufficienti affinché il Consiglio potesse impetrare dal papa il *placet* per l'assegnazione della chiesa di San Luca e delle relative pertinenze, quale luogo più idoneo per costruire l'ospedale Grande. Frattanto si doveva ordinare ai canonici regolari di San Salvatore di abbandonare la chiesa e l'annesso monastero.

A questo punto dell'evoluzione progettuale non poteva che entrare in gioco il potere ecclesiastico centrale, in sintonia con quello locale. I confratelli decidevano il 20 marzo 1446 di affidarsi al domenicano Vincenzo da Orzinuovi, del convento di San Domenico di Brescia, in procinto di recarsi a Roma per il disbrigo di pratiche dell'ordine. Nell'occasione il religioso offriva il suo interessamento per perorare la causa dell'ospedale davanti al papa. Gli vennero versati 7 ducati per le spese di rappresentanza¹⁶. La missione romana si concludeva positivamente.

Con la bolla 5 maggio 1446, il papa "veneziano" Eugenio IV concedeva l'unione della chiesa e del convento di San Luca al Consorzio di Santo Spirito, che da quel momento si sarebbe chiamato di San Luca della Misericordia¹⁷. A Brescia, il vescovo "veneziano" Pietro Del Monte, in qualità di esecutore apostolico, emanava il decreto 2 novembre 1446 con cui confermava l'unione di San Luca al Consorzio di Santo Spirito¹⁸. Il cerchio degli interventi ecclesiastici si chiudeva con la bolla 10 novembre 1446 dello stesso Eugenio IV. Il pontefice concedeva l'indulgenza plenaria in *articulo mortis* a tutti coloro che avrebbero prestato la propria opera per l'erigendo ospedale Grande, così pure ai poveri degenti che vi morivano¹⁹.

Il 13 novembre, il massaro Giovanni Belasi, informava i confratelli che i canonici di San Salvatore erano stati liquidati. Quindi il Consorzio prendeva possesso della chiesa e del convento di San Luca. Si poteva finalmente procedere alla realizzazione dell'opera. Per questo nella stessa seduta venivano nominati cinque consiglieri con l'autorità di vendere, insieme al massaro,

¹⁴ ASBs, *Ospedale Maggiore*, b. 1, reg. 1bis, libro AA, cc. 1r-3v.

¹⁵ ASBs, *Ospedale Maggiore*, b. 1, reg. 1bis, libro AA, cc. 5v-7r.

¹⁶ ASBs, *Ibidem*, b. 1, reg. 4, cc. 17v-18r.

¹⁷ ASBs, *Ibidem*, 229, documento 12.

¹⁸ ASBs, *Ibidem*, 229, documento 14.

¹⁹ ASBs, *Ibidem*, 229, documento 15.

tutti i beni che avessero ritenuto opportuno alienare per accantonare la somma necessaria all'edificazione. Per quanto concerneva la costruzione dell'edificio bisogna ricordare che già nella delibera consigliare bresciana del 1441, poi approvata dal Senato veneziano, s'invitavano i progettisti a spirarsi non solo al modello archetipico senese, ma anche a quelli di Firenze e Treviso. Quest'ultimo, già in costruzione, era apprezzato per la particolare cura architettonica degli spazi recettivi. Il massaro di Santo Spirito decideva di mandare in visita esplorativa l'ingegnere Tonino da Lumezzane. La sua ricognizione non si limitava alle realtà di Treviso, Vicenza e Venezia, ma si prolungava fino a Firenze e Siena. Di ritorno gli veniva affidato l'incarico progettuale, con l'obbligo di non assumere altri incarichi professionali, per dedicarsi esclusivamente alla fabbrica dell'ospedale Grande.

Fin dall'inizio le spese si rivelarono esorbitanti. Per farvi fronte, il consiglio dell'Ospedale, nella seduta del 2 febbraio 1447 decise di rivolgersi nuovamente a papa Eugenio IV, rinnovando richieste già evase pochi mesi prima dal pontefice. Si chiedeva di riconoscere alla nascente istituzione ulteriori privilegi e in particolare per coloro che avessero prestato la loro opera gratuitamente. Non si conosce la risposta del papa, che per altro aveva già ricoperto di attenzioni l'erigendo ospedale Grande. Si può però ipotizzare che il pontefice, impegnato a Firenze nel concilio, non ne sia venuto a conoscenza. Si spegneva infatti nella stessa città il 23 febbraio. Dopo l'inutile perorazione al pontefice, nella seduta del 2 marzo 1447 gli uomini del Consorzio iniziavano gli acquisti di materiali lignei per la costruzione, con relativa vendita di beni²⁰.

Al termine di tanti travagli politico-istituzionali giungeva finalmente l'atteso giorno per la posa della prima pietra, inaugurata dal decreto del vescovo Pietro Del Monte, il 26 marzo 1447. Per la verità le pietre posate erano due: una sul luogo dove sarebbe sorta l'infermeria maschile e l'altra sul luogo destinato a quella femminile. La solenne cerimonia si svolse alla presenza del podestà Andrea Gabriel, del capitano Antonio Venier, del camerlengo Girolamo Priuli, degli abati del monastero di San Faustino Maggiore e di San Nicolò di Verziano, dei prelati e dei canonici del Duomo, nobili cittadini (Niccolò Pedrocca, Ambrogio Avogadro, Pietro Lodi, Lorenzo Calcagni, Giacomo Saiano, Gabriele Alessandri di Adrara e Giovanni Antegnati), oltre a molti altri, con gran concorso di popolo. Dopo la posa

²⁰ ASBs, *Ibidem*, b. 1, reg. 4, cc. 24v-25v. Si trattava di un primo intervento che sarebbe poi proseguito per l'intero arco dell'edificazione.

delle prime pietre il vescovo Pietro Del Monte dichiarava «di non aver inteso con tale atto acquistare per sé, o per i suoi successori, o per la Chiesa bresciana, alcun nuovo diritto oltre a quelli da lui già goduti»²¹.

Il dibattito progettuale e la realizzazione dell'opera (1447-1452) erano scaturiti da una profonda sinergia, talvolta in rapporto dialettico, tra il vescovo, unitamente alla Curia romana, il Consiglio cittadino e i confratelli promotori dell'opera, cui veniva affidata la gestione della nuova imponente struttura architettonica. Non bisogna certo sottovalutare la rilevante coincidenza per la presenza in diocesi di Pietro Del Monte (1442-1457), in sinergica collaborazione curiale con papa Eugenio IV (1431-1447), il cardinale Gabriele Condulmer, entrambi veneziani. Nella loro assemblea annuale gli uomini del Consorzio di Santo Spirito eleggevano massaro, priore, sindaci e presidenti, modellandone il funzionamento politico-istituzionale secondo canoni di democrazia cittadina. Nel breve spazio di un lustro la splendida crociera era pressoché completata, grazie anche a una struttura burocratico-organizzativa molto efficiente da parte del Consorzio. Ad esso si associava la vigile assistenza del Consiglio cittadino, per un'impresa della massima utilità pubblica.

La realizzazione conclusiva vedeva, ancora una volta, l'intervento della curia romana. Con la bolla del 15 gennaio 1458, papa Pio II concedeva l'indulgenza plenaria a tutti coloro che avessero allevato orfani e orfane affidati all'ospedale, almeno per 18 mesi a proprie spese, in casa propria o presso terzi²². Il problema dell'infanzia abbandonata risultava infatti quanto mai urgente e moralmente delicato, proprio in un frangente di guerra permanente e pauperizzante. Per quanto concerneva infatti gli sferraglianti frastuoni guerreschi bisogna ricordare che nei lustri successivi, il duca di Milano Francesco Sforza si alleava con Firenze, inducendo una stanca Repubblica ad accettare la pace di Lodi (1454), che le riconosceva i possedimenti acquisiti a occidente dell'Adda. L'anno prima era caduta Costantinopoli. Il lungo perdurare della guerra, con scontri spesso irrilevanti, nutriva il disagio delle popolazioni, ne accentuava l'impovertimento, spingendo verso le città torme di affamati dai lavori precari.

²¹ ASBs, *Ibidem*, 229, n. 16.

²² ASBs, *Ibidem*, 229, n. 20.

Un modello per il territorio lombardo

Queste incontrollabili migrazioni interne acceleravano il processo di concentrazione ospedaliera. Sull'esempio di Brescia il fenomeno si sviluppava nelle maggiori realtà urbane della Lombardia e della penisola, tappezzandole di un tessuto assistenziale variegato e di straordinaria modernità, progettato per una frangia di popolazione impossibilitata a sopravvivere con le risorse del proprio lavoro. Solo in tarda età moderna al ricovero pauperistico si aggiungeva la componente medica all'interno degli ospedali Grandi, completando il plurisecolare processo di formazione di un "welfare prima del welfare". A Bergamo, seconda città della Terraferma occidentale, la fondazione di un ospedale grande veniva votata dal Consiglio cittadino nell'aprile 1449, delibera cui il vescovo Giovanni Barozzi dava subito il suo avallo. Trascorrevano però diversi anni (dicembre 1456) prima che «fabricetur unum hospitale (...); item electi fuerunt decem viri cum facultate dotandi ipsum hospitale et uniendi omnia hospitalia et consortia civitatis». La scelta cittadina venne ratificata dal doge Pasquale Malipiero nell'ottobre 1458) e suggellata dalla bolla di Pio II nel giugno 1459.

Fra gli undici piccoli istituti votati all'assorbimento scattava una tenace resistenza per evitare la scomparsa, con relativo allungamento dei tempi operativi. Imperniata sui meriti acquisiti durante una plurisecolare opera caritativa, l'ostilità alla mutazione nascondeva consolidati interessi economici, collegati alla gestione dei patrimoni da inglobare. L'opzione del potere politico, supportato dall'appoggio episcopale, finiva per avere la meglio sugli interessi colpiti e le opposizioni interne, per altro tacitate dal potenziale insito nella gestione delle risorse riallocate nel nuovo istituto. Uno solo dei *pia loca* sfuggiva all'accentramento finanziario indispensabile per la realizzazione dell'erigendo ospedale intitolato a San Marco, costruito a partire dalla metà degli anni settanta «in prato Bertelio, in petia terrae iuris hospitalis, secundum Pratum Sancti Alexandri, occupando de ipso Prato id quod necessarium videbitur».

Sulla nuova istituzione caritativa si riversavano donazioni e lasciti di ogni fascia sociale cittadina, accrescendone il patrimonio e consentendo significativi interventi a favore della gioventù derelitta. Ciò suscitava la compiaciuta ammirazione del podestà Pietro Antonio Barbarigo. Nella sua relazione di fine mandato (novembre 1553) riferiva di un istituto che aveva ormai «di entrata ducati 3 millia, la qual vien distribuita ogni anno in nutrir poveri putti esposti et far governar poveri infermi di tutto quello che fa

loro bisogno». Proprio l'assistenza agli esposti costituiva la parte più impegnativa e finanziariamente gravosa del suo intervento, dal momento che i ricoverati maschi vi alloggiavano fino al compimento del quattordicesimo anno, ricevendovi un'istruzione che li rendesse idonei al lavoro una volta usciti. Per le femmine il tempo di permanenza risultava invece subordinato al momento in cui si accasavano come serve presso una famiglia che se ne accollava l'onere di sostentamento, contribuendo talvolta alla loro sistemazione matrimoniale, con relativa dotazione.

Sostanzialmente simile si rivelava la realtà a occidente dell'Adda. A metà Quattrocento Milano costituiva un caso emblematico nel panorama lombardo. La densità demografica con le relative accentuazioni del fenomeno pauperistico, una complessa struttura economico-produttiva e l'essere capitale di uno stato principesco dalle travagliate fortune acuivano le tensioni tipiche di ogni riorganizzazione del sistema assistenziale. Le diatribe fra i ceti dirigenti cittadini, amministratori dei vecchi ospedali, potere politico di scarsa solidità e la Chiesa, sia romana sia locale, si manifestavano con toni molto meno dialettici e ben più aspri che nelle terre della Serenissima. Il processo di fusione si protrasse per quasi tre lustri, accompagnando le alterne fortune politico-economiche della città.

Nel 1445 Filippo Maria Visconti insediava una prima commissione di ecclesiastici per la riforma, ma la sua morte bloccava un dibattito che i rilevanti interessi in campo non tardarono a inasprire. L'ordito dei lavori veniva poi ripreso durante l'effimero periodo della Repubblica ambrosiana, senza giungere a risultati. Alla sua caduta era la volta di Francesco Sforza. L'uomo d'armi, divenuto signore della città nel 1450, non tardò ad attivarsi per accelerare un processo di accentramento ormai maturo. La lungimiranza politica lo portava a vedere nell'operazione la «possibilità di rafforzare l'immagine di buon padre e saggio governante». Gli ostacoli si rivelarono però difficili da superare: da un lato si opponevano gli interessi economici del patriziato cittadino, strettamente legato alla gestione dei beni ospedalieri, dall'altro l'ondivaga collaborazione della Chiesa. Dopo le aperture dell'arcivescovo Enrico Rampini, che con il decreto del marzo 1448 accoglieva le istanze di riforma e affidava ai deputati agli ospedali la sua realizzazione, il successore Giovanni III Visconti manifestava la sua contrarietà al progetto, già nel 1451, rallentandone l'avanzamento. A Roma, inoltre, il rapido succedersi dei papi non mutava il clima di freddezza verso un principe cui non si concedeva la bolla di fusione.

Per forzare la mano agli oppositori e accentuare il suo profilo di *defensor pauperum* nell'aprile 1456 il principe donava ai deputati agli ospedali una

sua proprietà, posta ai limiti della zona abitata della città, dotata di ampi spazi liberi e di costruzioni da abbattere per far posto alla realizzazione del grandioso progetto a lungo coltivato dal duca. Qualche giorno dopo la liberalità, una solenne processione conferiva sfarzo e simbologia alla posa della prima pietra dell'ospedale Grande, il cui progetto realizzativo veniva affidato alle cure di Antonio Averli, detto il Filarete, architetto di fiducia del duca. L'ispirazione modellistica non poteva che derivare dagli esempi toscani di Siena e Firenze, oltre che da quello in via di realizzazione a Brescia. Iniziava il lavoro di costruzione della magnifica fabbrica. Per completarla furono necessari alcuni lustri e consistenti risorse, ricavate dall'alienazione dei beni e dalle rendite degli istituti inglobati. La sanzione formale e giuridica del progetto giungeva con la bolla di Pio II (dicembre 1458). Sanciva l'esclusione di alcuni ospedali dall'unione all'ospedale Grande e conferiva al signore la facoltà di delegare un suo rappresentante nel capitolo dell'istituto. Per orfani ed esposti, nonché per una più generica povertà, moltiplicata da epidemie e crisi di sussistenza, si apriva un nuovo modello di assistenza.

A imitazione della capitale la concentrazione ospedaliera si realizzava nelle maggiori città del ducato. Pure a Cremona la gestione della carità faceva perno sull'attività di piccoli ospedali, cui si aggiungevano i "consorzi di bene", l'attività benefica svolta dalle confraternite e da singoli soggetti, legati da un forte intento operativo. Come a Milano l'iter politico-istituzionale per la fondazione dell'ospedale Grande si snodava fra gli *ordines et provisiones* del Comune (febbraio 1451) e il diploma di Francesco Sforza (agosto 1455), passando attraverso numerosi e complessi placet ecclesiastici, locali e pontifici. Nella delibera del Consiglio cittadino si precisava che il nuovo istituto prendeva il nome «Virginis Mariae de Pietade», a testimonianza della diffusa devozione mariana. Anche in questo caso la bolla di papa Niccolò V (maggio 1451) faceva esplicitamente riferimento all'esempio toscano, già recepito nel prototipo lombardo di Brescia. Determinanti erano le esenzioni e le prerogative fiscali connesse a quella prima forma di rinnovo assistenziale. Alla recezione del sigillo pontificio in città scattava la rivolta degli interessi colpiti. Fermamente contrari al procedimento di fusione delle risorse finanziarie, i ministri degli ospedali interessati espressero tutta la loro ostilità ricorrendo alla stessa Santa Sede.

L'elaborazione del progetto risultava infatti particolarmente ampia e radicale, coinvolgendo ben undici istituti urbani e sei sparsi per la diocesi, con la relativa perdita di potere dei rispettivi amministratori. La concentrazione delle risorse veniva finalizzata alla costruzione di un nuovo e più spa-

zioso edificio, idoneo a ospitare *peregrinantes e infirmi*. Scelto il luogo, esterno al nucleo urbano e nella zona nord-occidentale cittadina, la fabbrica prendeva l'avvio già in concomitanza della delibera consiliare, per concludersi dopo circa un trentennio. Dal canto suo il duca ne seguiva con attenzione lo sviluppo attraverso mirate esenzioni fiscali, mentre la cittadinanza la ricopriva di lasciti per l'intero periodo edificatorio. Poteri politici centrali e periferici si univano allo sforzo caritativo cittadino, a testimonianza della volontà di una Comunità intera, impegnata a dotarsi degli strumenti necessari alle nuove esigenze di un'accresciuta povertà.

Infine, Mantova, capitale del piccolo stato gonzaghesco, dove il marchese intraprendeva un deciso intervento in materia. Nel 1407 riformava gli statuti del Consorzio di Santa Maria della Cornetta, istituto di antica tradizione caritativa. Oltre a tutelarne il ricco patrimonio, accumulatosi grazie a munifiche donazioni, la nuova normativa tendeva a realizzarne una gestione centralizzata del patrimonio, funzionale al sovvenimento di una povertà sempre più diffusa. Si trattava però solo di una prima ingerenza nella plurisecolare autonomia del vissuto consortile. Il passo successivo vedeva Ludovico II Gonzaga puntare proprio sulle risorse economiche del ricco consorzio per fondare il nuovo ospedale Grande, intitolato a Santa Maria della Cornetta. La bolla di Sisto V (1450) lo autorizzava a fondere i piccoli ospedali cittadini per creare una struttura assistenziale più efficiente e per accogliere un maggior numero di bisognosi. Il processo di aggregazione delle diverse realtà caritativo-assistenziali si protrasse per due decenni, fino al compimento della fabbrica (1472), vocata ad accogliere gli esposti e l'infanzia abbandonata. Forse l'istituto non sarebbe diventato «uno di belij hospedalij de Talia [Italia]», come pronosticava con malcelato orgoglio il cronista Andrea da Schivenoglia²³, ma s'inseriva certo in un tracciato caritativo-assistenziale ormai ampiamente consolidato. Rafforzamento del potere signorile, assistenza alle fasce più deboli della popolazione e magnificenza edilizia risultavano funzionali al radicamento della giovane casata principesca. Nel giro di pochi decenni la piccola capitale del marchesato si sarebbe infatti trasformata in una delle più raffinate e splendide corti del Rinascimento padano.

Fra Quattro e Cinquecento la forza propulsiva della nuova modellistica ospedaliera induceva un processo di imitazione, tale da coinvolgere i ceti dirigenti di altre realtà urbane, o di una "quasi città" come Monza. Contrasti

²³ A. SCHIVENOGLIA, *Cronaca di Mantova dal MCCCCXLV al MCCCCLXXXIV, trascritta ed annotata da Carlo d'Arco*, in *Raccolta di cronisti e documenti storici lombardi inediti*, II, Milano 1857, p. 125.

fra lo stimolo accentratore del principe, la gelosa tutela autonomistica dei gruppi di potere locale, le tensioni socio-economiche e le suscettibilità ecclesiastiche si ripetevano con speculare identità. Le fondazioni di istituti di ricovero per la povertà si moltiplicavano nell'intera area lombarda e grazie alla scelta di un'amministrazione centralizzata potevano offrire migliori condizioni di accoglienza a un numero più elevato di indigenti. La diffusa recezione del prototipo faceva delle più sviluppate plaghe italiane un modello a lungo ammirato e da imitare nel resto d'Europa²⁴.

Confraternite, patriziato e ingerenza politica

Determinante risultò il processo di coinvolgimento delle confraternite, quelle associazioni dei laici particolarmente attive nella crisi dell'assistenza ospedaliera tardomedievale, impegnate in un'opera di supplenza caritativa che le avevano fatte apprezzare dalla cittadinanza. Tale consenso si era tradotto in ulteriore potenza finanziaria, grazie a lasciti e generose donazioni, rivelatisi assai utili nel momento di investire consistenti capitali nel grande rinnovamento edilizio. Il coinvolgimento dei laici consentì una buona riuscita del progetto riformatore. La lunga tradizione assistenziale non veniva ripudiata, ma valorizzata attraverso la compartecipazione del ceto dirigente cittadino. Coinvolgere il laicato significava rinsaldare i vincoli fra l'organizzazione confraternale e mondo ospedaliero, non solo per la comune finalizzazione delle loro risorse in favore della povertà, ma anche perché le famiglie più influenti del patriziato urbano avevano legami e interessi in entrambi questi ambiti assistenziali. I confratelli mettevano a disposizione la loro competenza gestionale dei beni degli enti, favorendone l'incremento e un'accorta amministrazione. Il capitolo dell'ospedale si trasformava così in uno snodo di compensazione socio-economica fra i diversi gruppi familiari interessati alla dimensione caritativa e una scrupolosa conduzione del "patrimonio dei poveri". Lo schema avrebbe poi continuato a funzionare nei decenni a seguire, durante l'intero processo organizzativo nella formazione del sistema ospedaliero cittadino.

Inizialmente adibito al prevalente ricovero di esposti e indigenti, l'ospedale Grande bresciano andò lentamente evolvendosi verso un'alternanza e

²⁴ Per queste notizie sulla fondazione degli ospedali lombardi si veda MONTANARI, *La nascita del sistema ospedaliero lombardo*, pp. 9-21.

sovrapposizione fra ricovero per poveri e luogo che privilegiava il momento terapeutico. Quella moderna macchina dell'assistenza ospedaliera cominciava appena a funzionare, quando le sue vicende economico-istituzionali si incrociavano con quelle più ampie della città. Fin dall'inizio il Consorzio di Santo Spirito ne esprimeva il gruppo dirigente, ma dopo le prime scelte cittadine di chiusura aristocratica (1473-1475), sulla gestione si allungava la volontà di controllo esclusiva del patriziato cittadino.

Accusando la dirigenza di malversazione, il Consiglio generale del 5 novembre 1479 coglieva l'occasione per sottoporre a verifica l'amministrazione dei beni. Imponeva perciò severi riscontri contabili, realizzati da suoi rappresentanti, ma soprattutto si riservava l'elezione diretta degli amministratori²⁵. La reazione dei confratelli imponeva l'intervento di Venezia. Lo spazio concesso alle autonomie locali le consentiva infatti di ergersi sempre ad arbitro negli scontri di potere, accentuando così la preminenza del suo dominio. Con la ducale del 29 agosto 1480 il Senato ridimensionava le pretese del Consiglio cittadino, attribuendo la revisione gestionale ai rettori, in una linea di tendenza che ne caratterizzerà l'opera nel corso dei secoli sull'intera Terraferma. Per sottolineare poi la necessità di risanamento e correttezza finanziaria Venezia intimava che «persona aliqua cuiusvis status et dignitatis» non osasse stornare i beni del pio luogo, sottraendoli agli scopi istituzionali. Fissava inoltre la presenza di due nuclei in seno al futuro Consiglio dell'ospedale: quello dei 139 confratelli del Consorzio di Santo Spirito e quello dei 200, scelti dai rettori veneziani fra i «viri boni ex corpore universae istius civitatis, qui idonei vobis videantur»²⁶.

Risulta importante dire come ai due rappresentanti della Serenissima in città fosse riattribuito quel potere di dichiarare l'idoneità a ricoprire una determinata carica pubblica. Fino a pochi anni prima, identica autorità esercitavano nella scelta dei cittadini *apti et idonei* a essere imborsati per l'estrazione annuale dei 72 rappresentanti in Consiglio cittadino. Con le delibere del 1473-1475 sarebbe stata la stessa assemblea uscente a impadronirsi di questo privilegio e a far coincidere la totalità degli imborsati con il consiglio stesso. Chiusura aristocratica e scontro sulla gestione dell'ospedale s'intrecciavano nel torno di pochi anni, mettendo a nudo la volontà del ceto dirigente nobiliare di assoggettare tutte le "autonomie cittadine". La con-

²⁵ ASC, *Provvisioni*, reg. 506, c. 86r.

²⁶ La ducale del 29 agosto 1480 è pubblicata in apertura della ristampa settecentesca degli *Ordini e statuti dell'Ospital Maggiore di Brescia*, Brescia 1727, pp. 5-10.

sistenza patrimoniale ne faceva infatti un delicato snodo economico-finanziario all'interno della città.

In questo frangente la Serenissima consolidava il suo potere di mediazione con una serie ravvicinata di interventi politici. Nell'annuale adunanza del maggio 1486 il Consiglio dell'ospedale provvedeva all'elezione della dirigenza in assenza dei rettori. La delibera veniva immediatamente cassata, per passare a una riconvocazione elettorale il mese successivo, realizzata questa volta con la legittimazione della presenza rettorile. Nel dicembre 1488 il podestà Paolo Barbo e il capitano Baldassare Trevisan deliberavano un'ulteriore normativa per la rappresentanza dei confratelli di Santo Spirito nel Consiglio dell'ospedale: il numero veniva definitivamente fissato a 101; il loro futuro reintegro doveva avvenire per sorteggio fra «cinquanta boni et idonei cives» appositamente imborsati; ai rettori l'onere di vigilare che non fossero più di due per casata e che tale proporzione venisse mantenuta nel tempo.

A suggellare la rilevanza pubblica di questi passaggi politici, i nomi dei 101 confratelli e dei 200 *cives* partecipanti all'annuale assemblea, con relative nomine dirigenziali, iniziarono a essere regolarmente riportati nei registri delle provvisioni cittadine. Il tutto per l'intero periodo della dominazione veneziana, unico esempio di istituto controllato dal Consiglio generale a godere di tanto rilievo. Le scelte relative all'ospedale Grande marcarono il successivo sviluppo della struttura ospedaliera, soprattutto riguardo all'impostazione "consiliare" degli organi istituzionali che ne reggevano le sorti e alla loro dirigenza, espressa sempre da membri delle famiglie nobili rappresentate in Consiglio dopo la serrata. Alcuni di questi uomini rivestirono poi un ruolo fondamentale nella politica assistenziale cittadina, ricoprendo anche altri incarichi negli istituti di nuova fondazione, con una circolarità che coinvolgeva singoli individui e gruppi familiari. Basti ricordare Matteo Avogadro, Giovanni Chizzola (confratello del Divino Amore), Bartolomeo Porcellaga e Giovanni Battista Ugoni, consiglieri influenti e uomini pii, in cui si fondeva l'impegno politico della tradizione familiare con una fervida pietà religiosa rivolta a lenire i bisogni della povertà.

Le norme statutarie che regolavano la vita interna dell'istituto testimoniano di un intervento a favore di una generica e diffusa povertà, più che alla cura della malattia. L'apparato burocratico risultava quanto mai ridondante, centrato sia sulle funzioni amministrative per la gestione dei beni (massaro, sindaci e ministri vari), che sullo specifico medicale. L'aspetto strettamente sanitario risultava irrilevante, nonostante la dichiarata presenza di un'infermeria, dove operavano due medici fisici, remunerati cento lire annue, e un cerusico che ne percepiva novanta. Fondamentale era invece

l'accoglienza degli esposti e la gestione delle balie a loro disposizione, elemento portante dell'assistenza ospedaliera. Oltre alla salute del corpo bisognava occuparsi di quella dell'anima, alla cui cura erano demandati quattro sacerdoti. Unica eccezione di rilievo la sottolineatura di un uso intensivo dei farmaci (il decotto, l'unguento e l'acqua di legno) per i sifilitici. Si trattava di un problema socio-sanitario molto particolare, affrontato a inizi Cinquecento con una gemmazione interna dell'ospedale Grande, attraverso la costruzione di un diverso luogo di ricovero, specifico per i contagiati da quella malattia infamante.

Tra assistenza e cura, verso la specializzazione sanitaria

Concluso il periodo del consolidamento, ai nuovi istituti ospedalieri si presentavano altre e più drammatiche emergenze. Agli inizi del Cinquecento i confratelli bresciani del Divino Amore si facevano promotori di iniziative spirituali e benefiche, rivolte a specifici segmenti della popolazione cittadina, cui la carità pubblica prestava ancora scarsa attenzione. Si proponevano quindi per un'azione di supplenza, ma come influenti membri del ceto dirigente sollecitavano l'intervento del potere politico per il coordinamento dei diversi progetti. I crescenti livelli di pauperizzazione urbana innescavano una domanda assistenziale di cui il piccolo gruppo si faceva carico, senza avere però la forza di soddisfarne le moltiplicate esigenze, in modo particolare riguardo all'emergenza del "morbo gallico", comparso in Italia sul finire del Quattrocento.

La forma epidemica di questa "strana" malattia accentuava la sua virulenta diffusione in concomitanza della calata (1494) nella penisola delle armate francesi di Carlo VIII, da cui la denominazione della malattia. L'anno dopo giungevano fino a Napoli. Per questo nell'accezione popolare quell'incurabile patologia diventava anche "morbo napoletano". Le implicanze morali di una patologia trasmessa sessualmente si sommavano agli esiti devastanti dei suoi sviluppi e punteggiavano le pagine dei diaristi. Particolarmente vivaci quelle di Marin Sanudo, pronto a attribuirne le cause agli «influxi celesti», oltre che alla «venuta de' francesi in Italia», ma efficace nel descriverla come un'infermità «che debellita li membri, le mane e piedi in specie di gotto, et fa alcune pustule et vesciche tumide infiate per tutta la persona, e sul volto, con febre e dolori artretici, che fa tuta la codega piena e coperta di broze su la faza fino ai ochii, come fanno varuole, a le femine tute le coxe fino a la natura, in tanto fastidio che tal paziente chiamavano la

morte. Et comenza ditto mal a le parti pudiche, et nel coyto è contagioso, altramente no»²⁷.

In una carta bianca di un volume edito nel 1490, diversi lettori avevano disseminato appunti relativi ai rimedi sanitari quali l'uso di unguenti e captoplasmi. Il medico Joannes de Brixia, a sua volta aveva aggiunto una sua postilla particolarmente interessate per la cronologia e la qualità della descrizione sanitaria. «Del 1496 che tal milesimo sia maledetto da Dio e da mi. In tal anno have una infermità con pustolle per tutta la persona et dolie per tuta la persona. Zoe in le zonture tanto che mi storpiò et stete mesi 8 in leto, mai non me poté aiutar et tal unguento me fece aiutar. Nisun dottor de medesima mai non intese tal infermità et molti stentava et regnò per tutta l'Italia et li bagni inimicava tal infermità». Segue un'ulteriore nota sociosanitaria, postulando l'urgente necessità di «unguento per mal franzo-so»²⁸. Al diffondersi del profondo disagio non si poteva che reagire con interventi di politica sanitaria.

Il 15 marzo 1521 il Consiglio generale cittadino deliberava la fondazione di un ospedale degli Incurabili, rendendo operativi i fermenti della pietà religiosa scaturita dal cenacolo del Divino Amore, ma accollandosene la valenza politica e operativa. «Vadit pars quod errigi possit unum hospitale in eo loco in quo visum fuerit massario et aliis praesidentibus hospitalis Magni civitatis nostrae, in quo colligi et hospitari tantummodo debeant laborantes istis incurabilibus morbis, quibus subveniri possit de elemosinis et redditibus applicandis et elargiendis dicto hospitali». La collaudata attività dell'ospedale Grande spingeva il ceto dirigente a delegargli l'organizzazione della nuova realtà socio-sanitaria, mutuandone le strutture logistiche e di governo, attraverso una gemmazione istituzionale. Ai suoi amministratori, coadiuvati dai deputati sopra i monasteri, spettava l'onere di avviarne la fase operativa mettendo a disposizione il luogo dove allocare i primi finanziamenti. «Et qui locus sit membrum dicti hospitalis Magni et gubernari debeat per eligendos per consilium ipsius hospitalis Magni. Et insuper quod praedicto massario et praesidentibus, ac dominis deputatis supra monasteria civitatis nostrae detur, et ex nunc data sit, et esse intelligatur libertas et auctoritas faciendi omnes et quascumque provisiones, quae eis, vel maiori

²⁷ M. SANUDO, *I Diarii*, a cura di F. Stefani, I, Venezia 1879, luglio 1496, coll. 233-234.

²⁸ Cfr. GIELLELMUS DE SALICETO, *Summa conservationis et curationis*, edito da Marinus Saracenus, Venezia 1490 (copia al Museo Correr di Venezia), https://books.google.it/books?id=QIOkPTs9w3YC&printsec=frontcover&hl=it&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false.

parti eorum, videbuntur opportuna et expedientes pro erectione, conservatione et incremento dicti hospitalis laborantibus dictis morbis incurabilibus, sine tamen impensa communis nostri et dicti hospitalis Magni»²⁹.

Si trattava solo dell'abbrivio dal momento che bisognava soprattutto appellarsi sulla generosità privata, ma la postulazione di erigerlo senza oneri per il Comune appariva più che pleonastica, magari postulata solo per non anticipare le vere soluzioni necessarie. Per questo il Consiglio speciale del 9 aprile mostrava tutta la sua volontà d'intervenire stabilendo che «de pecuniis communis Brixiensis offeri et fieri elemosina librarum trecentarum planetarum quae dari debeant in termino annorum sex, videlicet libras 50 quolibet anno»³⁰. Il 27 aprile il Consiglio generale ratificava la delibera, primo passo per una programmazione di lungo corso³¹.

Riproponendo modalità d'intervento rituali e finanziarie già sperimentate con successo nella fondazione del Monte di Pietà³², si decideva di affidare ai deputati del pio luogo l'organizzazione di una solenne processione di tutte le componenti socio-professionali cittadine, con relativa offerta da devolvere al nuovo istituto. Era indispensabile convogliarvi la carità dei bresciani, cui la mano pubblica si affiancava con successive "elemosine", tarate sull'incremento delle esigenze funzionali. Si passava quindi alla nomina di sette deputati, scelti fra i più influenti del Consiglio cittadino, dotati di ampia esperienza politica e di una solida capacità amministrativa come dirigenti dell'ospedale Grande³³. A loro spettava il delicato compito di gestire e avviare il nuovo istituto.

Il forte coinvolgimento della comunità si manifestava anche nelle modalità di verbalizzazione dei primi atti costitutivi, redatti su un registro dove veniva annotato il nome di tutti i partecipanti e che fino al primo decennio del Seicento si sarebbe affiancato a quello regolarmente compilato dal cancelliere degli Incurabili. In maggio, alla presenza dei rettori e sotto la presidenza dei deputati provvisori, si riuniva un'affollata assemblea (203 dei 301 consiglieri dell'ospedale Grande), per procedere all'insediamento

²⁹ ASC, *Provvisioni*, reg. 528, c. 158v.

³⁰ ASC, *Ibidem*, reg. 528, c. 3r.

³¹ ASC, *Ibidem*, reg. 528, cc. 11v-12r.

³² Per questo riferimento, le fonti e la bibliografia, si vedano almeno: *Per il quinto centenario del Monte di Pietà di Brescia (1489-1989)*, a cura di D. Montanari, Brescia 1989; *Il credito e la carità. Monti di pietà delle città lombarde in età moderna*, a cura di D. Montanari, Milano 2001 (Scienze storiche, 76).

³³ I sette deputati erano Matteo Avogadro, Giovanni Chizzola, Bartolomeo Porcellaga, Giovanni Battista Ugoni, Giuliano Calini, Bernardino Malvezzi e Francesco Pezzana.

degli organi statuari. Su proposta dei deputati ne venivano scelti dodici, cinque dei quali membri anche del Consiglio cittadino, cui veniva affidata la parte più delicata dell'intera operazione³⁴. Si trattava di formare la lista dei 125 componenti effettivi del futuro Consiglio degli Incurabili, inserendovi non più di due rappresentanti per famiglia.

La delicata operazione istituzionale si traduceva in una bilanciata alchimia politica, dove spiccava una folta pattuglia di ecclesiastici, una nutrita rappresentanza nobiliare e del Consiglio generale, oltre alla presenza di semplici *cives*. Qualche giorno dopo, la prima riunione ufficiale del nuovo Consiglio provvedeva a eleggere presidenti e sindaci, ma soprattutto nominava massaro don Bartolomeo Stella, tenace ispiratore della fondazione che ne avrebbe retto le sorti per tre lustri. Il rito di "democrazia consiliare" insito nell'assemblea annuale si svolse sempre con regolarità, sul modello del Grande, ma ben presto la gestione passò nelle mani dei nobili del Consiglio cittadino, facendo degli Incurabili il secondo perno della struttura ospedaliera cittadina, già a partire dalle scelte di metà secolo.

Altrettanto urgente risultava il problema degli orfani vagabondi nelle strade, per cui serviva un diverso approccio al fenomeno dell'infanzia abbandonata. Povertà e recrudescenza bellica motivavano la scelta di fondare nel 1532 l'ospedale della Misericordia per gli orfani maschi, voluto da Girolamo Emiliani. Gestito da una congregazione di cooperatori laici, l'istituto intraprendeva la sua attività senza una dotazione patrimoniale, ma contando unicamente sulla vendita dei manufatti prodotti dagli orfani, oltre che dal ricavato delle questue degli stessi nei momenti forti dell'anno liturgico. Con il suo radicarsi, l'orfanotrofio iniziò ad attirare lasciti dalla generosità dei bresciani, senza però riuscire mai a raggiungere una solidità patrimoniale adeguata al suo impegno educativo e di formazione professionale dei numerosi ospiti. L'istituto accoglieva poveri orfani di entrambi i genitori, fra i sette e i dodici anni, sani e residenti almeno da un triennio in città o nel territorio diocesano. Nel corso degli anni l'uscita venne spostata a vent'anni per consentire loro di acquisire una congrua formazione umana e professionale. Venivano istruiti nella lettura, scrittura e dottrina cristiana, oltre a essere addestrati nell'apprendimento di un mestiere utile, per essere poi inviati al lavoro presso le botteghe artigiane. La scelta educativa di straordinaria modernità prevedeva di metterli al riparo dai pericoli della mendicizia per le strade, facendone degli adulti attivi utili alla società.

³⁴ I cinque membri del Consiglio erano Francesco Ugoni, Giovanni Pietro Citti, Girolamo Averoldi, Anselmo Rodengo e Antonio Stella.

Nella sua relazione di fine mandato (aprile 1562) il podestà Paolo Correr descriveva con abbondanza di notizie e dati quantitativi la struttura ospedaliera bresciana, soffermandosi su questi primi tre operativi, architrave della moderna assistenza cittadina, con le cospicue rendite e le centinaia di assistiti. Gli altri costituivano il retaggio della tradizione medievale, con le scarse disponibilità economiche e la carenza recettiva, messa a disposizione «solamente per un giorno et una notte a poveri viandanti». Con ogni probabilità in questa categoria il nobile veneziano comprendeva anche il piccolo nocciolo di ricoveri dedicati alle donne che andavano costellando la città, connotati da esiguità di ricoverate e relative risorse finanziarie.

«Sono hospedali nella città di Brescia sei, quali sono: l'hospital Grande, degli Incurabili, della Misericordia, della Mercantia, di Sant'Antonio et di San Faustino. L'hospital Grande ha d'entrata ducati 12 mille in circa, che tutti si dispensano nel modo sottoscritto. Sovviene numero grande di poveri ammalati dil loco, di servitù, di medici, medicine et ogn'altra cosa necessaria; appresso mantien grosso numero di balie che lattano et allevano li molti infanti che vengono esposti al detto hospedale [la ruota rimase attiva fino alla seconda metà del XIX secolo], ch'ora sono al numero di mille e più. Quivi si mantengono di continuo sacerdoti, medici, speciarj, fattori, servitori et maestri di lettere et di arti et molti altri orphani. Quali orphani si tengono in detto hospedale fino all'età di anni 16. Intanto sono insegnati dalli maestri o di lettere o in arti come hanno inclinatione. Le donzelle si maritano secondo li partiti, chi con più, chi con meno dote. Oltre alle diverse elemosine che fa, questo hospedale dà ogni giorno doi pani et un fiasco di vino a ciascun prigioniero et sovviene gli altri hospedali. Sono al presente in detto hospedale bocche 650 oltre le balie et creature mantenute fuori, come è detto. L'hospedale degli Incurabili può aver di entrata ducati 300 e non più. Questo accetta solo donne malate di qualunque infermità et le sovviene di tutto ciò ch'è necessario. Sono ora indetto hospedale inferme numero 150. Così hora più, hora meno, et al bisogno di quello suppliscono le elemosine che gli vengono fatte. Nell'hospedale della Misericordia sono accettati alcuno ophani adolescenti poveri, gionti all'età di anni 6 e si tengono fino alli 12 al numero di 100 circa. Quali si allevano et ammaestrano nelle orationi, lettere et arti diverse come sono inclinati, al governo de quali si mantengono doi sacerdoti, maestri et servitori; non hanno entrata alcuna ma vivono d'elemosine. L'hospital della Mercantia è un loco della Università di Mercanti assai capace del quale si comodan quelle povere persone, huomini et donne che non hanno modo di pagar fitto di casa, et essi poi s'industriano per il viver loro con diversi essercitij et elemosine. Si dà loro

carità dal collegio d'essi mercanti ogni anno da Natale et da Pasqua marcelli tre ogni volta per cadauna bocca, le quali sono ora al numero di 230 et in caso di malattia sono sovvenuti di quello del publico d'essa Università»³⁵.

I dati forniti da Correr permettono di constatare che i 1.130 poveri assistiti negli ospedali, oltre al migliaio di esposti mantenuti a domicilio insieme alle balie, rappresentavano circa il 5% della popolazione urbana (fra ricoverati ed esterni), che in quell'anno si aggirava sulle 40.000 anime. Rappresentavano il nucleo centrale di quella quota di popolazione che Gutton definisce *pauvres structurels*, bisognosi di assistenza permanente per sopravvivere³⁶. Il dato statistico bresciano conferma la consistenza di questa frangia di popolazione nelle città dell'Europa preindustriale, fissata fra il 4 e 8% dalla più avvertita storiografia europea in materia. Si trattava di poveri urbani, ma provenienti anche dal contado, che "insistevano" sulla resilienza assistenziale della città. A Brescia il mal francese si era diffuso con estrema rapidità, facendo esplodere il numero dei ricoverati. Per sopperirvi nel gennaio 1548 i dirigenti dei due istituti ospedalieri maggiori ne delineavano una prima grande riorganizzazione: agli Incurabili (da allora chiamato anche ospedale delle Donne) sarebbero state ricoverate solo le femmine, affette da sifilide o comunque bisognose di assistenza, mentre tutti i maschi sarebbero stati dirottati al Grande. Questa scelta strutturale, condotta da un gruppo di consiglieri cittadini particolarmente esperti e attivi in entrambe le realtà ospedaliere, ne segnò i destini funzionali, senza peraltro escludere parziali e contingenti eccezioni³⁷.

In parallelo, negli stessi decenni di inizi Cinquecento, i confratelli del Divino Amore rivolgevano la loro attenzione spirituale e caritativa anche alle ragazze orfane. Il ceto dirigente bresciano affrontava il problema nell'estate del 1532, discutendo la supplica di un gruppo di matrone cittadine, già impegnate nel «dar recapito alle povere orfanelle destituite de subsidio et con manifesto periculo della honestà loro», raccolte in una casa detta della Carità o delle Convertite, in cui conviveva appunto anche un nucleo

³⁵ Cfr. *Relazioni dei rettori veneti in Terraferma*, XI. *Podestaria e Capitanato di Brescia*, a cura di A. Tagliaferri, Milano 1978, pp. 62-63.

³⁶ Per le riflessioni riguardo alle "fasce" della povertà, cfr. J.P. GUTTON, *La société et les pauvres. L'exemple de la généralité de Lion (1434-1789)*, Paris 1971, pp. 51-83.

³⁷ Fra di loro Marc'Antonio Fisogni, massaro dell'ospedale Grande nel 1548-1552, era contemporaneamente consigliere degli Incurabili; Girolamo Nassino, massaro del Grande nel 1543-1547, 1553-1555 e 1559-1562, poi sindaco degli Incurabili nel 1563; Giacomo Chizzola, ininterrottamente sindaco degli Incurabili negli anni quaranta, poi priore del Grande nel 1552-1556 e 1560-1564.

di ex-prostitute, ormai sulla via del riscatto attraverso una vita claustrale. A dirigere il piccolo cenacolo veniva chiamato il già ricordato nobile Giovanni Battista Ugoni, membro del Consiglio generale e responsabile del progetto assistenziale-educativo per le ricoverate. La permanenza fino al compimento del sedicesimo anno avrebbe dovuto garantire alle ragazze una solida formazione umana e religiosa, in attesa di «collocarle secondo li veranno persone da bene a dimandarne per servirsene». L'impiego come serve presso famiglie cittadine rappresentava infatti una costante di questo intervento sociale, in un contesto che vedeva dilatarsi l'utilizzo di tale manodopera.

Investito della richiesta «de far uno loco pio» da parte delle fondatrici, il Consiglio confermava Ugoni al governo dell'istituto, affidando a un tempo «la cura de tutta la impresa, et governo di quella, al Consiglio speciale ovvero generale de li Incurabili, si come si è datto a Vinetia et Verona, ovvero al Consilio del hospitale Grande commo meglio parerà»³⁸. La delibera della comunità ribadiva la centralità politico-sociale del nobile Ugoni, figura di quella pietà operosa che caratterizzava gli uomini impegnati nell'assistenza.

L'indeterminatezza della provvisione testimoniava certo della volontà di seguire la tipologia veneta ormai affermata, senza però trascurare altre soluzioni, all'interno di una modellistica varia e articolata. Il processo di specializzazione era solo agli inizi e a Brescia gli Incurabili non possedevano ancora una solida struttura finanziaria, a differenza del Grande, dotato di ampie risorse economiche. Nel giro di pochi anni il nuovo istituto della Carità si riempiva fino ai limiti della capienza, creando seri problemi alle contesse Laura Gambara e Isabetta da Prato, responsabili della gestione organizzativa. L'insufficienza della carità privata imponeva di rivolgersi ancora una volta alla comunità, per mantenere le molte fanciulle ormai ricoverate nella casa. La loro richiesta d'aiuto veniva perorata con vigore dagli anziani del Consiglio speciale Gaspare Martinengo e Ludovico Roberti, ottenendo nel marzo 1535 una prima "elemosina" di 50 lire planete, scelta transitoria in attesa di un intervento più organico³⁹.

All'interno della più ampia riorganizzazione del sistema ospedaliero cittadino (gennaio 1548), l'ospedale Grande decideva di accollarsi anche il mantenimento delle orfane. Venivano quindi tolte dalla casa della Carità e spostate provvisoriamente verso quel più capace e dotato nosocomio. L'apparente indeterminatezza delle scelte fondanti, con i relativi gravami finan-

³⁸ ASC, *Provvisioni*, 17 luglio 1532, reg. 533, c. 100r.

³⁹ ASC, *Ibidem*, 23 marzo 1535, reg. 534, cc. 23v-24r.

ziari, testimonia di opzioni dettate dall'urgenza e ancora lontane da una visione dei crescenti bisogni della povertà diffusa. Anche questa soluzione infatti doveva risultare provvisoria. Solo nell'aprile 1562 la comunità provvedeva alla sistemazione definitiva delle orfane, deliberando di accoglierle presso gli Incurabili e provvederle di un apposito ricovero «in detto hospitale o altrove per habitation et custodia loro»⁴⁰. Veniva perciò appositamente creata per loro una sezione riservata, pure con amministrazione separata, anche se il luogo non era certo il più adatto per l'educazione delle giovani. E, nel corso della visita apostolica alla diocesi di Brescia, il cardinale Carlo Borromeo se ne rendeva perfettamente conto ordinando che «divisio quamprimum pariete fiat, quo orhanae ab hospitali Incurabilium nominae separatae, nullum cum illius loci mulieribus commercium habere possint»⁴¹. Certo un muro non era insuperabile, ma rappresentava la spia di un problema morale di particolare rilevanza.

Pure le Convertite avrebbero però dovuto trasferirsi per essere accolte presso gli Incurabili. Lo stabiliva una delibera del suo Consiglio (luglio 1548), intenzionato a riunire tutte le donne presso un'unica struttura logistica e amministrativa. Realizzata l'aggregazione giuridico-finanziaria, la progettazione edilizia trovava un ostacolo insormontabile nelle ristrettezze economiche del giovane istituto. Le Convertite avrebbero così continuato a vivere nell'originaria casa della Carità, che pochi anni dopo cominciava a essere ampliata per aumentarne la capacità recettiva⁴². Dagli anni sessanta del Cinquecento i tre segmenti ospedalieri femminili avrebbero mantenuto un'unica struttura istituzionale, formalmente riconducibile al Consiglio degli Incurabili. Separate rimarranno invece le due dirigenze, quella degli Incurabili (donne e orfane) e quella delle Convertite, essa pure saldamente controllata dai membri del ceto dirigente cittadino, nella consueta circolarità e sovrapposizione di cariche politiche e socio-assistenziali. Le amministrazioni saranno invece tre, una per ogni ricovero, titolari di lasciti e donazioni che andranno aumentando nel tempo, sino a farne delle solide realtà economico-finanziarie.

⁴⁰ ASC, *Ibidem*, 6 aprile 1562, reg. 546, cc. 140r-141r.

⁴¹ Archivio Curia arcivescovile di Milano (= ACAM), sezione X, *Visita apostolica di C. Borromeo a Brescia*, vol. X, c. 75v; il testo è edito in *Visita apostolica e decreti di Carlo Borromeo alla diocesi di Brescia*, I. *La città*, a cura di A. Turchini, G. Archetti, Brescia 2003 (Brixia sacra, VIII, 1-2), p. 235.

⁴² ASBs, b. 173, *Ospedale di Brescia detto degli Incurabili. Provvisioni 1521-1611*, 8 luglio 1548, cc. 40r-40v.

Alla metà del secolo il nuovo clima religioso di matrice tridentina si riverberava anche nelle scelte della politica assistenziale, sollecitando una particolare attenzione per il mondo delle giovani donne e la salvaguardia del loro “onore”. Nasceva il conservatorio delle Zitelle di Sant’Agnese (1551), frutto della fervida predicazione del cappuccino Mattia Bellintani, accolta da un’immediata generosità caritativa da parte della città. La funzione dell’istituto consisteva nel raccogliere giovani dai sei ai dodici anni (per le più piccole c’era l’orfanotrofio), vergini e graziose «quali in casa propria non possono, senza pericolo della loro onestà, conservarsi». Il ruolo del conservatorio era quindi quello di sostituirsi alla famiglia originaria nella sua funzione di custode dell’onorata onestà delle figlie. In questo contesto socio-economico le possibilità di accesso al pio luogo potevano essere varie: dalla mancanza del capo famiglia per motivi sanitari o professionali, all’indegnità di uno dei genitori. Queste condizioni venivano vagliate dai presidenti della congregazione a ciò deputata, assieme alla sanità del corpo e a una vivace intelligenza, per consentire all’istituto di educarle adeguatamente in funzione di una collocazione professionale o indirizzarle al matrimonio, se non alla monacazione. Requisiti risultavano la verginità e l’integrità fisica per il successivo svolgersi di una vita onorata.

Ad affiancare le zitelle veniva poi fondata la casa del Soccorso (1570), per quelle ragazze «che sono cascate contro la loro onestà e non hanno altro luogo ove potersi ritirare per levarsi dal peccato, ovvero dall’evidente pericolo del peccato». Anche loro dovevano aver compiuto i tredici anni, essere sane e intenzionate a intraprendere un percorso di riscatto esistenziale. Nell’istituto si favoriva un reinserimento nella vita onesta di ex prostitute, il tempo di un ricovero temporaneo che offriva l’occasione per un matrimonio o per un rientro nella famiglia d’origine dopo il pentimento. A differenza di altre realtà simili l’ammissione al Soccorso era volontaria e la casa fungeva spesso da fattore di ricomposizione degli equilibri familiari messi in crisi da quelli che i mariti denunciavano come «diportamenti poco onesti» delle rispettive mogli. Si trattava delle non meglio identificabili “malmaritate”, allontanate dai mariti e accolte al Soccorso, per potersi redimere e poi rientrare in famiglia⁴³.

L’organizzazione delle strutture recettive per questi “poveri strutturali”, con specifica attenzione all’infanzia e al femminile, non intaccava però il nocciolo dei “poveri congiunturali”, secondo la definizione di Gutton.

⁴³ *Regole della Congregazione sopra li pii luoghi del Soccorso et Citelle di Brescia*, Brescia 1645.

Nelle ripetute crisi di sussistenza del XVI secolo, invadevano le contrade della città con la necessità di interventi massicci da parte della comunità. La scansione degli avvenimenti si ripeteva in modo sistematico: in primavera la rituale processione con le Sante Croci per impetrare la clemenza divina e un miglioramento del clima; nella prima estate un esiguo raccolto di grangie e in autunno i provvedimenti straordinari per alleviare la miseria delle plebi inurbate. Tutte le istituzioni caritativo-assistenziali venivano mobilitate, sotto la regia del governo cittadino.

Di particolare interesse risulta quella del 1539-1540, tornante di più acuta virulenza delle crisi di sussistenza della prima metà del XVI secolo, in cui vennero poste le basi per la fondazione della Casa di Dio, ultimo e fondamentale snodo dell'organizzazione assistenziale cittadina. Le provvisioni del Consiglio generale forniscono il dato quantitativo della povertà diffusa che si riversava a Brescia, illustrando anche le strategie adottate per tamponarne gli esiti sociali. Tre anziani di ogni quadra dovevano provvedere alla "descrizione" degli indigenti, escludendone distrettuali e forestieri, coloro cioè che vi si erano insediati entro l'ultimo anno. La gran massa veniva però conteggiata separatamente «ab hiis pauperibus qui mendicare erubescunt», senza trascurare anche nell'urgenza del bisogno una particolare sensibilità verso i propri poveri vergognosi⁴⁴.

Nella premessa ai provvedimenti operativi del Consiglio generale della precedente crisi del 1539 si legge che «pauperes ipsi in totum ascendunt ad numerum quattuor mille vel circa», su una popolazione di quarantamila anime. La delibera imponeva agli estimati cittadini, compresi esenti e privilegiati, di mantenere fino al nuovo raccolto il pane a un povero per ogni tre soldi d'estimo. Si faceva inoltre appello a tutte le risorse istituzionali e finanziarie presenti in città (comune, confraternite, consorzi, monasteri e titolari di benefici ecclesiastici), compreso naturalmente il ricco ospedale Grande, che doveva sfamarne millesettecento da solo. La sorveglianza sulle modalità operative del piano veniva affidata a tre membri del consiglio (un deputato pubblico, un deputato ai poveri e un presidente del Grande), inflessibili nel vigilare che per l'intera emergenza non si mendicasse in città «sotto pena d'esser frustati senza remission alcuna»⁴⁵.

⁴⁴ ASC, *Provvisioni*, 24 ottobre 1539, reg. 535, c. 44r. Nella contabilità dei forestieri avveniva un considerevole allargamento dei termini cronologici. Nella crisi del precedente decennio infatti (ivi, *Provvisioni*, 14 novembre 1527, reg. 531, cc. 96v-97r), venivano considerati forestieri coloro che non risiedevano in città da almeno cinque anni.

⁴⁵ ASC, *Provvisioni*, 29 novembre 1539, reg. 535, cc. 57v-60v.

Il Grande distribuiva in elemosina 16.000 lire planete, fornendo anche alloggio per i senza tetto⁴⁶. Nel luglio 1540 vagavano ancora per la città consistenti frange di senza dimora, tanto da indurre la comunità a stanziare 1500 lire planete «in emenda seu affranchanda tanta parte dictae domus acquirendae, pro allodiandis dictis pauperibus», prefigurando appunto la fondazione della più tarda Casa di Dio. Dal canto suo anche l'ospedale Grande premeva per una soluzione radicale del problema. Il nobile Giacomo Filippo Rosa, suo massaro, si presentava in Consiglio cittadino offrendosi di versare 70-80 lire planete di livello annuo per trovare consona sistemazione abitativa a questi sradicati, accolti per lunghi mesi in case di proprietà dell'istituto e ora più che mai necessarie. Il fine condiviso risultava essere il controllo delle torme erratiche «ne dicti pauperes tamquam derelicti vadant vagabondi per civitatem nostram»⁴⁷.

Limiti nell'assistenza e nuove fondazioni

Con il trascorrere dei decenni la recrudescenza delle crisi aggravava il problema delle risorse e i primi a farne le spese erano proprio i forestieri. Durante la successiva congiuntura del 1559-1560 si decideva di accollarli al Grande, impegnato nel fornire a ognuno «quattro pani de miglio per una volta sola et subito mandato con Dio, et forestiero s'intenda chi non sia del territorio né del paese bresciano»⁴⁸. Nonostante le inevitabili restrizioni, dettate da esigenze finanziarie, nella congiuntura sfavorevole la città faceva da calamita per queste plebi, grazie anche alla ricchezza della sua struttura caritativo-assistenziale. Nella successiva evenienza (marzo 1570) si decideva di alloggiare e nutrire anche tutti i poveri forestieri e del territorio, provvedendo però a sistamarli in apposite case. Separati per sesso vi veniva accolto chiunque lo richiedesse, ma era possibile allontanarsi solo con il permesso dei soprastanti e senza potervi fare ritorno⁴⁹. Il modello socio-istituzionale

⁴⁶ Una prima sovvenzione di diecimila lire planete veniva elargita dal Grande nel novembre 1539 e una seconda di seimila nel marzo 1540, ASBs, *Ospedale Maggiore, Provvisioni*, reg. V, cc. 126r, 127r.

⁴⁷ ASC, *Provvisioni*, 30 luglio 1540, reg. 536, c. 156r.

⁴⁸ ASC, *Provvisioni*, 18 dicembre 1559, reg. 545, c. 89r.

⁴⁹ ASC, *Provvisioni*, 6 marzo 1570, reg. 550, cc. 180v-181r. Dal canto suo l'ospedale Maggiore stanziava 10.000 lire planete nello stesso mese, ASBs, *Ospedale Maggiore, Provvisioni*, reg. VI, c. 195r.

della Casa di Dio era ormai acquisito e la sua fondazione ufficiale non avrebbe tardato che pochi anni, in occasione della pandemia pestilenziale.

L'estate 1575 risultava ancora una volta avara nella raccolta dei grani obbligando i deputati alle biade a un'affannosa incetta dai territori vicini, con l'angoscia di accelerare il contagio della peste «che si è scoperta in diversi luoghi circonvicini»⁵⁰. L'estate successiva l'epidemia era ormai conclamata e i deputati alla sanità attivavano i rimedi classici per arginare il contagio, rinserrando la città e bloccando il transito dall'oltre Mincio. Ai luoghi pii cittadini veniva elargita un'elemosina straordinaria di 400 lire planete perché i residenti «habbino ardentemente a supplicar nostro Signore Iddio per la salute et conservation di questa città e territorio dal contagio». Le spese per gli interventi straordinari aumentavano a dismisura inducendo il Consiglio generale ad aumentare la taglia già fissata l'anno precedente, portandola a due lire planete per denaro d'estimo⁵¹. L'acme epidemico e i relativi gravami finanziari esplodevano nella primavera 1577. Le reiterate taglie imposte agli estimati fornivano introiti insufficienti e richiedevano tempi lunghi di riscossione. Non restava che alienare beni comunali per un ammontare di 4000 ducati, ma «occorrendo farsi grossissime spese et al lazzaretto» la città s'indebitava, impegnando altri beni demaniali⁵².

Si trattava degli ultimi provvedimenti prima della diaspora in campagna dell'intero ceto dirigente. Nel maggio 1577, all'apice della virulenza epidemica, il contagio colpiva anche l'episcopio, inducendo il vescovo Bollani a ritirarsi a Collebeato, poche miglia fuori le mura. L'opzione radicale di abbandonare provvisoriamente la sua Chiesa veniva presa dopo che il presule aveva surrogato, assieme ai rettori, le incombenze dei nobili componenti il Consiglio cittadino, in fuga davanti alla peste. Prima di lasciare la città aveva organizzato il lazzaretto e un minimo di struttura assistenziale per consentire ai rinserrati di lasciar svanire il flagello, facendo voti perché terminasse con la rapidità con cui era comparso. Il voto pubblico risaliva al settembre 1577, quando ancora imperversava l'epidemia. La comunità stabiliva di far erigere una cappella votiva a santa Giustina e una dedicata a san Rocco nella chiesa di San Giuseppe e inoltre «di drizzare una Casa d'Iddio per li poveri vecchi mendicanti et imputenti»⁵³. In ottobre Giacomo Chizzola, Faustino Longhena e Giorgio Sirena, nobili di consiglio, già priori e massari del-

⁵⁰ ASC, *Provvisioni*, 23 luglio 1575, reg. 553, c. 58r.

⁵¹ ASC, *Provvisioni*, 19 agosto 1576, reg. 553, c. 192r.

⁵² ASC, *Provvisioni*, 15 marzo e 10 maggio 1577, reg. 554, cc. 31r-32v, 65r-66v.

⁵³ ASC, *Acta Deputatorum*, 8 settembre 1577, reg. 829, c. 8v.

l'ospedale Grande, venivano incaricati di «ritrovar il luoco conveniente, et di fabbricare, o provvedere in qualche modo di detta hatitatione»⁵⁴.

La fase di sistemazione edilizia si rivelò alquanto laboriosa. Ancora nel corso della visita apostolica (1580), il cardinale Borromeo trovò l'istituto in fase di assestamento e gli fornì un efficace impulso organizzativo, oltre a sollecitarne l'osservanza delle regole⁵⁵. Lo scrupoloso visitatore non fornisce dati esaustivi sulla presenza dei ricoverati in tutti gli istituti cittadini. Solo indicava in 407 i ricoverati presso l'ospedale Grande, mentre erano 450 circa gli esposti che lo stesso manteneva all'esterno⁵⁶. Ad essi si aggiungevano gli 86 orfani della Misericordia⁵⁷. Quelli degli Incurabili e della Mercanzia, magari in numeri rilevanti, non sono indicati nei verbali. I “contabilizzati” rappresentavano da soli il 4,7% di una popolazione urbana ridotta dalla pestilenza a circa ventimila persone.

Solo nel Consiglio generale del 18 marzo 1583 si poterono eleggere nuovamente cinque consiglieri «quali habbiano cura di proveder detto luogo di utensili, e mobili necessari per uso delli poveri». Grazie anche all'intervento borromaico, i deputati venivano sollecitati a elaborare un testo normativo per fissare «quelli ordini et modi che meglio gli pareranno così per il governo di detto luogo come per il vivere de detti poveri»⁵⁸. La casa di ricovero risultava ormai in grado di funzionare e la sua popolazione aumentava sensibilmente sullo scorcio del secolo. Nel dicembre 1590 si decideva pertanto di portare a dodici il numero dei provveditori che in futuro avrebbero dovuto regolare la vita dell'istituto, fornendo il necessario ai ricoverati per vivere «acciò sia levata la mendicità, et provisto in modo che non habbia alcuno andar mendicando». La speranza di istituzionalizzare definitivamente la mendicità che vagava per le strade costituiva la stella polare di un ceto dirigente attento ai risvolti sociali del querulo e fastidioso elemosinare per le strade. Fra gli aggiunti spiccavano i nomi di Emanuele Lana, Quinto Cal-

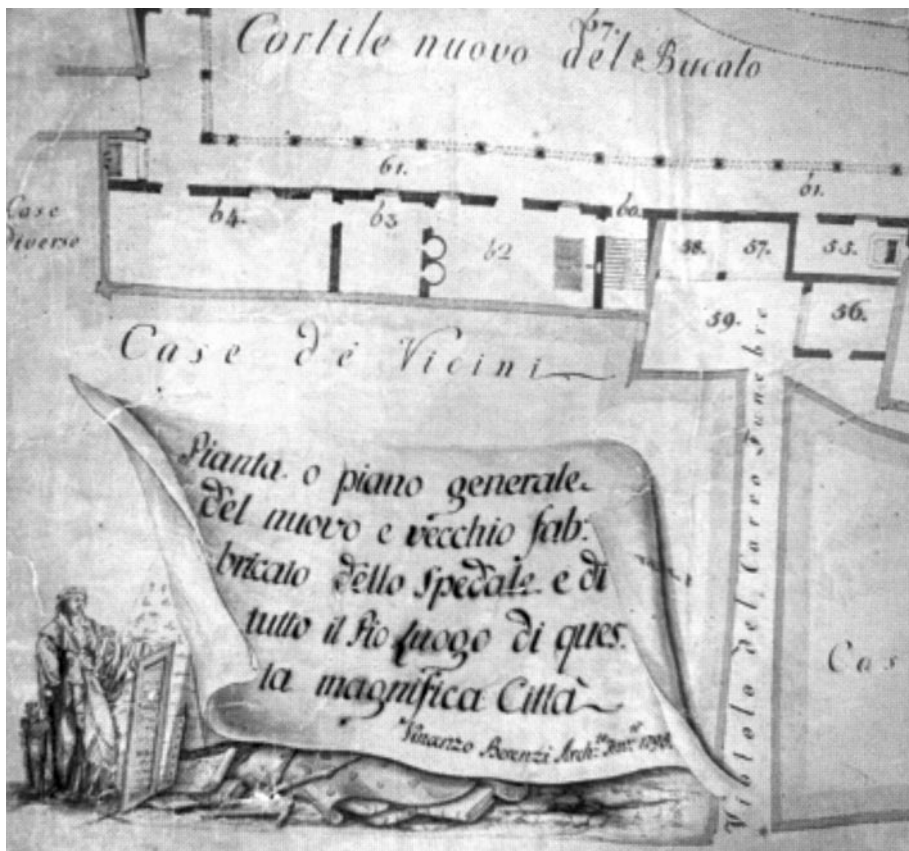
⁵⁴ ASC, *Provvisioni*, 17 ottobre 1577, reg. 1577, cc. 96v-97r. Giacomo Chizzola fu priore dell'ospedale Grande nel 1552-1556 e 1560-1564; Faustino Longhena fu priore nel 1568-1569; Giorgio Sirena fu massaro nel 1570-1573.

⁵⁵ ACAM, sezione X, *Visita apostolica*, vol. XI, c. 95v: «Regulas ab illustrissimo domino Visitatore approbatas tanquam in eis est observare studeant diligenter».

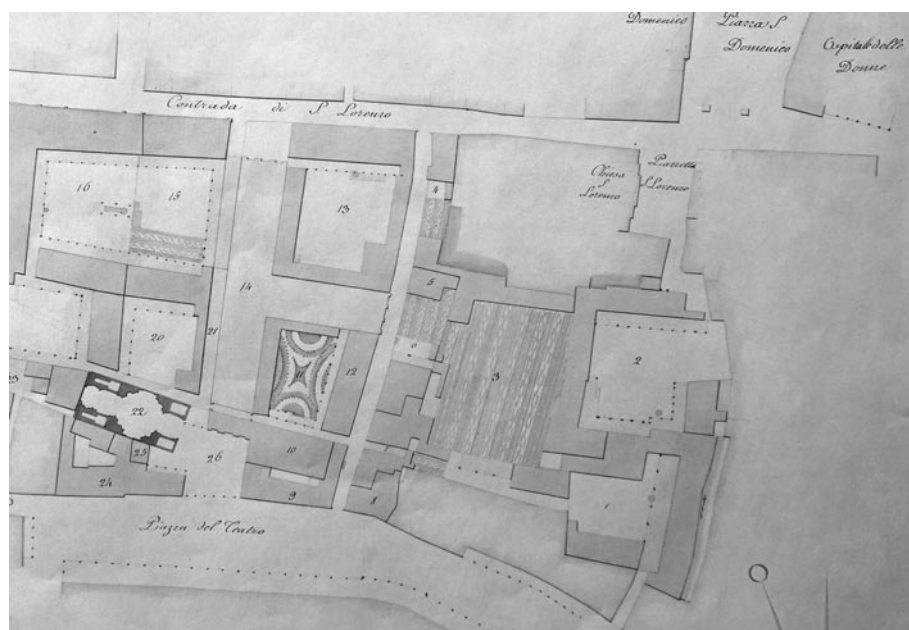
⁵⁶ ACAM, sezione X, *Visita apostolica*, vol. II, c. 161r.

⁵⁷ ACAM, sezione X, *Visita apostolica*, vol. VII.

⁵⁸ ASC, *Provvisioni*, 18 marzo 1583, reg. 557, c. 16v. Si trattava di Ludovico Barbisoni, Agostino Chizzola (massaro degli Incurabili), Bartolomeo Fenaroli (massaro del Grande, 1580-1581), Faustino Longhena e Giorgio Sirena, questi ultimi due rieletti per garantire la continuità operativa dell'impresa.



Brescia, Archivio degli Spedali Civili, mappe Ospedale, cartiglio della planimetria dell'ospedale Maggiore di Vincenzo Berenzi, 1798.



Brescia, Archivio degli Spedali Civili, mappe Ospedale,
cartiglio e planimetria dell'ospedale di San Luca di Antonio Zobbio, 1825.

zaveglia e Francesco Savallo, essi pure priori e massari dell'ospedale Grande, oltre ad Alessandro Luzzago, figura intellettuale e religiosa di spicco nella Brescia di fine Cinquecento⁵⁹

I primi decenni di vita del nuovo istituto risultarono angustiati da una marcata carenza di mezzi rispetto alla forte richiesta di prestazioni. La dirigenza sopperiva alle sue montanti necessità dotandolo degli avanzi di bilancio del Monte vecchio, in una logica di circolarità finanziaria saldamente gestita dal Consiglio cittadino. Dopo una lunga gestazione nel 1618 venivano emanate le *Regole dell'hospitale de Mendicanti*, alla cui stesura aveva fornito un fondamentale contributo il nobile Alessandro Luzzago. Il pio luogo veniva a costituire il tassello finale della struttura ospedaliera, che avrebbe caratterizzato la vita della città fino ai movimenti rivoluzionari di fine Settecento⁶⁰.

Con quest'ultimo pio luogo la comunità non riproponeva il modello di "democrazia consiliare", attivo al Grande e agli Incurabili, anche se i deputati-governatori al reggimento furono sempre uomini di primo piano nel panorama politico cittadino, responsabili anche delle liste dei poveri urbani, da aggiornare in collaborazione con i tre anziani di ogni quadra. Dopo i primi decenni di entusiasmo, l'originario modello assembleare mostrava sintomi di disaffezione partecipativa, cui facevano da contraltare forti pressioni per accrescere surrettiziamente e sponsorizzare i ballottabili dell'ospedale Grande.

Si completava in questo modo un reticolo assistenziale dove spesso gli eventi si erano incaricati di trascinare le scelte operative, ma che una salda direzione politica aveva poi strutturato secondo consolidati canoni etici e socio-economici. Le sue strutture logistiche accoglievano in permanenza circa 1500 ricoverati. Si trattava certo di persone provenienti anche dal territorio, ma mantenute in città e che vivevano mescolate a trenta-quarantamila residenti, confermando per Brescia le percentuali indicate da Pullan, fra il 4 e l'8% per le realtà urbane dell'Europa preindustriale⁶¹.

⁵⁹ ASC, *Provvizioni*, 4 dicembre 1590, reg. 560, c. 142r. Emanuele Lana fu priore del Grande nel 1572-1573, 1577-1578, 1582-1583, 1586-1587 e 1590-1591; Quinto Calzaveglia fu massaro nel 1592-1596; Francesco Savallo fu priore nel 1593. Gli altri erano Alessandro Luzzago, Giulio Barbisoni, Vincenzo Girelli e Giacomo Roberti.

⁶⁰ Le *Regole dell'hospitale de Mendicanti di Brescia detto la Casa di Dio* vennero stampate nel 1663 e nel 1731 a Brescia per i tipi di Policreto Turlino.

⁶¹ B. PULLAN, *Poveri, mendicanti e vagabondi (secoli XVI-XVII)*, in *Storia d'Italia. Annali*, 1. *Dal feudalesimo al capitalismo*, Torino 1978, p. 989.

Medicinali, orfani e poveri: il peso economico dell'assistenza

A regime consolidato le strutture logistiche del sistema, dunque, accoglievano in permanenza circa 1500 ricoverati. Si trattava certo di persone provenienti anche dal territorio, ma mantenute in città e che vivevano mescolate a trenta-quarantamila residenti⁶². I requisiti richiesti per l'accettazione vi regolavano gli accessi alle singole strutture. Si passava dal livello più basso di orfanatrofi e Casa di Dio (senza dimenticare l'ospedale Grande e gli Incurabili), dove i poveri si contavano a centinaia, a quello più alto di Zitelle e Convertite, dove il numero si riduceva nell'ordine delle decine. Ne veniva disegnata una sorta di piramide, caratterizzata da una base ad alta concentrazione numerica, con tenue filtro d'ingresso e relativa carenza di servizi. Alla sommità invece diminuiva il numero, grazie al progressivo aumento delle barriere, con relativa crescente offerta di prestazioni.

Le esigenze finanziarie di un istituto dalle molteplici competenze come l'ospedale Grande risultavano di conseguenza quanto mai rilevanti, in modo particolare riguardo alla spesa farmaceutica, dal momento che «somministra pure medicinali a tutti li mendicanti della città et a tutti li poveri della medema con spesa de ducatti ottomilla in circa all'anno, come pure all'infermi poveri, come a soldati di Sua Serenità»⁶³. A fare le spese delle immancabili ristrettezze erano gli ammalati affetti da sifilide. Il primo a provvedere era proprio il Grande (dicembre 1585), vietando il ricovero dei sifilitici conclamati⁶⁴. La decisione era stata preceduta dal tentativo dei presidenti di limitare le spese per i costosi farmaci specifici, sottoponendone la somministrazione alla loro personale autorizzazione, senza per altro raggiungere tangibili risultati⁶⁵. Ogni ammalato costava al nosocomio l'insostenibile somma di lire 265:12 (lire 163:12 per medicine e lire 102 per il vitto)⁶⁶ nei

⁶² Si può proporre questo computo, anche se approssimato per difetto: 650 ricoverati all'ospedale Maggiore; 350 agli Incurabili (200 donne e 150 orfane); 300 alla Casa di Dio; 100 alle Zitelle (40 a Sant'Agnese, 40 alle Adulte e 20 al Soccorso); 80 all'orfanotrofio maschile e 40 alle Convertite.

⁶³ ASBs, *Ospedale Grande*, Relazione, 27 gennaio 1710, mazzo BB, n. 32.

⁶⁴ ASBs, *Ospedale Grande*, Decreti, 4 dicembre 1585, reg. VII, c. 77r.

⁶⁵ ASBs, *Ospedale Grande*, Decreti, 26 agosto 1581, reg. VI, c. 72r. Nei primi decenni del Settecento il problema si ripropose, richiedendo l'adozione di un nuovo divieto, deliberato questa volta dal Consiglio generale (ivi, *Provvisioni*, 8 maggio 1719, reg. XV, cc. 161r-162v), ma con una risicata maggioranza di 42 favorevoli e 37 contrari, dopo un a prima bocciatura (*Provvisioni*, 8 maggio 1712, reg. XV, cc. 119r-120v).

⁶⁶ ASBs, *Ospedale Grande*, mazzo BB, n. 49. Il documento non è datato, ma attribuibile agli inizi del Settecento.

due mesi in cui di solito veniva ricoverato nell'infermeria. Dopo qualche lustro accadeva alle donne degli Incurabili, cui veniva rifiutato il ricovero, in attesa che per loro «sii destinato un luogo per questo effetto»⁶⁷. La delibera risultava solo apparentemente in contrasto con l'originaria funzione dell'ospedale. La spiegazione ci viene da un passo delle regole del 1661, dove si ordinava che fossero «rifiutate le donne appestate di mal francese, bisognevoli d'acqua del legno, sive onto, ricevendo sol quelle sanabili e medicabili»⁶⁸. Dopo il fallimento della farmacologia a base di mercurio, si era passati all'utilizzo terapeutico del guaiaco, o legno d'india, pianta di alto fusto importata a inizi Cinquecento dall'America centrale, da cui venivano estratti acqua e sciroppo, utilizzati nei diversi stadi dell'affezione. La complessità della cura, che richiedeva lunghi tempi di degenza, unita all'alto costo per la preparazione delle pozioni, appesantivano in modo insostenibile le finanze dei nosocomi, rischiando inoltre di trasformarli in ricoveri per malati terminali. Non restava quindi che l'approntamento di un ulteriore luogo idoneo, che non venne però mai realizzato.

Nonostante i provvedimenti restrittivi la spesa farmaceutica stava diventando sempre più gravosa per la struttura ospedaliera urbana, spingendo gli Incurabili, il meno dotato dei due grandi nosocomi, ad aprire un vasto contenzioso in materia. Fin dalla sua fondazione a fornirgli gratuitamente i medicinali era l'ospedale Grande, impegnato nella stessa sovvenzione anche per gli altri istituti e monasteri cittadini. L'esplosione dei costi ne spingeva il consiglio (luglio 1654) a rivedere la convenzione, richiedendo un contributo per l'approvvigionamento dei farmaci⁶⁹. Trascorreva però oltre un decennio prima che la delibera si traducesse in atti di manifesta ostilità. Alla notizia della requisizione di un suo capitale, a copertura del debito pregresso, la dirigenza degli Incurabili riaffermava con forza che la gratuità era stata fissata *de iure* e che per ritorsione avrebbe sospeso i ricoveri delle ammalate «sin tanto che non saranno dal hospital Maggiore levate queste novità et servato

⁶⁷ ASBs, *Incurabili*, Terminazioni, 9 gennaio 1628, reg. I, cc. 75v-76r. Questa delibera fa riferimento a una precedente del 6 giugno 1596 di cui non si trova traccia nel registro.

⁶⁸ Si vedano il paragrafo "Del modo di recever le donn'inferme" nei capitoli del pio luogo degli Incurabili e delle orfane della Pietà, in ASBs, *Incurabili*, Registro del Consiglio generale 1521-1807, 15 maggio 1661, reg. I, cc. 161r-166v.

⁶⁹ ASBs, *Ospedale Grande*, Provvisioni, 3 luglio 1654, reg. XIII, cc. 59v-63r. Si decideva di introdurre un parziale pagamento per gli Incurabili, la Casa di Dio, la Pietà, il Soccorso e le Zitelle. I medicinali sarebbero stati invece distribuiti ancora gratuitamente alla Misericordia, alla Carità, ai Cappuccini e alle Cappuccine. Il 9 maggio 1655, c. 75v, il Consiglio generale del Grande approvava la precedente delibera dello speciale.

l'antichissimo solito». La minaccia si spingeva fino a prefigurare la chiusura dell'istituto e la riconsegna delle chiavi alla "casa madre", plateale sottolineatura del ruolo ormai ricoperto nel panorama sanitario della città⁷⁰.

Il livello dello scontro raggiungeva rapidamente tassi di insostenibile rilevanza sociale, tanto da richiedere l'intervento dei deputati pubblici per una mediazione politico-finanziaria⁷¹. Le schermaglie non accennavano però a placarsi, rilanciate dalla dirigenza del Grande, preoccupata di chiarire le motivazioni delle sue istanze. In una delibera del luglio 1667 ripercorreva le vicissitudini della sua farmacia, nata nel 1524 e progressivamente impegnata nella fornitura delle medicine a tutti i pii luoghi. Nei primi tempi la spesa per Incurabili e Orfane risultava di «poco momento», ma ora raggiungeva ormai le 2000 lire planete l'anno. Il contributo richiesto serviva quindi a mitigare questo gravame insostenibile, mentre si cercava anche di accreditare l'idea che le orfane inferiori a sette anni dovessero essere cresciute a suo carico solo per quattro anni. Per il resto del tempo, in attesa di essere accolte dall'orfanotrofio della Pietà, questo istituto doveva sovvenzionarne il mantenimento, con un esborso di dieci scudi l'anno per ogni bambina. Utilizzata come strumento di pressione sui colleghi degli Incurabili e sulle autorità politiche cittadine, questa nuova rivendicazione inaspriva ulteriormente i rapporti fra i due ospedali⁷².

Tutto ciò suscitava preoccupazione nella parte più avveduta delle dirigenze. Nel maggio 1669 Francesco Lana, sindaco degli Incurabili, sollecitava una rapida soluzione della vertenza «per abolir quei sussurri che per la città van serpendo a pregiudicio dei medesimi hospitali et a decrescimento della buona dispositione dei fedeli benefattori»⁷³. L'argomentazione non era di poco conto, poiché lo sconcerto cittadino avrebbe potuto inaridire le fonti caritative del loro sostegno. Speculare risultava la posizione dei deputati pubblici, timorosi «che questi littiggi contentiosi tra luoghi pii, infamia

⁷⁰ ASBs, *Incurabili*, Terminazioni, 30 giugno 1666, reg. II, cc. 173v-174v. L'anno prima gli Incurabili avevano già cercato una composizione con l'ospedale Grande (27 aprile 1665, f. 161v).

⁷¹ ASBs, *Incurabili*, Terminazioni, 10 luglio 1666, reg. II, cc. 175r-175v. In questo frangente gli Incurabili facevano propria una delibera di questo indirizzo presa dall'ospedale Grande nella stessa data.

⁷² ASBs, *Ospedale Maggiore*, Provvisioni, 9 luglio 1667, reg. XIII, cc. 153r-155v. Una forzatura di questo genere era già stata tentata con l'orfanotrofio della Misericordia, presso cui venivano inviati gli orfani maschi al compimento del settimo anno. Una delibera del 3 maggio 1654 (*Ospedale Grande*, Provvisioni, reg. XIII, c. 54r) accettava però che l'ospedale Grande continuasse a mantenere gratuitamente i bambini fino al loro passaggio all'apposito istituto.

⁷³ ASBs, *Incurabili*, Terminazioni, 9 maggio 1669, reg. III, c. 20r.

dell'universale, possino riuscire di pessimo esempio e con pregiudizio de loro interessi e della devotione de benefattori». Per questo sottolineavano con fermezza ai rispettivi presidenti «la sodisfattione che riceverà la città, madre comune, in veder sopite le sudette contese, per via di giudici arbitri, avanti quali siano senza strepito dedotte le loro ragioni»⁷⁴.

Dal canto loro gli Incurabili avevano già eletto come rappresentante alla trattativa Francesco Lana, uomo di mediazione e di provata competenza⁷⁵. Nonostante le pressioni politiche e le cogenti esigenze di immagine, la trattativa si protrasse per anni, sfociando in una capitolazione di accordo solo nel maggio 1679. Venivano riconfermati gli antichi patti di gratuità per il rifornimento dei farmaci, il mantenimento delle orfane fino al settimo anno e una compensazione sul pregresso contenzioso finanziario⁷⁶. Sporadici episodi di reviviscenza conflittuale si manifestarono anche nella prima metà del Settecento, ma vennero risolti da transazioni bilaterali sotto l'egida dei deputati pubblici, che adottarono come base di trattativa questo accordo fra le parti⁷⁷.

L'accoglienza e il sostentamento degli esposti costituiva l'altra importante e onerosa funzione dell'ospedale Grande «siccome esso pio luogo in ordine al suo istituto ha obbligo di ricever gl'esposti che gli vengono portati giornalmente da ogni parte, ch'ogn'anno concorrono al numero de 400, quali puoi da esso pio luogo si distribuiscono per la città e territorio alle nutrici per esser allevati, corrispondendo alle medeme il mensile pagamento». L'indigenza di larga fascia della popolazione portava inoltre alla moltiplicazione delle richieste d'intervento, imponendogli anche il «pagamento delle nutrici per un grand numero de figlioli legittimi, a causa che le loro madri povere sono mancanti di latte per nutrirle, il che tutto riesce di spesa all'hospitale la summa de ducatti sei mille e più ogni anno»⁷⁸.

Nel corso del XVII secolo il numero dei bambini da ospitare ebbe un forte incremento sia in città che nel distretto. Ne fornisce emblematica te-

⁷⁴ ASC, *Acta Deputatorum*, 18 giugno 1670, reg. 850, c. 165v.

⁷⁵ ASBs, *Incurabili*, Terminazioni, 10 maggio 1670, reg. III, c. 26r. Il nobile Francesco Lana era stato sindaco dell'ospedale Grande negli anni cinquanta e priore dello stesso nel 1664-1666 e nel 1668-1670, periodo (1666 e 1668) in cui ricopriva anche la carica di avvocato della città.

⁷⁶ ASBs, *Ospedale Grande*, Provvisioni, 14 maggio 1679, reg. XIV, cc. 47r-49v. Qualche giorno dopo (22 maggio), nella loro assemblea annuale, gli Incurabili recepivano il testo concordato (ASBs, *Incurabili*, Registro del Consiglio generale 1521-1807, reg. II, cc. 27v-28v).

⁷⁷ ASBs, *Incurabili*, Terminazioni, 17 e 30 dicembre 1735, 21 gennaio e 23 febbraio 1736, reg. V, cc. 91v, 92r, 93r e 94r; 14 aprile 1742, e 2 aprile 1759, reg. VI, cc. 8r e 241r.

⁷⁸ ASBs, *Ospedale Grande*, Relazione, 27 gennaio 1710, mazzo BB, n. 32.

stimonianza la scelta dell'ospedale degli Esposti di Valcamonica, la cui dirigenza era costretta a chiedere aiuto al ben più dotato istituto cittadino. Per questo nell'estate del 1611 veniva stipulato un accordo, di validità decennale, grazie a cui l'ospedale Grande avrebbe ricevuto ogni anno una dozzina di trovatelli valligiani per alloggiarli a sue spese. Connotato da profonde implicanze di tipo politico, visti i delicati rapporti fra la città e la Comunità di valle, il patto di solidarietà venne poi sistematicamente rinnovato⁷⁹.

Anche per l'istituto cittadino i livelli di spesa diventavano però tanto gravosi da innescare una difficile riflessione sull'opportunità di mantenere in attività la ruota per gli esposti. Proprio nel maggio 1679, a conclusione della diatriba sulla spesa farmaceutica, la dirigenza del Grande chiedeva a una commissione di prelati cittadini un parere sulla possibilità di sospendere quel servizio. La motivazione era da ricercare nell'esorbitante costo (10.000 lire planete l'anno) per il pagamento delle balie «accresciute sin al numero di milleottocento». Il responso concordava sul «non potersi né doversi assolutamente levar la ruota, essendo il principal fondamento delle opere di questo et altri simili hospitali». Per porre un freno al fenomeno si proponevano censure di tipo ecclesiastico: far dichiarare caso riservato l'esposizione dei legittimi; trovare il modo di accoglierne un numero limitato, senza per altro specificarne le modalità e sollecitare i confessori «acciò essagerino contro li esponenti li legittimi». Rimaneva comunque ferma l'impossibilità di «ritirarsi dalle opere di pietà per doi secoli esercitate», contando nella divina Provvidenza che non avrebbe lasciato mancare il suo aiuto⁸⁰.

⁷⁹ ASBs, *Ospedale Grande*, Provvisioni, 14 agosto 1611, reg. XI, cc. 47v-49v. Nel consiglio del Grande veniva letta una supplica dei dirigenti dell'ospedale degli esposti di Malegno in cui ci si lamentava dell'alto numero di bambini ricoverati, giunti ormai a 117, con un costo annuo di milleduecento ducati. Si chiedeva pertanto di poter «mandar ogni anno nel pio luogo di questa molto ill.ma città quel numero degli esposti che hora dalla benignità delle vostre signorie illustrissime sarà terminato». Quelle pressanti richieste venivano accolte e la parte stabiliva che «per dieci anni prossimi li presidenti nostri presenti e futuri col consenso delli doi terzi almeno d'essi possano accettare et alimentare in questo Hospitale quel numero di fanciulli o infanti esposti nell'Hospitale di Vallecamonica, et di quella qualità che ad essi parerà, mentre che non eccederanno il numero di dodici all'anno». L'opzione veniva poi riconfermata di decennio in decennio nei secoli successivi. L'idea risaliva addirittura ad un decreto del visitatore apostolico Carlo Borromeo (1584), come si accenna nella supplica e di cui parla O. FRANZONI, *L'antico ospedale degli esposti di Valle Camonica*, in *La Pia Fondazione di Valle Camonica attraverso i secoli*, Malegno 1997, pp. 31-35.

⁸⁰ ASBs, *Ospedale Grande*, Decreti, 26 maggio 1679, reg. XVII, cc. 162v-163r. La commissione era composta dal prevosto di San Giorgio, dal gesuita Franchini, dal francescano Fogarini e dal guardiano dei Minori Fabiano da Edolo. Una prima consulta era stata riunita il 5 maggio 1579 (ivi, Decreti, reg. XVII, cc. 161v-162r), senza produrre alcun responso.

La fornitura dei farmaci e il mantenimento degli esposti costituivano certo i fattori di spesa più rilevanti, ma la massa dei poveri nel suo complesso rappresentava un elemento strutturale di difficoltà finanziaria per gli istituti di ricovero. Per l'intero secolo le loro condizioni si mantennero precarie, anche se non venne mai meno la generosità caritativa dei bresciani. Solo nella prima metà del Settecento le regole dei principali istituti furono riviste per rispondere ai bisogni del reticolo assistenziale consolidato. Aumentarono gli sbarramenti verso i poveri forestieri, ai quali venivano richiesti dieci anni di residenza per esservi accolti (Casa di Dio 1731), rispetto ai quattro precedenti. Alla restrizione non dovevano certo essere estranee esigenze di ordine economico.

Le spese risultavano in progressivo aumento, anche se non mancavano generosi lasciti che consentivano loro consistenti transazioni sul mercato creditizio cittadino. I prestiti venivano concessi secondo le modalità consuete del contratto livellario, con erogazione di capitali al 4 o 5%, a favore di nobili, ecclesiastici e borghesi, per una durata media di quattro anni. La filiera delle relazioni politico-finanziarie traspare evidente dalle concessioni ai più bei nomi della nobiltà bresciana, impegnati personalmente o come nucleo familiare nella gestione di un'economia della carità sempre più diffusa e dotata di capitali. Si trattava di anticipazioni consistenti e di cui risulta difficile ricostruire gli esiti, ma che danno la sensazione di operazioni senza vincoli cronologici.

I dati in nostro possesso per i primi decenni dell'Ottocento testimoniano infatti che il grande debitore degli ospedali era proprio il ceto aristocratico, passato relativamente indenne attraverso gli sconvolgimenti politici di fine secolo. Il controllo degli istituti diventava perciò molto appetibile: il patriziato degli uffici ne gestiva le risorse con una visione sociale più tesa a consolidare il gruppo dirigente che a risollevare le sorti degli indigenti. La progressiva adozione dei principi muratoriani spingeva a osteggiare questua e vagabondaggio, in favore di una scelta lavorativa che sola poteva garantirne l'accoglimento in città. Veniva così sancito il passaggio da inutili sradicati a poveri operosi e come tali socialmente "riconosciuti".

nobile Deputazione alla Fabbrica alla
quale mi do l'onore di rassegnare
la presente scrittura
Exp^{te} Lodovico Dusini Medico
Consultore del Venerando
Spedal Maggiore di
Brescia

Il quarto braccio dell'ospedale Maggiore di Brescia

Il focus del presente contributo, dopo una breve introduzione, analizza il momento nel quale, a cavallo fra Sette e Ottocento viene proposta la costruzione del quarto braccio del complesso ospedaliero e la conseguente definizione di una crociera unitaria. Le difficoltà per una piena comprensione delle vicende che a cavallo fra XVIII e XIX secolo hanno interessato l'ospedale Maggiore di Brescia¹ possono essere in parte dovute, come sostiene Giuseppe Bonelli, «a uno strano caso di irregolarità archivistica da parte dell'Amministrazione»² che ha impedito una corretta registrazione degli atti amministrativi dell'ospedale dal 1787 al 1867.

¹ Per un inquadramento storico della nascita e dello sviluppo dell'ente, oltre ai contributi di G. Archetti e D. Montanari nel presente numero della rivista, cfr. F. ROBECCHI, *Spedali Civili di Brescia. Mezzo millennio di carità e di assistenza sanitari*, I-II, Brescia 2000-2001; G. ARCHETTI, *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; D. MONTANARI, *La nascita del sistema ospedaliero lombardo*, «Cheiron: materiali e strumenti di aggiornamento storiografico», XXX, 59 (2013), pp. 9-21; G. ARCHETTI, *Infirmus fui et visitastis me. Percorsi, modelli e spazi dell'assistenza medievale*, «Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni educative», 31 (2024), pp. 38-47.

² G. BONELLI, *L'archivio dell'Ospedale di Brescia. Notizia e inventario*, Brescia 1916, p. 27, nota 2: «per quasi un secolo (1787-1867) non si hanno i registri e, secondo quanto informa il funzionario archivista dell'ospedale, per tutto quel tempo non si fecero che foglietti sciolti per ogni oggetto delle deliberazioni, foglietti che venivano posti negli incarti ai quali si riferivano. Se l'informazione è esatta si ebbe qui uno strano caso di irregolarità archivistica da parte dell'Amministrazione, che in tal modo neglesse la più importante delle serie che un ente possa formare sia per i bisogni pratici del servizio, come, e soprattutto, per le esigenze storiche della propria vita. I registri dei verbali di seduta o deliberazioni sono così fondamentali che si possono dire la vertebra degli archivi dei corpi morali e come ante-atti o precedenti di moltissime nuove deliberazioni ne è così frequente la consultazione che, per es., quelli posteriori all'80 l'attuale on. Amministrazione ospitaliera non li depositò in archivio e li tiene presso di sé nella sala del Consiglio».

Il termine *crociera* compare anche in precedenza ma la sua definizione tipologica avviene solo a partire dalla fine del XVIII secolo. Pur non essendo realizzato il quarto braccio della *crociera* di San Luca è testimoniato da alcune planimetrie e da importanti documenti custoditi nell'Archivio di Stato di Brescia e nella Biblioteca Queriniana. In precedenza, l'ospedale bresciano costituisce il «primo edificio ospedaliero in area padana a corsia unica e lunga, come si usava in Toscana, e primo ospedale con pianta a T»³. Prima di analizzare il periodo considerato è utile ricordare i principali momenti della nascita ed evoluzione storica della zona ospedaliera di Brescia, nella consapevolezza che le modifiche tipologiche dell'ospedale Maggiore di San Luca sono complesse e stratificate.

La zona meridionale di Brescia, da sempre, si è connotata per la presenza di istituzioni e attività sanitarie, ad esempio nella seconda metà del Trecento e nei primi del Quattrocento il ricovero promiscuo degli ammalati, degli invalidi e degli indigenti veniva in Brescia esercitato da *xenodochi*, *ospizi* e strutture pievane gestiti da consorzi e confraternite religiose. È in quest'epoca che molte piccole istituzioni di carattere assistenziale vanno scomparendo per lasciare lo spazio ai cosiddetti «ospedali grandi», frutto dell'interessamento pubblico e di nuove emergenze sanitarie. Nasce così, anche a Brescia, l'idea dell'*hospitale Magnum*.

La presenza della cittadella nuova induce uno spostamento verso meridione della fascia di attraversamento della città in senso est-ovest che trovava nella posizione centrale, gravitante sulla chiesa di San Luca, il suo fulcro, aperto a innovazioni e quindi predisposto per un'importante presenza come quella dell'ospedale Grande. Il diffondersi di epidemie, soprattutto dalla peste, e la conflittualità regionale accelerano l'idea di accorpare tutti gli ospedali in un'unica struttura, da costruirsi nelle aree delle *domus* degli umiliati di Gambara e San Luca; il 24 ottobre 1429 la notizia dell'unione era comunicata alla sede apostolica per averne l'approvazione. L'ospedale grande, detto *hospitale Magnum*, venne eretto avendo come modello la forma a T più che la pianta a croce, a bracci eguali e fu il primo nell'area padana, a formare la struttura con la corsia unica lunga, di ispirazione toscana, ma esso fu anche il primo a utilizzare, «la forma a T, che non risultava una soluzione riduttiva e monca della croce greca o latina, bensì una tipologia di

³ Cfr. sopra la nota 1; inoltre, R.P. GALLI, *La travagliata origine della crociera di San Luca. L'Hospitale Magnum*, in *Le storie di San Bernardino da Siena negli affreschi di San Giuseppe*, a cura di A. Vaglia, Brescia 2020, p. 29.

pregio, originale e funzionale. Il primato bresciano venne all'epoca riconosciuto anche dai contemporanei, che guardarono a Brescia come ad un modello di riferimento»⁴ (fig. 1).

La città ottocentesca, la città dei servizi

Per comprendere le trasformazioni architettoniche che dal XVI al XIX secolo hanno interessato Brescia, e in particolare l'ospedale di San Luca, è imprescindibile un approfondimento sulle principali teorizzazioni che si svilupparono in campo architettonico dal XVIII secolo, in particolare il concetto di "tipo", tenendo in considerazione che nel tempo non si è creata una vera e propria storiografia architettonica ufficiale degli edifici per la cura e l'assistenza dei malati. Al di là, infatti, della trattatistica sette-ottocentesca che agli ospedali a volte si dedica per taluni aspetti, gli studi dell'epoca rintracciabili – e così quelli novecenteschi – sono in prevalenza manuali tecnici, relazioni illustrate in periodici scientifici o sommari delle leggi che normano, sul piano sanitario, le attività di questi edifici. A cavallo fra XVIII e XIX secolo i cambiamenti socioculturali hanno indotto e introdotto, in architettura, nuove tipologie edilizie.

La nascita nel XVIII secolo dell'estetica concorre, con le novità scientifiche giunte dal Seicento, a un approccio razionale e a una svolta culturale nei confronti del barocco. Accanto a reviviscenze di fondamenti greci e romani s'apre infatti una più forte riflessione su tutta l'esperienza storico-architettonica, mentre lo studio delle primitive fabbriche che originano e segnano il percorso della classicità e il criterio basato sulla ragione calato nell'ideazione, portano alle nozioni di "tipologia" – anche se *lato sensu* le tipologie sono sempre esistite – e di "stile". Peculiarità tipologiche e stilistiche quindi, viste in ottica simile a quella delle scienze naturali, che facilitano l'avvio di un sistema ordinatorio come mezzo per ogni esigenza edificativa: tipologia per scegliere tra le erezioni storiche le adatte per funzione a ciò che si eleverà, stile per il registro compositivo volto all'esito visivo.

Nell'architettura neoclassica, fonte di nuova varietà di edifici anche pubblici e per servizi, nella sua fase avanzata emergono alcune teorizzazioni attinenti al dato tipologico, di cui due basilari: Antoine Chrysostome Quatremère de Quincy (1755-1848) amplia e specifica il concetto intendendo

⁴ GALLI, *La travagliata origine della crociera*, p. 29.

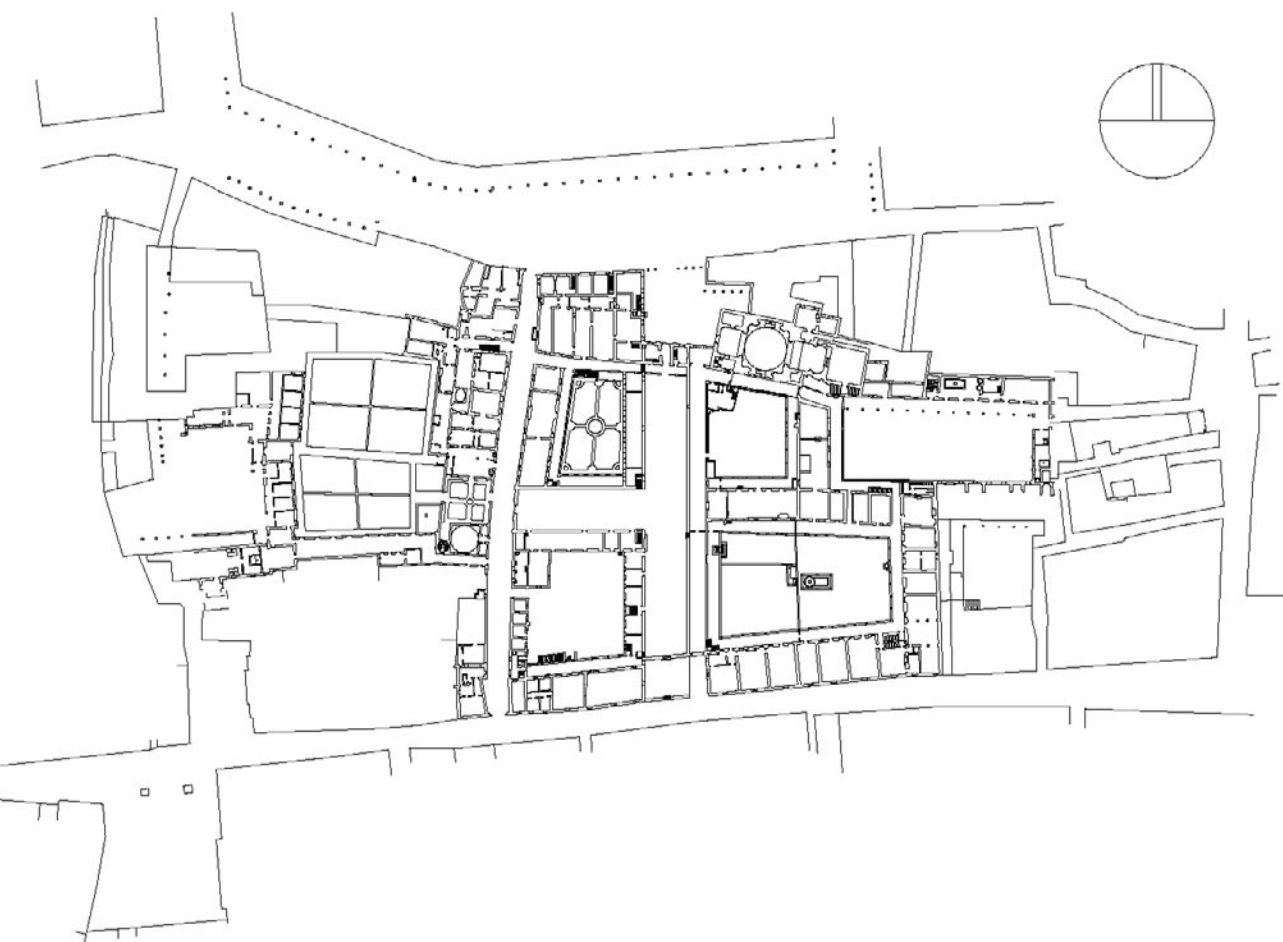


Fig. 1. Brescia, Archivio di Stato, Mappe Ospedale, 185, foglio I,
planimetria dello stato di fatto dell'ospedale di San Luca di Antonio Vigliani, 1821
(disegno e rielaborazione grafica dell'autore).

per tipologia una serie di “tipi” e non di “modelli”⁵, aggiungendo l’idea di un valore creativo anche nel progettista che imiti; per altro verso, Jean Nicolas Louis Durand (1760-1834) stimola un consolidamento di tale nozione e nelle sue lezioni scolastiche dà norme semplici – di razionalità, economia, praticità – subito applicabili alla prassi edificatoria, mentre nel contempo categorizza i concetti di “relazione” e “somiglianza” tra due cose, e di “analogia”⁶. Rilevante poi è pure il contributo di Francesco Milizia (1725-1798), rappresentante del riformismo italiano e del pensiero architettonico progressista di quella stagione, perché in una delle sue opere⁷, oltre a dare una sequenza di possibili tipologie seguite da “funzioni” – che egli auspica subito palesi nell’aspetto dei fabbricati⁸ – a loro volta abbinate a stili “congrui”, indica per gli ospedali in modo specifico e forse nuovo, precisi termini allocativi, igienico-sanitari, distributivi e decorativi.

Milizia, nel capitolo IV del suo trattato, riunisce tutti gli edifici pubblici di una città «per quanto diversi sieno gli edifizii che formano l’oggetto dell’architettura civile, si possono tutti distinguere in due classi, privati e pubblici»⁹. Gli edifici pubblici, o di seconda classe, sono classificati in sette categorie: di sicurezza pubblica; di utilità pubblica; di ragion pubblica; di ab-

⁵ A.C. Quatremère de Quincy sostiene che «la parola “tipo” non rappresenta tanto l’immagine di una cosa da copiarsi o da imitarsi perfettamente quanto l’idea di un elemento che deve egli stesso servire di regola e modello [...]». Il modello, inteso secondo la esecuzione pratica dell’arte, è un oggetto che si deve ripetere tal quale è mentre il tipo è per lo contrario un oggetto secondo il quale ognuno può concepire delle opere che non si rassomiglieranno punto tra loro. Tutto è preciso e dato nel modello; tutto è più o meno vago nel tipo. Così noi vediamo che l’imitazione dei tipi non ha nulla che il sentimento e lo spirito non possano riconoscere» (cfr. la voce *Tipo* di Quatremère de Quincy, in *Dizionario storico di architettura*, a cura di V. Farinati, G. Teyssot, Venezia 1992, p. 271).

⁶ L’opera dell’architetto e docente parigino è *Recueil et parallèle des édifices de tous genres, anciens et modernes*, Paris 1800, ben nota all’epoca anche in territorio lombardo, le lezioni sono quelle tenute nell’École Polytechnique parigina dal 1802 al 1805.

⁷ F. MILIZIA, *Principj di architettura civile*, Finale 1781 (sei ristampe, l’ultima nel 1847), testo di riferimento per costruire del secolo XIX. L’edizione qui consultata è la milanese del 1832 a cura di Giovanni Antonio Antolini (1753-1841) architetto-ingegnere, poi anche urbanista di Castel Bolognese (oggi provincia di Ravenna), docente dell’Accademia di belle arti di Brera, membro dell’Académie des Beaux-Arts di Parigi, trattatista e saggista; alto esponente del neoclassicismo italiano, esegeta della nuova cultura architettonica e urbanistica di riferimento d’oltralpe, ideatore del Foro Bonaparte per Milano: progetto (anno 1800) di un centro civico soprattutto per servizi con fabbricati per il commercio, l’educazione e lo svago respinto in seguito dall’Amministrazione francese.

⁸ MILIZIA, *Principj di architettura civile*, pp. 154, 252.

⁹ MILIZIA, *Principj di architettura civile*, p. 251.

bondanza pubblica; per la salute pubblica; di magnificenza pubblica; per la maggior sublimità. Gli ospedali appartengono alla V categoria e in questa classe sono presenti anche i lazzaretti, i cimiteri, le cloache, i pozzi, le cisterne, i castelli d'acqua, le fontane e i bagni.

Le istruzioni di Dusini per l'ospedale Maggiore

Il protagonista principale della vicenda architettonica, colui che indurrà le condizioni per la trasformazione dell'ospedale Maggiore in crociera è Ludovico Dusini¹⁰, il medico consultore che il 22 maggio 1795 viene incaricato dalla presidenza dell'ospedale Maggiore di Brescia di realizzare un piano per la riforma funzionale e architettonica del complesso ospedaliero¹¹ e il 25 settembre del 1795 consegna all'architetto Gaspare Turbini le "Istruzioni intorno alla Fabbrica dell'Ospital Maggiore di Brescia". Il manoscritto di tali "Istruzioni" è conservato presso la Biblioteca Queriniana di Brescia che contiene la descrizione di tutti i luoghi o "comodi" dell'ospedale e del Pio Luogo cittadino¹².

Il documento di Dusini¹³ è articolato, dapprima, in otto paragrafi nei quali il medico consultore indica la necessità di partire dal numero dei letti

¹⁰ Si veda la voce *Dusini Lodovico*, in A. FAPPANI, *Enciclopedia bresciana*, III, Brescia 1978, p. 229. Lodovico Dusini, (Brescia 1743-1806), fu alunno del collegio dei gesuiti di Brescia e studiò poi medicina nelle università di Padova e Bologna. Il 20 novembre 1795 entra a far parte dell'Amministrazione governativa bresciana, ma nel 1798 si dimetteva dagli incarichi pubblici e si dedica all'insegnamento nella clinica medica dell'ospedale di San Luca; insegnò poi clinica medica nel liceo di San Domenico di cui fu vicergerente, mentre rifiutò l'insegnamento all'Università di Padova. Lasciò manoscritte in Biblioteca Queriniana le "Istruzioni intorno la fabbrica dell'Ospitale Maggiore di Brescia", impartite all'architetto Gaspare Turbini e un "Corso di lezioni cliniche" relativo al suo insegnamento.

¹¹ Brescia, Biblioteca Queriniana, ms. P.III.10, Miscellanea con decreto 22 maggio 1795 della presidenza dell'ospedale Grande di Brescia che affida al dott. Lodovico Dusini la compilazione di un piano di riforma dell'Ospedale medesimo (cfr. anche Appendice 1).

¹² Brescia, Biblioteca Queriniana, ms F.IV.5 m. 3, Miscellanea con quattro sezioni principali: 1. Istruzioni date dal medico Ludovico Dusini intorno alla fabbrica dell'Ospital Maggiore di Brescia all'architetto D. Gasparo Turbini, colle riflessioni ed i progetti di quest'ultimo; 2. Descrizione di tutti i luoghi o comodi dell'Ospitale e del Pio Luogo della città di Brescia; 3. Parere sui disegni eseguiti della nuova fabbrica dell'Ospital Maggiore di Cremona (di Gasparo Turbini), con altre carte dello stesso relative; 4. Estimo fatto da Gaspare Turbini delle case rustiche e nobili delle non. sorelle Marta e Giulia Suardi Martinengo Ugoni. Di particolare interesse risultano le sezioni 1 e 2 (cfr. Appendice 2).

¹³ Si veda l'Appendice 2.

necessari (§ I) e dalla loro corretta collocazione (§ II), mentre nel III paragrafo¹⁴ vengono indicati alcuni criteri per dimensionare i letti o determinare una loro migliore disposizione; e nel paragrafo (§ IV), Dusini fa esplicito riferimento ai quattro bracci dell'infermeria «poste queste regole potranno li architetti verificare di quanti letti si rendano capaci li quattro bracci dell'infermeria primaria avuta la diligenza di detrarne lo spazio che verrà impiegato nell'apertura dell'infermeria secondaria e luoghi di servizio»¹⁵. Nel V paragrafo, il medico consulto fissa il numero di letti dell'infermeria pari a 112 e le regole per la costruzione delle infermerie; e nel § VI indica i criteri per determinare le infermerie secondarie e gli spazi annessi con relativo numero di letti che, sommati ai 112 delle infermerie primarie, portano il numero totale dei posti letto a 220.

Nel VII paragrafo Dusini pone l'attenzione sulle assistenze (spirituale, medico-chirurgica, di servizio e in funzione degli usi), «provvedutosi al collocamento dei duecentoventi letti questi distinti nelle quattro gran sale dell'infermeria primaria e nelle sale ausiliarie conviene pensare ai luoghi di servizio per le rispettive assistenze»¹⁶. Nell'ultimo paragrafo, indicati i necessari annessi per le assistenze e servizi, Dusini ricorda «alli nostri architetti» che tali luoghi debbono comunicare solo con l'infermeria, salvo quelli che sono marcati con asterisco, perché in altro modo non sarà mai l'infermeria riducibile ad un esatto regolamento.

Nella parte conclusiva delle istruzioni Dusini pone una condizione architettonica sconsigliando l'utilizzo di una cupola al centro della crociera: «una cupola nel centro dell'infermeria primaria fornita di spaziose finestre sarebbe per dir vero un attivo naturale ventilato. La spesa però e il disturbo che ne sentirebbe l'infermeria nell'esecuzione della fabbrica ripugnano con forza questa idea»¹⁷. Al termine del testo dedicato a Turbini, ma anche a tutti gli architetti che da quel momento avrebbero cercato di dare forma al suo piano, Dusini manifesta l'alto senso di responsabilità con il quale ha

¹⁴ In questo paragrafo Dusini indica alcuni criteri per dimensionare e disporre i letti, ad esempio: 1. che il letto si consideri della lunghezza di piedi sei, della larghezza di piedi tre (...); 2. che la distanza da letto a letto sia di piedi tre; 3. che la distanza da fila a fila sia di piedi dodici.

¹⁵ Brescia, Biblioteca Queriniana, ms F.IV.5 m. 3, Miscellanea con le "Istruzioni date dal Medico Ludovico Dusini intorno alla Fabbrica dell'Ospital Maggiore di Brescia all'architetto D. Gasparo Turbini", con le riflessioni e i progetti di quest'ultimo, paragrafo IV.

¹⁶ *Ivi*, paragrafo VII.

¹⁷ *Ivi*, paragrafo VIII.

sviluppato il progetto, ma anche la sua vita professionale: «so bene che tutte le individuate cose non saranno fattibili ma sarà sempre di prudenza l'indicarle com'era poi di mio dovere per soddisfare alla commissione assegnatami dalla nobile deputazione alla fabbrica alla quale mi do l'onore di rappresentare la presente scrittura»¹⁸.

Nella documentazione Queriniana, nella parte conclusiva relativa alla descrizione dei luoghi del complesso ospedaliero, compare il nome dell'architetto Vincenzo Berenzi¹⁹, che può aver dapprima affiancato²⁰ e successivamente sostituito, quale referente di Ludovico Dusini, Gaspare Turbini dopo la sua morte nel 1801. L'analisi delle parti significative della planimetria dell'ospedale di San Luca disegnata da Berenzi nel 1798, riportata nell'Appendice 3, consente di cogliere la ricchezza di spazi e luoghi sedimentati nel tempo e la volontà di Ludovico Dusini di organizzare le differenti funzioni del complesso sanitario attorno alla crociera che, al suo centro, pone un altare. Nella parte settentrionale, connotato dalla chiesa di San Luca e dal sistema di corsi d'acqua, che Berenzi indica con un raffinato tratteggio e un delicato colore azzurro acquarellato, si può comprendere la logica distributiva dei servizi e di alcune funzioni strettamente correlate all'acqua, come nel caso del cortile del bucato denominato "Nuovo".

Il fronte verso la strada del Gambaro è definito dallo spazio pubblico della piazzetta di San Luca sulla quale prospettano la facciata della chiesa omonima e la facciata di uno dei bracci della crociera dell'ospedale Maggiore con i vani 2 e 3 che, in legenda, vengono indicati come la Saletta nel vestibolo dell'infermeria e le Latrine disposte in corrispondenza del corso d'acqua. Fra la piazzetta di San Luca e la strada che traversa le case del Pio Luogo, oggi via Cavallotti, è presente un isolato a destinazione mista: botteghe e beccherie verso la strada del Gambaro, attuale corso Zanardelli, e i locali della spezieria nella parte interna, verso l'orto botanico. Esso è caratterizzato da una pianta trapezia sintesi dei lati orientale e meridionale della crociera e del parallelismo con elementi preesistenti degli altri due lati: quello occidentale parallelo all'attuale via Cavallotti costituito da un corpo di fabbrica contenente la Cancelleria e quello settentrionale, adibito a spezieria,

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*. Al termine della "Descrizione dei comodi superiori nel luogo delle Putte" si dice che «Vincenzo Berenzi Architetto scrisse sopra loco i predetti luoghi individuandoli come suggerirono persone pratiche del luogo. E così fedelmente li consegnò alli Signori Architetti e mi dichiaro di tutti servitore devotissimo».

²⁰ La planimetria dell'ospedale di San Luca di Vincenzo Berenzi è del 1798.

parallelo al corso d'acqua per la lavorazione delle erbe officinali e la produzione di medicinali. Altra peculiarità è la relazione di semplici corpi di fabbrica con i bracci principali dell'infermeria, nei quali vengono ricavati posti letto per degenti sempre nel rispetto delle "Istruzioni" di Dusini.

Il progetto di Vigliani e il quarto braccio dell'ospedale

Prima del progetto di Antonio Vigliani, la crociera completa del quarto braccio è raffigurata nella splendida planimetria di Vincenzo Berenzi del 1798²¹, corredata da una legenda (Appendice 3) che consente di individuare le funzioni e attività esistenti o previste (fig. 2).

Agli inizi dell'Ottocento «gli architetti e ingegneri dei primi decenni del secolo fissano nelle cortine viarie esemplari composizioni architettoniche, semplici, severe, equilibrate (...). Naturalmente il nuovo mercato dei Grani, il cimitero Vatiniano, il palazzo della Posta in Broletto, l'albergo Torre di Londra, il macello sul Garza nel sito della futura piazza Vittoria, hanno avuto un ruolo importante in questo movimento culturale di massa. Dal quarto decennio in poi il Genio Municipale progetta e dirige l'allargamento di nuove vie, come corso Magenta alla Bruttanome o via Carlo Cattaneo nella zona di San Clemente. A seguito del trasporto dell'Ospedale Vecchio nelle strutture di San Domenico viene pure aperta la via San Martino delle Battaglie con la sistemazione della nuova facciata di San Luca»²².

Molti progetti dei primi anni del XIX secolo, compreso quello di Antonio Vigliani, rappresentano il tentativo, prima del trasferimento dell'ospedale di San Luca nel complesso di San Domenico, di trasformare l'ospedale Grande in un imponente edificio a crociera, ovvero di collocare nel cuore cittadino un'importante architettura ottocentesca, nel rispetto dei canoni e dei principi fissati dalla trattatistica nazionale ed europea. Il trattato di architettura civile di Francesco Milizia ha costituito il riferimento principale per molti architetti e ingegneri della prima metà del secolo (Rodolfo Vantini, Angelo Vita, Antonio Vigliani e tanti altri) e risulta evidente la corre-

²¹ Brescia, Archivio di Stato (= ASBs), Spedali Civili, mappa 144, planimetria di Vincenzo Berenzi; ingegnere, fu uno dei primi soci dell'Accademia del Dipartimento del Mella e poi dell'Ateneo di Brescia, progettò il Foppone cimitero degli infetti e degli ospedali, costruito nel 1796 fuori porta Sant'Alessandro (oggi scomparso) e la casa Cavalli (via Cavallotti 5); morì nel 1817.

²² V. VOLTA, *Brescia città borghese. La conformazione ottocentesca*, Brescia 2010, pp. 16-17.



Fig. 2. Brescia, Archivio di Stato, Mappe Ospedale, 144, pianta dell'ospedale di San Luca di Vincenzo Berenzi, 1798.

lazione fra alcuni concetti dei *Principji* e le soluzioni adottate, ad esempio, da Vigliani per il progetto del quarto braccio dell'ospedale piuttosto che la scelta, successiva, di spostare il medesimo nel complesso conventuale della chiesa di San Domenico.

A proposito della forma degli ospedali il Milizia sostiene che «ovunque si erigano tali fabbriche, ogni magnificenza di struttura e ricchezza di ornati è inopportuna: debbono portar la fisionomia di quel che sono: il loro pregio deve essere la semplicità, il comodo, la salubrità e la nettezza. Si è altrove parlato della forma degli ospedali. Ma qual forma migliore e quale miglior distribuzione si può dare che quella dei conventi de religiosi?»²³. Interessante è anche l'indicazione, introdotta nel secondo capitolo delle forme rette, nel quale individua nella croce di sant'Andrea «la forma più comoda per gli ospedali» e, ancora alla nota 6, dove esprime un parere critico verso le corsie «grandi e lunghe» di certi ospedali a favore della tipologia a croce²⁴. Di conseguenza il progetto di Vigliani²⁵, si concreta nel 1821²⁶ e rappresenta la volontà dell'amministrazione dell'ospedale di San Luca di attuare il piano di riforma architettonica proposto da Dusini, proseguito da Turbini e poi da Berenzi.

Nell'Archivio di Stato di Brescia sono custoditi sei fogli relativi al progetto di Antonio Vigliani per la costruzione del quarto braccio dell'ospedale di San Luca²⁷, ma anche delle splendide tavole disegnate da Antonio Zobbio. Passando all'analisi dei disegni di Vigliani, il confronto tra i fogli I e II (stato di fatto e di progetto del quarto braccio dell'ospedale di San Luca) consente di cogliere alcuni cambiamenti nella distribuzione interna ma anche modifiche di tracciati urbani. Esemplare risulta la trasformazione del passatizio, adiacente al perimetrale orientale della preesistente infermeria, di collegamento fra la piazzetta San Luca a nord e la piazzetta sull'attuale via Moretto a sud. È da notare come questo spazio antistante l'ingresso al

²³ MILIZIA, *Principji di architettura civile*, pp. 383-384.

²⁴ MILIZIA, *Principji di architettura civile*, p. 232; all'inizio del secondo libro, relativo alle «Forme degli edifizii», indica tre tipi di forme: curve, rette e miste (*ivi*, pp. 230-234).

²⁵ Pier Antonio Vigliani, allievo di don Antonio Marchetti, a cui succede nella direzione di molti cantieri dopo il 1791, anno della sua morte. Alla luce del cospicuo *curriculum*, Vigliani risulta tra le più accreditate figure dell'ambiente edilizio e architettonico bresciano del primo Ottocento. È da ricordare anche la collaborazione fra Gaspare Turbini e il Vigliani nel 1780 per la realizzazione del porticato di accesso al Teatro Grande di Brescia.

²⁶ Dopo la morte di Ludovico Dusini nel 1806 e di Vincenzo Berenzi nel 1817.

²⁷ A questo proposito si veda: ASBs, Mappe Ospedale, 171-177, Antonio Vigliani, 1821; 185, Antonio Vigliani, 1821.

braccio meridionale dell'ospedale e raffigurato nella planimetria di Berenzi sia spazio destinato a giardino, mentre nella planimetria di Vigliani diviene uno spazio pubblico o semipubblico in relazione con la strada di collegamento fra Sant'Alessandro e San Domenico. La suddivisione tramite traverse del corridoio sopradetto testimonia la volontà di una migliore distribuzione degli spazi interni; in particolare un miglior accesso alle scale di collegamento ai piani superiori (indicate nel foglio III con il numero 3 e 4) o ai differenti livelli del piano terra dovuti alle quote preesistenti del terreno (nel foglio VI è possibile visualizzarne alcuni). Il collegamento fra il corso del Teatro (attuale corso Zanardelli) e la contrada di San Domenico (attuale via Moretto) è garantito dalla via che attraversa le case del Pio Luogo (attuale via Cavallotti), divenuta in seguito strada pubblica a tutti gli effetti (figg. 3 e 4).

L'apertura, successiva, dell'attuale via San Martino della Battaglia, effettuata negli anni Trenta del XIX secolo, corrisponde a una logica differente, non più legata all'ampliamento dell'ospedale di San Luca, ma al trasferimento dello stesso nelle aree della chiesa e dei chiostri di San Domenico e al frazionamento degli isolati della preesistente zona ospedaliera, ancora raffigurata nelle planimetrie di Antonio Vigliani e di Antonio Zobbio. Essa consente di visualizzare la continuità dell'area fra la contrada di Sant'Alessandro a est e la chiesa di San Lorenzo a ovest prima dei frazionamenti voluti per una viabilità urbana più veloce ed efficace soprattutto da nord a sud. In questo periodo, come nel Settecento, l'attenzione è spesso rivolta al carattere urbano e «dove non si costruisce qualcosa di nuovo, si interviene sull'esistente, modificandolo, adattandolo alle nuove esigenze ed alle nuove istanze sociali, quasi nulla rimane intoccato, le limitate manipolazioni viarie riescono a creare effetti a sorpresa, le nuove facciate delle chiese e dei palazzi coprono le vecchie ossature: l'intervento, anche quando è architettonico, si rivolge sempre all'esterno, alla città»²⁸.

I fogli III, IV, V e VI raffigurano le differenti piante, sezioni e prospetti del nuovo quarto braccio dell'ospedale di San Luca ovvero la definitiva trasformazione dello stesso in crociera. La scala di questi disegni è più architettonica e dettagliata arricchita da legende che consentono di comprendere bene la logica tipologica, la distribuzione degli spazi e i percorsi scelti da Vigliani nel rispetto delle "Istruzioni" di Ludovico Dusini. Da notare la

²⁸ R. BOSCHI, *Società e condizionamento urbano. Città e architettura a Brescia nel XVIII secolo*, in *Brescia nel Settecento*, a cura I. Gianfranceschi Vettori, Brescia 1985, p. 89.

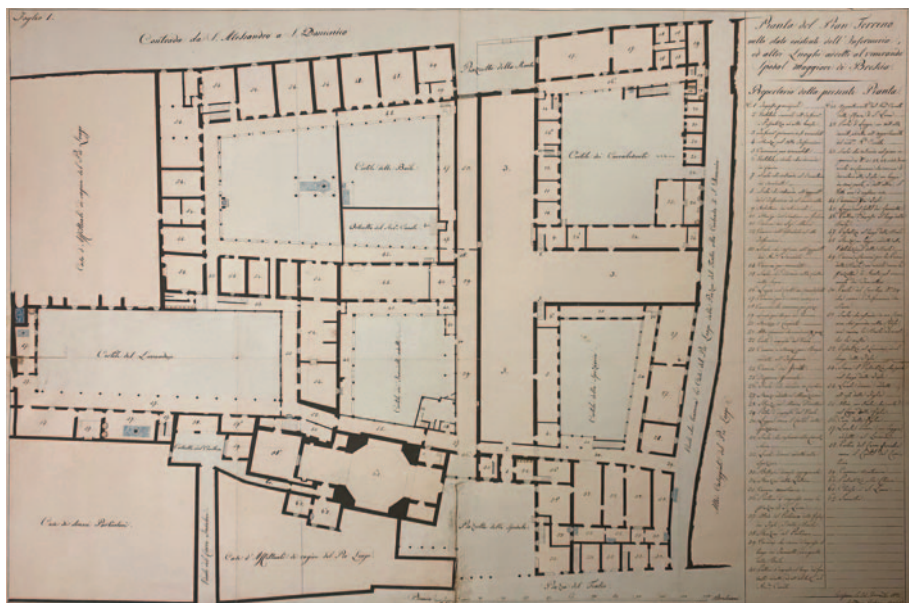


Fig. 3. Brescia, Archivio di Stato, Mappe Ospedale, 171-175, mappa dell'ospedale di San Luca (stato di fatto), di Antonio Vigliani, foglio I, 1821.

Fig. 4. Brescia, Archivio di Stato, Mappe Ospedale, 171-175, mappa dell'ospedale di San Luca (progetto del quarto braccio) di Antonio Vigliani, foglio II, 1821.

scelta di collocare il piano dell'infermeria primaria di un piano rialzato e di ricavare (cfr. il foglio V) i servizi in un piano seminterrato che risolve i problemi di umidità dovuti ai molteplici corsi d'acqua. Il foglio VI raffigura alcune sezioni e prospetti rigorosamente basati sui principi di sobrietà consigliati da Milizia (figg. 5-8).

Il ridisegno di queste piante, sezioni e prospetti ha consentito la realizzazione di un modello tridimensionale della crociera che è stato inserito nella planimetria del 1821 di Antonio Vigliani (fig. 9).

Nel 1825 Antonio Zobbio redige forse l'ultimo rilievo-progetto dell'ospedale Grande prima del suo trasferimento in San Domenico²⁹; egli era il tecnico di fiducia dell'ospedale Maggiore e di conseguenza redige molti rilievi per l'ente. In particolare, raffigura a differenti scale la zona ospedaliera e questo consente di visualizzare molte parti che in seguito saranno demolite: si pensi a tutta la zona adiacente alla chiesa di Santa Maria Maddalena, all'albergo del Gambero o alla chiesa di San Luca che, dopo l'apertura della strada di San Martino della Battaglia, verrà in parte demolita e dovrà ridefinire, rispetto al nuovo tracciato urbano, il suo nuovo ingresso. I disegni di Zobbio raffigurano con grande eleganza le zone verdi che delimitavano le corti e molti spazi aperti del complesso di San Luca (figg. 10-11).

Un disegno di Antonio Zobbio, firmato e datato 1831, che raffigura l'area a meridione della chiesa di San Luca priva del quarto braccio, testimonia la mancata realizzazione del quarto braccio a favore di una sistemazione dello stato esistente (fig. 12).

Ciò significa che sei anni dopo il disegno raffigurante il quarto braccio dello stesso Zobbio del 1825 e dieci anni dopo il progetto del 1821 di Antonio Vigliani, l'intenzione di portare a termine il progetto ideato da Ludovico Dusini sembra scemato per ragioni economiche, funzionali e progettuali. Al suo posto prevale la volontà della comunità bresciana di trasferire alcune funzioni commerciali (si pensi alla vicenda del Macello) e assisten-

²⁹ Si ringrazia C. Benedetti per le informazioni sulla storia dell'ospedale Grande. Pier Antonio Zobbio fu per molti anni perito agrimensore al servizio dell'ospedale Maggiore di Brescia, che all'epoca possedeva enormi proprietà fondiari, le quali richiedevano un'attenta gestione e dalle quali provenivano redite significative, indispensabili per finanziare l'attività dell'Ospedale. Con testamento del 1837 Zobbio nominò erede universale l'ospedale Maggiore, disponendo che «tutte le mie matrici di geometra e di perito vengano conservate e custodite nell'Ospedale Maggiore, unitamente ai miei manoscritti, mappe, disegni», e questi disegni «siccome riguardano particolarmente affari dello Spedale, possono servire di lume al bisogno di quell'ingegnere o perito che sarà nominato ad accudire alla sorveglianza degli stabili del Pio Luogo».

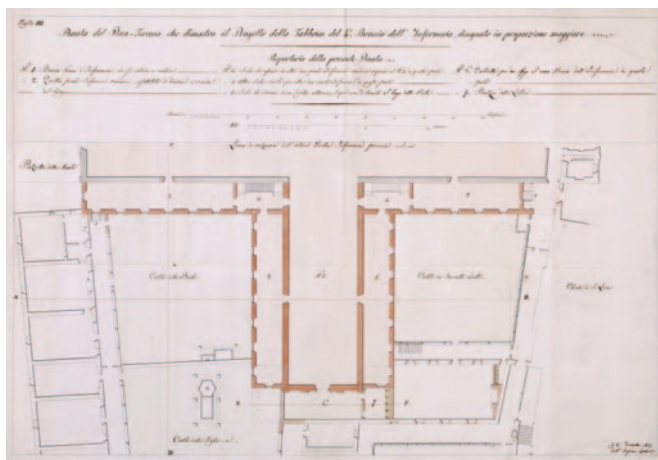


Fig. 5. Brescia, Archivio di Stato, Mappe Ospedale, 171-175, mappa dell'ospedale di San Luca di Antonio Vigliani, 1821, foglio III, quarto braccio, piano superiore.

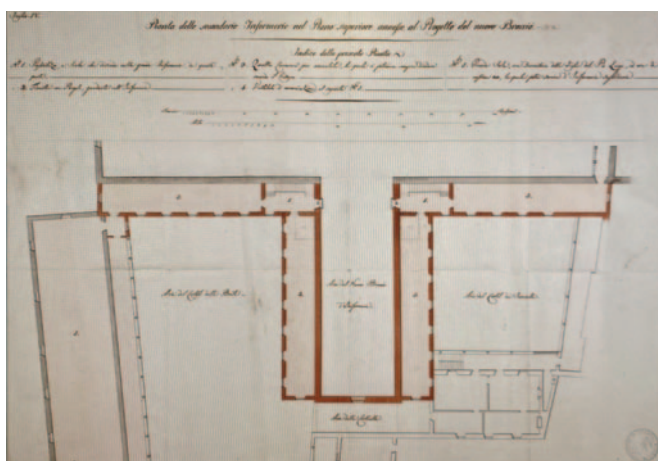


Fig. 6. Brescia, Archivio di Stato, Mappe Ospedale, 171-175, mappa dell'ospedale di San Luca di Antonio Vigliani, 1821, foglio IV, quarto braccio, piano terra.

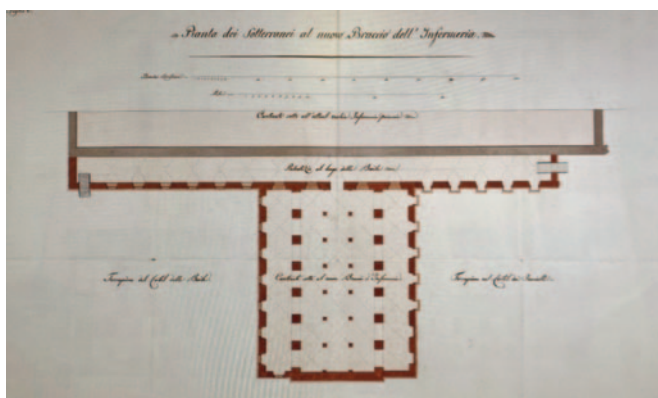


Fig. 7. Brescia, Archivio di Stato, Mappe Ospedale, 171-175, mappa dell'ospedale di San Luca di Antonio Vigliani, 1821, foglio V, quarto braccio, piano interrato.

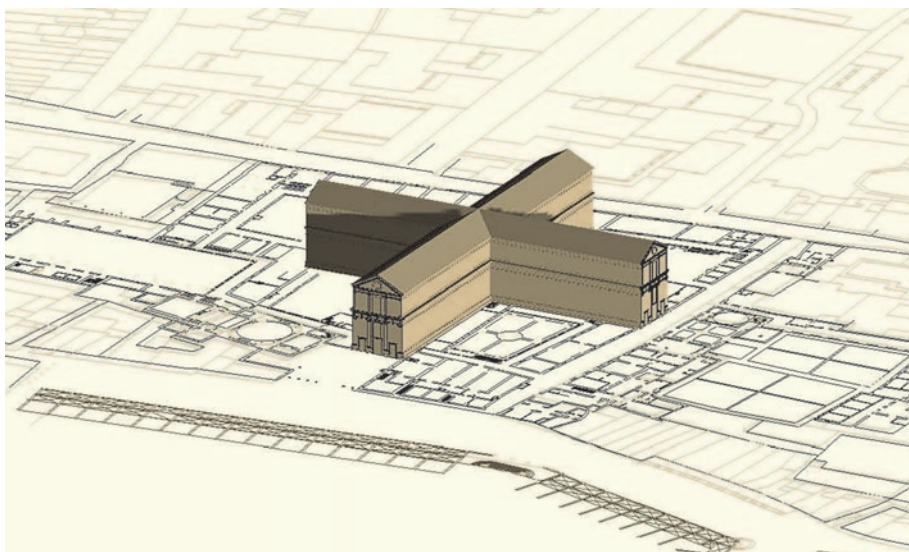
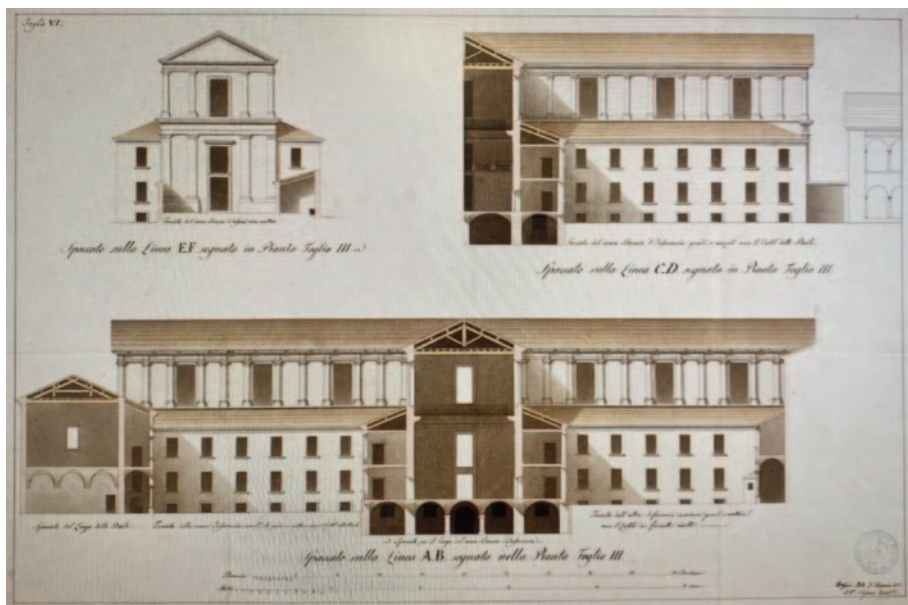


Fig. 8. Brescia, Archivio di Stato, Mappe Ospedale, 171-175, mappa dell'ospedale di San Luca di Antonio Vigliani, 1821, foglio VI, quarto braccio, prospetti e sezioni-prospetto.

Fig. 9. Modello 3d della crociera di San Luca inserito nella planimetria di Antonio Vigliani (disegno, modellazione tridimensionale e rielaborazione grafica dell'autore).



Fig. 10. Brescia, Archivio degli Spedali Civili, mappe Ospedale, mappa dell'ospedale di San Luca di Antonio Zobbio, planimetria del 1825.

Fig. 11. Brescia, Archivio degli Spedali Civili, mappe Ospedale, mappa dell'ospedale di San Luca di Antonio Zobbio, planimetria del 1825.



تاریخ اسلام

ziali (si pensi al doppio trasferimento dell'ospedale dapprima nel complesso di San Domenico e successivamente nel nuovo edificio di Mompiano, dove tutt'ora risiede) a favore di un centro storico caratterizzato da spazi e architetture rappresentative e strettamente correlate al decoro della città.

Conclusioni

In sintesi per una corretta valutazione della vicenda edilizia e costruttiva dell'ospedale di San Luca in Brescia è necessario considerare almeno tre momenti significativi: una prima fase, precedente alla erezione dell'ospedale Maggiore, caratterizzata dalla presenza di molteplici edifici e corti (case degli umiliati, *domus* del consorzio di Santo Spirito, ecc.) adibiti all'assistenza e all'accoglienza più che alla cura degli ammalati; una fase centrale nella quale la decisione di unificare le molteplici istituzioni e attività in un unico grande ospedale porta all'erezione dell'*hospitale Magnum* nel XV secolo; e la grande trasformazione architettonica e tipologica che avviene, fra XVIII e XIX secolo, con la decisione di erigere il quarto braccio e modificare la tipologia dell'ospedale optando per una forma a croce. Questa scelta, alla fine non realizzata, ha lasciato il posto a metà degli anni Cinquanta alle strutture dei più moderni Spedali Civili, collocati in una zona periferica, meglio raggiungibile e suscettibile di quei potenziamenti che caratterizzano gli spazi ospedalieri odierni e, soprattutto, la loro vocazione sanitaria.

APPENDICE

Appendice 1

Brescia, Biblioteca Queriniana, Miscellanea, ms. P.III.10, Decreto 22 maggio 1795 della presidenza dell'ospedale Grande di Brescia che affida a Lodovico Dusini la stesura di un piano di riforma per l'Ospedale stesso.

1795, 22 maggio. Convocati e congregati gli illustrissimi signori presidi loco et more solito abitanti gli illustrissimi signori Giambatta Appiani priore e conte Giovanni Estore Martinengo Colleoni governatore, hanno deliberato, ed ordinato quanto segue:

■ la piena approvazione del Consiglio generale de suprascritti confratri delle riforme stabilite dalla presidenza nei vari rami d'amministrazione di quest'Ospedale, e massime per quelle della spezieria ha dato coraggio agli attuali presidi di verificare anche la riforma della infermeria con tutto ciò, che alla stessa è relativo.

■ Rilevandosi però esser questo un articolo quanto interessante al bene di popolo, altrettanto difficile a condursi a quella esattezza, che si ricerca, principalmente perché molte delle stabilite leggi si sono rese inutili dalla inosservanza, e dalla variata circostanza de tempi, si è determinata la presidenza, di raccomandare in particolar modo quest'opera di carità allo zelo degli illustrissimi signori delegati, e nello stesso tempo d'incaricare l'eccellente signor Lodovico Dusini medico consultore del Pio Luogo onde abbia ad ergere un piano di solida e vera utilità.

■ Siccome poi alla costruzione, nonché all'esecuzione del piano riconosce la presidenza di molta utilità la cooperazione degli attuali signori professori di medicina e chirurgia così vengono in particolar modo eccitati a concorrere ad un'opera di tanto pubblico bene, e pregati d'intervenire a quelle conferenze si in infermeria, che in altro luogo, alle quali saranno chiamati.

■ Rendendosi all'eccellente signor medico consultore necessario per la costruzione del piano, e molto più per l'esecuzione del medesimo una pratica osservazione di alcuni ammalati in infermeria, così la presidenza lascia in suo arbitrio la scelta di quei leti, che crederà di convenienza, nonché la scelta di quella natura di malattie, che crederà più conveniente alle sue osservazioni, e per quel tempo, che crederà più opportuno; ed a questo oggetto vengono in particolar modo incombensati li stimatissimi eccellenti medici e chirurghi astanti di prestarsi alle sue premure, ed a

comunicargli quelle cognizioni, e quei rilievi di fatto, che saranno delle loro osservazioni.

■ Riconoscendosi l'infermeria relazionata a varie amministrazioni di questo Pio Luogo e dovendo tutte concorrere ad un esatto piano, così vengono incaricati li rispettivi ministri di somministrare al signor medico consultore i lumi necessari, e a prestargli con tutta la maggiore attenzione, e diligenza a norma di quanto verranno essi ricercati. Essendo l'assistenza spirituale degli infermi un oggetto della maggior importanza, e premendo alla presidenza per quanto è della sua ispirazione che sia la maggior carità, zelo e vigilanza assistita l'infermeria così gli attuali presidi pregano li reverendi curati e sacerdoti a pro tempore di suggerire all'eccellentissimo signor medico consultore tutto quello, che credevano necessario nel proposito, onde nella costruzione del nuovo piano non manchi di essere esaurito un articolo tanto interessante. E del presente ne sarà data copia alli reverendi curati e sacerdoti d'infermeria, all'eccellente signor medico consultore e alli eccellentissimi signori medici attuali ed assistenti ed alli chirurghi attuali, ed all'ostritiche, et alli interessati al servizio della spezieria, infermeria e dispensa per ogni miglior ordine ed effetto.

Francesco Poncarali sindaco, e Carlo Uggeri presidente, e Ludovico d'Emigli sindaco, G. Faustino Paratico presidente.

E libro decem XXXIII 197 Cancellerie venerando hospitalis Magni Brescia

In quorum sigillo Joseph Chinini, cancelliere Pii Loci

Appendice 2

Brescia, Biblioteca Queriniana, ms F.IV.5 m. 3, Istruzioni di Ludovico Dusini date a Gasparo Turbini, 1795.

Adì 25 settembre 1795, Brescia. Mi furono date le presenti istruzioni dell'eccellentissimo signor dottor Dusini. Riflessioni interessanti la nuova fabrica dell'infermeria dello Spedal Maggiore di Brescia.

I. Trattandosi di metter mano in una fabbrica ad uso d'infermeria conviene in primo luogo determinare il numero dei letti che si vogliono apprestare. Nel caso nostro però desumendosi la regola dai maggiori concorsi sin ora avuti crederei che due cento venti letti potessero supplire ai bisogni principali.

II. Determinato siffatto numero di letti conviene ricercare di collocarli colle viste del maggior comodo e della maggiore salubrità formandone inoltre le convenienti separazioni, essendo per dir vero cosa incongrua e condannabile il vedere in un infermeria più di due file d'ammalati, e questi in un confuso ammassare non basta però provvedere al salubre e comodo collocamento degli ammalati, che conviene inoltre pensare a tutti i luoghi interessanti le rispettive assistenze senza di che non sarà mai fattibile un esatto organizzazione dell'Infermeria medesima. (42)

III. Per soddisfare al primo oggetto credo opportuno fissare d'apprincipio alcune regole generali che potranno servir da norma alli architetti nei loro particolari rapporti, le quali regole sono:

1. Che il letto si consideri della lunghezza di piedi sei, della larghezza di piedi tre, e questi piedi s'intendono cangini di otto oncie crescenti delle nostre.
2. Che la distanza da letto a letto essa dai lati sia di piedi tre.
3. Che la distanza da fila a fila sia di piedi dodici
4. Che a ciascun ammalato si circa dalle sei alle sette pangius cube d'aria respirabile, calcolo che potrà patire qualche variazione determinabile al capo particolare.

IV. Poste queste regole potranno li architetti verificare di quanti letti si rendano capaci li quattro bracci dell'infermeria primaria avuta la diligenza di detrarne lo spazio che verrà impiegato nell'apertura dell'infermeria secondaria e luoghi di servizio.

V. Supporta l'infermeria primaria capace di cento dodici letti comune per quanto s'ha stabilito:

1. ricercare il collocamento d'altri cento otto letti d'eseguirsi in altre secondarie infermerie e queste preferibilmente dirette colle regole che si assegnano nel presente paragrafo, e distinte nei nuovi che verranno indicati nel seguente. Si che tutti i nati delle secondarie infermerie sieno più che si può esposti a buona e salubre direzione e convenientemente aereati e soleggiati.
2. Che questi vasi non sieno di troppo semplice fabbricato acciò non abbiano a riuscire troppo freddi d'inverno e troppo caldi d'estate.
3. Che il fondo sia asciutto.
4. Che tutte le dimensioni dei vasi in rapporto al numero dei letti sieno regolate come viene indicato nel III.
5. Che tutti i vasi sieno ventilati con spaziose finestre competenti però al vaso medesimo e queste ne troppo alte ne troppo basse.
6. Che non potendogli abbastanza ventilare i vasi colle finestre si aprano nelle volte o nei soffitti dei respiri in forma di ventilazione ventose muniti di comoda ne alta per servirsene all'occorrenza.
7. Che le porte che si aprono nei luoghi dell'infermeria primaria sieno più che si può dirimpetto l'una all'altra ed abbiano di facciata una finestra de vasi secondari, e questo non tanto per il buon ordine, o per il colpo d'occhio quanto per ventilare dal più che si può la primaria infermeria avendone molto bisogno.
8. Che tutte le secondarie infermerie sieno più che si può nel piano della primaria per servir meglio alle leggi dell'economia e del miglior servizio.
9. Che tutti i fondi sieno livellati in modo di potervi introdur l'acqua facilmente, e regolati nel defluire onde si possano lavare con prontezza e poca fatica.
10. Che li architetti rifletteranno dove saranno necessaria la volta e dove potranno passare li soffitti per combinare li due oggetti dell'utile e dell'economico.

11. Che l'infermeria secondaria maggiori sarà bene munirle di stufa per l'uso che se ne potrà all'occorrenza. (43)
12. Che il pavimento ha duro ... meno soggetto ad imbevversì di putridi miasmi, che non lassi fessure nidi d'impronta e vermi e che lavato presto s'asciuga e perciò li architetti rifletteranno se potesse più convenire il cotto, oppure il lastrico, che fosse capace però di resistere al freddo ed all'acqua senza crepolare o che avesse a riuscire sufficientemente pulito senza lasciarlo molto per impedire le cadute e che nello stesso tempo non fosse molto dispendioso.

VI. Assegnate le regole che debbonsi osservare nella costruzione delle infermerie passo a dettagliare le divisioni delle medesime col corrispondente numero di letti:

112. 1 Li quattro bracci dell'infermeria primaria considerati capaci di letti cento e dodici, e questi per le malattie comuni della medicina che della chirurgia.
14. 2 Un'infermeria ausiliaria ai mali comuni della chirurgia capace di letti quattordici.
14. 3 Una sala per feriti e fratturati capace di letti 14. Queste due dipendenze della chirurgia vorrebbero avvicinate al suo dipartimento ch'è stabilito nel braccio dell'infermeria primaria che si estende a ponente.
8. 4 Un'infermeria ausiliaria medica capace di letti otto.
4. 5 Una camera per mali cutanei contagiosi capace di letti quattro.
12. 6 Una sala per fanciulli capace di letti dodici.
24. 7 Una sala per convalescenti capace di letti ventiquattro.
14. 8 Una sala per depositi degli incurabili capace di letti quattordici.
6. 9 Una sala per onzionanti mercuriali capace di letti sei e ... munita di piccola stufa.
4. 10 Una sala per pazzi capace di letti 4.
2. 11 Una camera per idrofobi capace di letti due.
6. 12 Una sala per pietranti capace di letti sei.
220. Si tenderebbero inoltre necessarie due o tre camere per animali di condizione e queste con camino e stufa e sufficientemente pulite.

VII. Provvedutosi al collocamento dei duecentoventi letti questi distinti nelle quattro gran sale dell'infermeria primaria e nelle sale ausiliarie conviene pensare ai luoghi di servizio per le rispettive assistenze. (44)

Assistenza spirituale

1. Altare nella più comoda situazione
2. Una sacrestia vicina all'altare comoda e decente e che non sia disturbata d'altri usi.
3. Un appartamento per li reverendi sacerdoti in buona situazione di tre camere, ed il tinello, e che le camere ed il tinello sieno provveduti di cammino, o stufa e comunicante con l'infermeria soltanto.

Assistenza medica e chirurgica

4. Un appartamento in buona situazione per gli assistenti di medicina e chirurgia d'una camera per individuo con camino o stufa comunicante con l'infermeria soltanto.
5. Una camera ad uso di medicheria chirurgica che verrebbe incorporata nel rispettivo dipartimento.
6. Una camera per operazioni e questa comunicante colla medicheria.
7. Una camera per il taglio e dimostrazioni anatomiche.
8. Una decente camera nel vestibolo dell'infermeria al servizio dei supracritti professori di medicina e chirurgia si attuali che assistenti.

Servizio

9. Un appartamento di due camere per il signor infermiere che sia in centro d'infermeria vicino al guarda robba generale
10. Una camera per il sotto infermiere.
11. Una camera per l'aiutante al sotto infermiere.
12. Una camera (se però sarà possibile) per il portinaio.
13. Un dormitorio per li serventi.
14. Un refettorio per li medesimi.

Usi

15. Un acquaio con fontana al di dietro del fuoco dell'infermeria.
16. Una camera per bagni e docciature.
17. Una stufa per asciugare le biancherie ancora umide.
18. Una camera per il ricevimento degli ammalati avvicinata alla porta e al banco del signor infermiere alla di cui dipendenza vi saranno: (45)
 - a. Una camera con lettino per la visita degli ammalati.
 - b. Una verona capace di tanti colli quanti sono i lati e piuttosto di più.
 - c. Un luogo per riporre il fardello dei morti.
 - d. Un forno ed una machina fumigatoria per il ripulimento dei panni infetti di miasmi ed immondezze e si l'uno che l'altro in luogo indipendente dall'infermeria.
19. Un guardaroba generale competente agli usi.
20. Un piccolo guardaroba nel centro dell'infermeria primaria che possa prestare l'occorrente al momento.
21. Una camera ad uso de panni sporchi.
22. Un solatio elevato grazioso e ben areato per asciugarvi materassi pagliacci e tutto l'occorrente che verrà poi distinto come già dichiarato in altra scrittura.
23. Un fondaco asciutto per i legnami.
24. Una camera mortuaria asciutta e ventilata e questa comunicante col luogo del carro funebre.

VIII. Indicati li necessari annessi per le assistenze e servizi debbo far riflettere alli nostri architetti che tutti gli indicati luoghi debbono comunicare soltanto con l'infermeria eccettuati quelli che sono marcati di asterisco, perché in altro modo non sarà mai l'infermeria riducibile ad un esatto regolamento.

IX. Prima di chiudere la presente memoria debbo chiamare l'attenzione dei signori architetti e versare sopra alcuni articoli interessanti.

Latrino

Le latrine sono troppo necessarie e queste ricercansi ad acqua corrente col pavimento lastricato di pietra, munite di due usci. Attualmente l'infermeria non ha che una sola latrina col che riesce incomoda e che lo sarà maggiormente costruttosi l'infermeria secondo il presente piano e perciò li signori architetti ricercheranno se ci fosse il modo di farne dell'altre colle condizioni assegnate. (46)

Pavimento

Il pavimento interessa molto la pulizia d'un infermeria e siccome per buona regola si dee frequentemente lavare così li signori architetti penseranno al livello, al modo d'introdurvi l'acqua di darle facile sortita ed anche al comodo di poterne lavare un quartiere alla volta cosa che riuscirà comoda per gli ammalati ed alla gente di servizio.

Ventilazione

Una cupola nel centro dell'infermeria primaria fornita di spaziose finestre sarebbe per dir vero un attivo naturale ventilato. La spesa però ed il disturbo che ne sentirebbe l'infermeria nell'esecuzione della fabbrica ripugnano con forza questa idea e tanto più che atteso il nuovo più interessante progetto di levare la filla di mezzo, minorandosi il numero degli ammalati in dato luogo si rende meno necessario questo soccorso. Si potrà però accogliere la ventilazione che non è mai costantemente coltivata negli spedali con quanto si è detto nel numero 7 del servizio vostro di più ancora coll'aprire nella volta dei sotterranei, che non contengono vino delle aperture comunicanti coi bracci a centro dell'infermeria e queste munite dell'occorrente. Mi lusingo che essendo questi sotterranei asciutti, e ben ventilati d'aria vera respirabile tale la comunicheranno all'infermeria. Un altro mezzo di ventilazione lo potranno li signori architetti cavare dai due fuochi dei quali passo in ora a parlare.

Fuochi

Particolari circostanze di questa infermeria vi rendono necessario un fuoco, ma questo ristretto ed economico pel modo che si potrà dettagliare in appresso. (47)

Da questo fuoco oltre l'avvantaggio delle braccia del mantenimento dell'acqua calda si potrà dedurre come ho detto un ventilabro ed un mezzo di riscaldamento l'infermeria in tempo d'inverno. Li signori architetti saranno già al fatto dei grandi

avanzamenti fattisi in simili rapporti. L'altro fuoco da cui si potranno cavare degli vantaggi è quello della cucina che attesa la sua situazione potrebbe somministrare un ventilabro, ed un modo di riscaldare l'infermeria, l'acqua calda per i bagni, come pure della cucina stessa si potrebbe cavare l'acqua fredda allo stesso uso, nonché il calore per servire alla stufia necessaria per asciugare le biancherie che in tempo d'inverno forma un articolo molto interessante.

Se poi i fuochi delle figlie e delle nutrici fossero avvicinati all'infermeria o primaria o secondaria da questi pure si potranno dedurre delle utilità, si di comodo, che di economia. So bene che tutte le individuate cose non saranno fattibili ma sarà sempre di prudenza l'indicarle com'era poi di mio dovere per soddisfare alla commissione assegnatami dalla nobile deputazione alla fabbrica alla quale mi do l'onore di rappresentare la presente scrittura.

Lodovico Dusini, medico consultore del venerando Spedal Maggiore di Brescia.

Appendice 3

Brescia, Archivio di Stato, Mappe Ospedale, 144, Legenda della planimetria di Vincenzo Berenzi del 1798.

Pianta Vincenzo Berenzi. Indice della pianta ripurgata e ridotta in piccolo del venerando Spedal Maggiore, secondo il programma proposto dall'eccellentissimo Lodovico Dusini benemerito medico consultore di detto Luogo. Legenda.

Prima colonna

- 1 . Infermeria primaria quattro bracci, che danno ingresso alle secondarie infermerie, e luoghi di servigio, capaci di letti n. 125 di larghezza braccia 2, di lunghezza braccia 4, crescenti di distanza da letto a letto presa dai lati braccia 2 in circa, le quali misure corrispondono interamente a quelle richieste nella scrittura al p. III.
2. Saletta nel vestibolo dell'infermeria, al servizio dei signori professori di medicina e chirurgia si attuali, che assistenti, e questa con fuoco, e con una cartella indicante il nome dei signori professori per sapere se son entrati o se han da entrare nello Spedal medesimo.
3. Latrine presenti nel vestibolo dell'infermeria.
4. Prima ruota che ricevono i fanciullini.
5. Sala per gli onzionli mercuriali, con stufa riscaldata da fuoco della cucina dell'Infermeria, e con finestre guardanti sera e capace di letti 6.
6. Stanza per i bagni, e docciature con il comodo dell'acqua calda, e fresca, che si avrà dalla cucina predetta, che attesa la sua situazione potrà somministrare un ventilabro, ed un modo di riscaldare l'infermeria all'occorrenza. E così pure

sotto il braccio nuovo avendovi situata la cucina generale delle putte, si potrà avere ancora del fuoco delle medesime; un gran comodo di riscaldare pure il nuovo braccio e il rimanente dell'infermeria primaria.

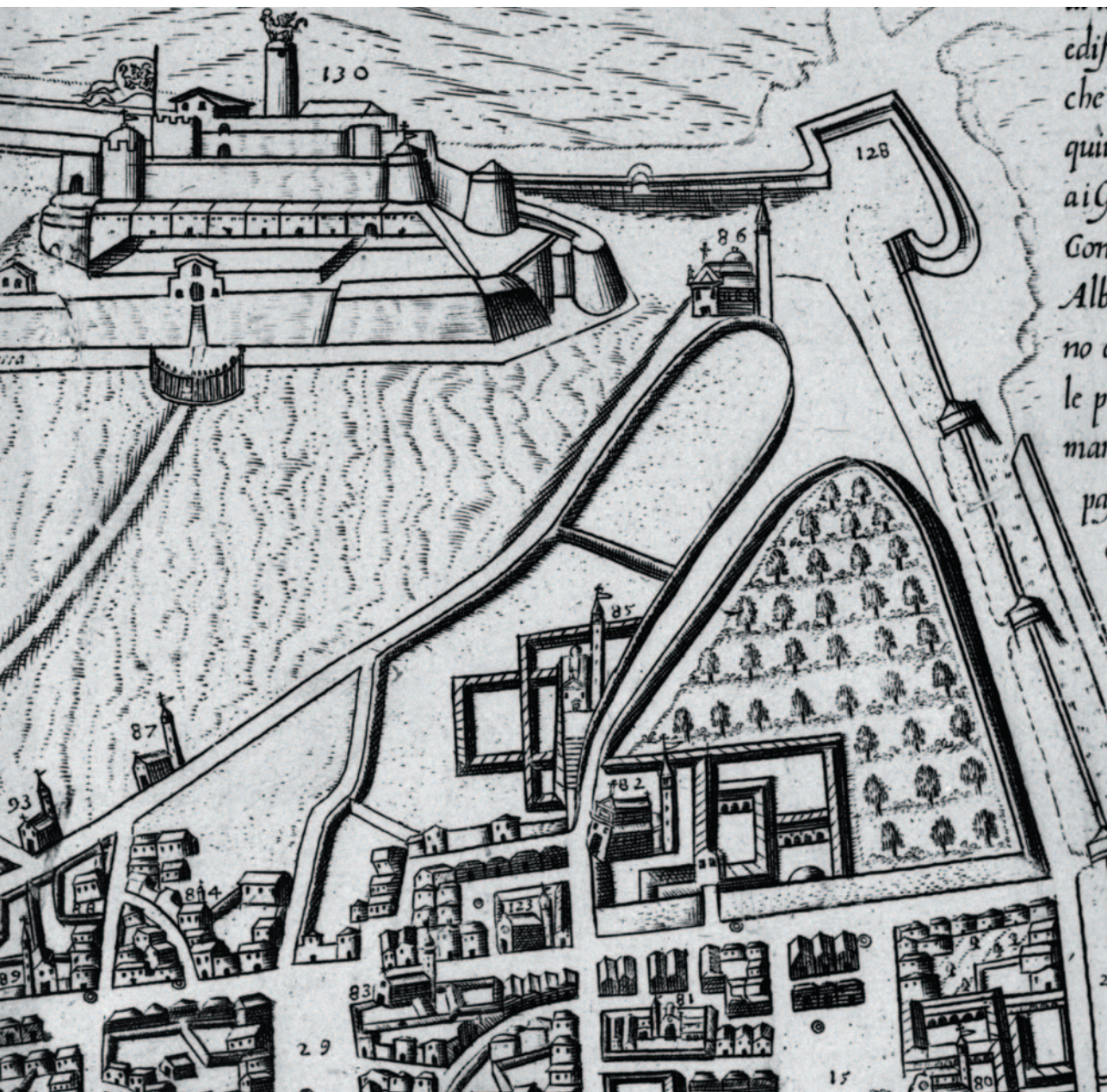
7. Vestibolo alla scala so...lo la scala del n. 24 e questa porta nella cucina dell'infermeria.
8. Scala che porta all'appartamento del signor chirurgo e medici assistenti comunicanti con l'infermeria.
9. Scala che porta alle celle dei matti, e alla sala del mal contagioso, come pure al solajo dove fanno asciugare i malerazzi ed altro. Il qual solajo sarà aereato dal mezzo giorno mattino e sera e con il comodo di riporre i legnami.
10. Gran sala dei convalescenti con fenestre corrispondenti le une alle altre e guardanti a mattina e sera, e con una porta sotto una finestra che mette nel loro cortile e capace di letti 24.
11. Ingresso nuovo de carri nel luogo de putti.
12. Luoghi comuni per riuso de medesimi.
13. Stanza per il portinaro nel luogo de predetti.
14. Bottega del falegname del Pio Luogo.
15. Cortiletta della calcina.
16. Fondaco per uso del falegname. E così pure la bottega de ciabattini, e il rimanente, che per dono i ragazzi, li viene sostituite il tutto maggior comodo nel luogo del signor casiere.
17. Sala del mal contagioso con galleria avanti e con finestra a mezzo giorno e a tramontana per mezzo della galleria medesima e capace di letti 4.
18. Quattro celle per i matti di buonissima situazione e capace di letti 4.
19. Galleria avanti i medesimi.
20. Sala de feriti e fraturati con fenestre a mezzodì capace di letti 11.
21. Stanza delle operazioni e laterale alla medicheria chirurgica con finestra a mezzodì.
22. Medicheria, in mezzo al dipartimento chirurgico.
23. Sala che conduce all'appartamento del signor infermiere e al dormitorio serventi, laterale all'appartamento medesimo.
24. Scala che porta all'appartamento de reverendi sacerdoti assistenti, che di tre stanze con tinello con un pergolo, che disobbliga il tutto, e comunicante soltanto con l'infermeria. Dalla scala medesima si va ancora al guardarobba generale, che reata verso tramontana, ed è una situazione comodissima perché le robbe non saranno sì distinte divorate dai tarli.

Seconda colonna

25. Sala ausiliaria dei mali comuni della chirurgia, con fenestre a sera, capace di letti n. 14.
26. Scala che conduce all'appartamento degli ammalati di condizione ed è di due stanze, con una camara ad uso calara e, e con un pergolo che disobbliga le medesime con fenestre verso sera.

27. Sala de refettorio illuminata dal mezzogiorno e da mattina e capace di letti 6.
28. Stanza del sotto infermiere.
29. Stanza dell'aiutante a sotto infermiere.
30. Refettorio serventi con fenestre a mezzogiorno.
31. Aquajo aperto ossia unito al refettorio serventi per situare puliti di visuale l'acquajo, e perché resti maggiormente illuminato.
32. Banco de reverendi padri Filippini.
33. Sacristia.
34. Sala de fanciuli con letti 17 ed illuminata dal mezzogiorno e da mattina.
35. Latrine nuove.
36. Stufa per asciugare le biancherie ancora umide, e riscaldata dal fuoco della cucina delle balie.
37. Verona capace di tanti cotti quanti sono i letti con il luogo anche del fardello de morti.
38. Stanza della visita degli ammalati con lettuccio.
39. Stanza del ricevimento degl'infermi avvicinata al banco del signor infermiere.
40. Sala de depositi, ossia degli incurabili con fenestre a mattina capace di letti 12.
41. Giardinetto per aereare l'infermeria.
42. Camara de pani sporchi comodissima.
43. Passatizio avanti l'atrio del portinaro delle putte.
44. Stanza mortuaria prima delle loro esequie.
45. Banco dell'infermiere.
46. Banco de medicamenti.
47. Orto pure per uso infermeria.
48. Camaretta per il portinaro.
49. Atrio con fontanino per il portinaro delle putte che da ingresso nel luogo delle putte, e al cortile delle balie.
50. Porta delle balie.
51. Porta delle putte.
52. Passatizio delle putte con alcuni loro guardarobbe.
53. Altro passatizio con il comodo di mettervi le banche, che bisognano nel coro, e per sgombrare più che sia possibile il medesimo.
54. Sala che porta nella sacristia, e de sopra i n. 55, 57, 58 con fenestre a mezzogiorno.
55. Camara mortuaria delle Putte.
56. Camara anatomica.
57. Portico del carro funebre.
58. Camara mortuaria dopo fatte le esequie.
59. Cimitero di San Luca.
60. Scala comodissima che porta alle loggie superiori ove fanno asciugare le bugate.
61. Gran loggia del cortile bugadare.
62. Stanza comoda per il bucato.

63. Stanza ove stanno le putte a scontrare le biancherie.
64. Legnaro per uso bugadare.
65. Buccato per uso infermeria.
66. Lavandaro sopra la Garza.
67. Gran cortile ad uso bugadare.
68. Loggia nuova nel cortil Cassago, che mette a coperto la scala che porta all'infermeria delle putte.
69. Passatizio dal cortil Cassago a quello delle putte, ora tutti due del Pio Luogo.
70. Gran refettorio capace di tutta la famiglia.
71. Stanza della signora priora.
72. Refettorio delle putte maggiori.
73. Dispensa delle carni.
74. Passatizio del cortil Maggiore.
75. Loggia verso mattina avanti il camarone delle balie.
76. Luoghi comuni delle putte.
77. Stanza dove stanno le due putte assistenti a ricevere dalla seconda ruota i fanciulli.
78. Camarone delle balie con fenestre a mattina e a sera.
79. Cucina delle balie.
80. Loggia delle balie.
81. Cortile delle medesime.
82. Altra loggia delle balie.
83. Scala che porta nel superiore delle putte.
84. Altare in mezzo, ma non permanente.
85. Scaletta che conduce nel coretto delle putte.
86. Dispensa per il pane. E con questo per ora faccio fine e sono tutti i letti n. 220.



Brescia, *La magnifica città di Brescia* nella stampa di Donato Rascicotti (1599), particolare del complesso monastico di Santa Giulia con l'antico ospedale e, in alto, il castello.

Luoghi di cura tra *hospitale pauperum* e infermeria nell'abbazia di Santa Giulia di Brescia

All'origine dell'ospitalità vennero aperti gli *xenodochia*¹, ossia dei rifugi per stranieri, destinati ad accogliere poveri, infermi e forestieri di passaggio, fornendo generi di conforto e un luogo sicuro in cui sostare per pochi giorni²; ciò rappresentava una attività prioritaria per i monaci, a cui erano chia-

¹ F. BIANCHI, *Dal xenodochium all'hospitale. Origini e sviluppi delle istituzioni ospedaliere nel medioevo*, in *Saggi di storia della salute. Medicina, ospedali e cura fra medioevo ed età contemporanea*, a cura di F. Bianchi, G. Silvano, Milano 2020, pp. 1-12; un breve profilo storico sulla nascita e l'evoluzione delle istituzioni ospedaliere, tra antichità ed età contemporanea, è tracciato alla voce di J. IMBERT, *Ospedale*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, VI, Roma 1980, coll. 922-942; per un approccio più analitico G.B. RISSE, *Mending Bodies, Saving Souls: A History of Hospitals*, New York-Oxford 1999; recenti discussioni o rassegne storiografiche su questi temi sono proposte in F. BIANCHI, *Italian Renaissance Hospitals: An Overview of the Recent Historiography*, «Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung», 115 (2007), pp. 394-403; G. DROSSBACH, F.O. TOUATI, TH. FRANK, *Einführung: Zur Perspektivität und Komplexität des mittelalterlichen Hospitals. Forschungsstand, Arbeitstechniken, Zielsetzungen*, in *Hospitäler in Mittelalter und Früher Neuzeit. Frankreich, Deutschland und Italien. Eine vergleichende Geschichte - Hôpitaux au Moyen Âge et aux Temps modernes. France, Allemagne et Italie. Une histoire comparée*, herausgegeben von G. Drossbach, München 2007, pp. 9-24; J. HENDERSON, P. HORDEN, A. PASTORE, *Introduction. The World of Hospital: Comparisons and Continuity*, in *The Impact of Hospitals, 300-2000*, edited by J. Henderson, P. Horden, A. Pastore, Bern 2007, pp. 15-56; J. AGRIMI, C. CRISCIANI, *Xenodochia, infermerie e ospedali-ospizi*, in *Storia del pensiero medico occidentale. Antichità e Medioevo*, a cura di M.D. Grmek, Roma-Bari 2007, pp. 237-249. Riguardo agli ospedali medievali: A.T. CRISLIP, *From monastery to hospitals: Christian monasticism and the transformation of health care in late antiquity*, Anne Arbor 2005; S. WATSON, *On hospitals. Welfare, law and christianity in western Europe, 400-1320*, Oxford 2020.

² 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 ampie dimensioni, 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, ossia verso il monastero e le vie di transito, che ne consentivano agevolmente l'accesso», cfr. G. PANAZZA, *La documentazione storica del complesso architettonico*, in *San Salvatore di Brescia. Materiali per un museo*, I, Brescia 1978, p. 22; A. BREDI, *Via Piamarta. Scavo di un edificio medievale*, «Notiziario della Soprintendenza archeologica della Lom-

mati sin dal concilio di Nicea³. All'origine dell'ospedale, che si affermò nel medioevo, c'era il sentimento cristiano dell'aiuto materiale e spirituale verso i bisognosi, secondo l'insegnamento evangelico, cosicché l'*hospitalitas*, percepita dagli antichi solo come attitudine individuale e come obbligo giuridico nei confronti dell'ospite, si affermò invece dalla tarda antichità come servizio reso agli indigenti nello spirito evangelico⁴.

In base alla *Regula Benedicti*, che sosteneva di "accogliere l'altro come se fosse Cristo", il monastero giuliano offriva cura verso gli infermi bisognosi di assistenza, gli ospiti che giungevano al cenobio e i poveri che bussavano alla sua porta o i viandanti, che chiedevano di essere alloggiati. Infatti, la presenza degli ospiti, *qui numquam desunt monasterio*, è una costante nell'esperienza benedettina, tenendo conto 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»; per tale motivo il cellerario, che è l'amministratore dei beni monastici, deve provvedere soprattutto *infirmorum, infantum, hospitum, pauperumque cum omni sollicitudine curam* (*Regula Benedicti*, XXXI). Secondo questa prospettiva le istituzioni monastiche svolsero un ruolo fondamentale nell'alleviare la povertà e nell'accogliere i più bisognosi, tanto che secondo Jean Leclercq il monachesimo apparve per molto tempo come ordine ospitaliero, non soltanto per l'azione ospitaliera e caritativa svolta a favore di poveri e pellegrini, ma anche per la salvezza della propria anima⁵, che indusse re, signori, laici ed ecclesiastici a dotare di mezzi adeguati le loro fondazioni monastiche e a permettere il funzionamento di uno *xenodochium*, foresteria o *hospitale*⁶.

bardia», Milano 1990, pp. 162-165; 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, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, VI, 3-4 (2021), pp. 100 sgg.

³ T. SZABÒ, *Xenodochi, ospedali e locande: forme di ospitalità ecclesiastica e commerciale nell'Italia del Medioevo (secoli VII-XIV)*, in *Comuni e politica stradale in Toscana e in Italia nel medioevo*, Bologna 1992, pp. 287-303.

⁴ M.P. ZANOBONI, *Gli ospedali nel Medioevo*, in *La vita al tempo della peste. Misure restrittive, quarantena, crisi economica*, Milano 2020, pp. 123-124.

⁵ J. LECLERCQ, *Les paradoxes de l'économie monastique*, «Économie et humanisme», IV (1945), pp. 23-26.

⁶ *Xenodochium, hospitalis, domus, mansio* sono alcuni dei termini che si riscontrano nelle carte del XII secolo per definire i luoghi di accoglienza e di ricovero, senza tuttavia indicare strutture differenziate, cfr. M. GAZZINI, *Ospedali nell'Italia medievale*, «Reti medievali», 13 (2012), pp. 211-237.

Nello specifico, il cenobio bresciano di fondazione regia longobarda non è importante solo quale espressione della volontà benedettina nei confronti della carità, ma offre un'occasione per compiere uno studio diacronico sulle sue strutture di accoglienza, che da *xenodochium* di epoca longobarda, si trasformarono in età carolingia in *hospitale nobilem* (IX secolo, adatto ad ospitare i visitatori di rango e il loro seguito), per poi diventare nella prima metà del XII secolo *hospitale pauperum et infirmorum* (ossia un luogo di riparo per pochi giorni per indigenti debilitati)⁷.

L'ospedale di Santa Giulia, con un massimo di capienza di cinquanta posti letto tra XII e XIII secolo, fu il più antico modello caritativo bresciano, attivo nel centro urbano, gestito da una componente prevalentemente femminile (anche se non esclusivamente) e per alcuni periodi direttamente dal monastero, nonché luogo di accoglienza e ospitalità prevalentemente per i poveri della città o i pellegrini in transito verso Roma⁸. In linea generale si deve considerare che i cenobi, che avevano eretto un *hospitale*, almeno fino al XII secolo, nominavano il responsabile (ministro), accettavano la sua obbedienza e ammettevano al suo interno fratelli e sorelle, conversi e converse laici per il servizio agli assistiti, fissavano la quantità del patrimonio necessario alla sua gestione e tutto l'occorrente nei beni materiali. Allo stesso modo veniva gestito l'*hospitale pauperum et infirmorum* di Santa Giulia, di cui si può individuare la data di proto attività nel 1145, quando Rota (diminutivo di Marota da Iseo) investì *Teutaldum Ferarium* di una porzione di braida, che il monastero possedeva nel suburbio occidentale di Roncadelle.

Questa è pure la prima attestazione di una donna che, nella chiesa ospedaliera di San Remigio, alla presenza di due testimoni stipulava un atto a beneficio della struttura e con beni del monastero, mai prima di allora e nemmeno nei decenni successivi i documenti del XII secolo riportano nomi

⁷ L'ospedale appariva come un luogo bene organizzato, dotato di ambienti salubri, riscaldati dal fuoco, con acqua corrente per le principali esigenze igienico sanitarie, letti, lenzuola, coperte, oltre a cibi vari e di stagione, abbinati a piante ed erbe aromatiche o radici dal potere terapeutico, che provenivano dagli orti di proprietà. Le fonti relative alla fornitura di legname da ardere, della presenza di acqua corrente e della varietà del cibo e delle erbe medicinali, oltre che degli arredi o suppellettili si ricavano in buona misura dal manoscritto queriniano, Brescia, Biblioteca Queriniana (= BQBs), ms. O.V.7, *Iura hospitalis Sanctae Iuliae, 1377 usque 1421*, che registra le spese sostenute dall'ospedale.

⁸ ARCHETTI, *Pellegrini e ospitalità nel medioevo*, pp. 69-128; E. MAZZETTI, *Possedimenti e attività agricole nelle carte di Santa Giulia*, «Civiltà bresciana», XI, 1 (2002), pp. 33-45; EADEM, *Note sull'amministrazione dell'Ospedale di S. Giulia di Brescia (ms. queriniano O.V.7)*, «Annali queriniani», IV (2003), pp. 303-320.

diversi da quelli della badessa o del presbitero della cappella di San Daniele quali promotori di atti privati, anticipando in tal modo l'azione successiva meglio documentata dell'ospedale⁹. Dunque, l'*hospitale pauperum et infirmorum* a partire dal XII secolo trovò spazio negli ambienti del primitivo *xenodochium*, all'esterno delle mura conventuali, per una classe sociale bisognosa di riparo e cure. La data del 1213 attesta invece il funzionamento e la gestione di una comunità autonoma, sempre legata al cenobio, dell'ospedale resa possibile dalla base patrimoniale attribuita al suo funzionamento, fatta di donazioni, rendite e terre, mentre la sua fase di maggiore sviluppo si pone tra la seconda metà del XIII e quella del XIV secolo, coincidente con il ventennio di governo della ministra Mafia da Ghedi.

Se la fase comunale non aveva intaccato il funzionamento dell'ospedale giuliano, il cambio di potere fra Visconti e Veneziani nel 1426 e soprattutto l'ingresso del cenobio bresciano nella riforma *de Unitate* di Santa Giustina di Padova e la delibera comunale di creare un ospedale magno in città¹⁰, fece tramontare progressivamente la funzionalità dell'ente, che si spense nel 1501. Quel luogo, tuttavia, nell'immaginario comune rimase legato alla cura e all'assistenza, tanto da conservarne memoria nel toponimo *Sanoluogo* (volgarizzazione per *xenodochium*)¹¹; perse la funzione di ospitalità, ma

⁹ A. MARIELLA, *Le origini degli ospedali bresciani*, Brescia 1963 (Supplemento ai «Commentari dell'Ateneo di Brescia»).

¹⁰ F.G.B. TROLESE, *La riforma benedettina di S. Giustina nel Quattrocento*, in *I benedettini a Padova e nel territorio padovano attraverso i secoli. Saggi storici sul movimento benedettino a Padova. Catalogo della mostra storico-artistica nel XV centenario della nascita di San Benedetto*, Padova 1980, pp. 55-73; ID., *Ricerche sui primordi della riforma di Ludovico Barbo*, in *Riforma della Chiesa, cultura e spiritualità nel Quattrocento veneto*, Atti del convegno per il VI centenario della nascita di Ludovico Barbo, 1382-1443 (Padova, Venezia, Treviso, 19-24 settembre 1982), Cesena 1984, pp. 109-133; ID., *Spiritualità e cultura a Santa Giustina dal '400 al '700*, «Padova e il suo territorio», 19, 111 (2004), pp. 27-32; E. BANDELLONI, F. ZECCHIN, *I benedettini di Santa Giustina nel basso Padovano. Bonifiche, agricoltura e architettura rurale*, Padova 1980; A. BARZAZI, *I consultori "in iure"*, in *Storia della cultura veneta*, a cura di G. Arnaldi, M. Pastore Stocchi, V/2, Vicenza 1986, pp. 179-199; G. CARRARO, *Un "nuovo" monachesimo: le costituzioni dell'Ordo sancti Benedicti de Padua*, in *Religiones novae*, a cura di G. De Sandre Gasparini, «Quaderni di storia religiosa», 2 (1995), pp. pp. 109-133; ID., *Spiritualità e cultura a Santa Giustina dal '400 al '700*, «Padova e il suo territorio», 19, 111 (2004), pp. 27-32; G. SPINELLI, *L'applicazione della riforma di Santa Giustina al monastero di Santa Giulia*, in *San Salvatore - Santa Giulia a Brescia*, a cura di R. Stradiotti, Brescia 2001, pp. 193-200; G. ARCHETTI, *Potere pubblico e carità: l'hospitale Magnum di Brescia*, in *La regola e lo spazio. Potere politico e insediamenti cittadini di ordini religiosi*, a cura di R. Salvarani, G. Andenna, Brescia 2004, pp. 137-160.

¹¹ BQBs, ms. K.VI.12, *Miscellanea. Raccolta di documenti, cioè contratti, privilegi, testamenti di Faustino Gussago*, f. 109r, viene presentata «la fontana di Cigoli quale giace per

non l'obiettivo primario di esercitare la carità, che venne espletata dalle monache attraverso la donazione di 25 *somme* di frumento all'anno ai poveri della città, la devoluzione di elemosine, a livello comunitario e individuale da parte delle singole religiose, e il sostentamento della mensa comune e canonica per gli indigenti¹².

mezzo l'Hospital di Santa Giulia», notizia tratta dall'ex *Registrum fontium* della cancelleria della città di Brescia del 1561; f. 119r «la bocca di Cegali giace per mezzo al Hospital di Santa Giulia».

¹² Venezia, Archivio di Stato (= ASVe), Giurisdizioni, busta 256, Poliza delli Beni, Crediti e Aggravij del Monasterio delle Monache di S. Giulia della Congregatione Cassinese posti nella Città e territorio di Brescia, f. 39v: «Per le opere di carità si veda come il monastero paghi ogni anno alla reverenda mensa del Comune di questa città lire 7, d. 15; paga altro livello alla mensa canonica di questa città scudi tre all'anno, fanno di planete 12, d. 6; per elemosine che si fanno in denari ogni anno per la Reverenda Signora Madre Abbadesa lire 100; il monastero dà d'elemosina ogn'anno almeno *somme* 25 formenti pari a lire 500; mantiene la ruota per gli esposti; dà a un Reverendo Predicatore scudi venti d'elemosina ogni anno. Fa le spese quotidiane del vivere al fattore, brolaro, hortolano, fornaro e alle serve, alle ruote in tutti di numero di bocche 12 pari a lire 1500». Quando giungono in città per consegnare i prodotti agricoli, il monastero offre il vitto a massari, a conducenti di carri che trasportano vino, biade, becchime, legname, a malghesi e altri trasportatori straordinari, mentre il monastero spende ogni anno in occasione di visite agli affittuari, fattori, mercanti e altri, così come pure ogni anno si devono anche risarcire agricoltori a causa di grandine, brine o siccità, scarsità d'acqua o rottura di parti funzionali dei mulini. Per la presenza di due ruote si veda invece ASVe, Giurisdizioni, busta 256, Monastero di Santa Giulia di Brescia dal XV al XVIII secolo. «Scritture presentate da parte della Magnifica città di Brescia nell'affare delle Monache di S. Giulia». Il 6 aprile 1660 visita del cardinal Carlo Ottoboni, vescovo di Brescia, al monastero di S. Giulia, p. 62. «La ruota lungo l'altare di S. Giulia nel muro delle case, che servono di abitazione del confessore, attraverso le quali si entra nella curia, a vantaggio del confessore sia tolta e il vuoto lasciato dalla ruota sia riempito completamente con il muro come di consueto. La ruota della cancelleria sia restaurata, saldata e ricondotta a miglior forma». Anche le prescrizioni stabilite dalle visite periodiche al monastero giuliano compiute dai monaci cassinesi del monastero bresciano di Santa Eufemia richiedevano alla badessa, alle cellerarie e alle infermiere di mantenere la carità verso le monache inferme: Brescia, Archivio di Stato (= ASBs), Ospedale Maggiore, Monastero S. Eufemia, b. 106, Armadio III, registro 72. Il primo documento ff. 1r-3r è del 9 novembre 1649. «Ordini e decreti fatti e pubblicati dai molto reverendi Padri Theodoro Schilino (abate di Santa Eufemia) ed D. Basadelli visitatori delle reverende monache di Santa Giulia per il buon governo di quel Monasterio». Al punto VIII si dice: «sia mantenuta la carità verso l'inferme come ben strettamente comanda il molto reverendo nostro San Benedetto nella Regola al capitolo XXXVI ed in questo ne incarichiamo assai la coscienza della madre Abbadesa di tutte le superiori, ma in particolare delle cellerarie e dell'infermiere». Al punto XVII si ricorda che «vedendosi hormai dalle continuate fabbriche ridotto il Monasterio a pubblico Arsenale, da che anco ne nasce la frequenza de operai che entrano, sia che si voglia, né ardisca per l'avenire mettere mano a fabbrica per piccola che sia, et in vista di detta obbedienza si proibisce di vendere luoghi del Monasterio, come cosa né mai praticata, et contro li Brevi Pontifici». Il

Sebbene l'ospedale giuliano non fosse più attivo, restavano le sue strutture e continuava nel XVI secolo nella sua azione benefica a vantaggio dei *pauperes Christi* con l'esercizio della carità¹³. Infatti, le donazioni costituivano una universale medicina *pro remedio animae*, poiché le opere di carità consentivano a donne e uomini, anche dotati di pochi mezzi, di riscattare i propri peccati quale strumento di redenzione, un investimento per l'aldilà, che alimentava l'economia della salvezza. La tutela della *res publica*, il bene comune, il controllo e il mantenimento dell'ordine sociale costituivano *ab origine* dimensioni assai rilevanti, cui contribuivano anche gli ospedali basso medievali; inoltre, il frequente trasferimento di beni a istituzioni fiduciarie religiose sottendeva un uso solidaristico delle donazioni, ciò esprimeva anche lo *status* di appartenenza, col conseguente desiderio di perpetuare la memoria del proprio lignaggio anche mediante la carità sociale¹⁴.

Gli ambienti dell'ospedale giuliano si distribuivano intorno a un *claustrum* o cortile centrale, su cui si affacciava il *palacium* o edificio residenziale principale, la chiesa di San Remigio, le *domus* con gli alloggi predisposti a corte, di cui uno riservato alla *administratrix*, *rectrix* o *domina hospitalis*, che vi risiedeva stabilmente e da cui esercitava la gestione dell'ente, riceveva conversi o fittavoli e stipulava contratti alla presenza di notai; vi era poi una *curia communis*, in cui si trovavano la fontana e numerosi altri ambienti di deposito e servizio, quali la cucina, i magazzini e le stalle. Del *palatium hospitalis*, ossia il vero e proprio ospedale, permane il fronte meridionale con i conci regolari, che si sviluppano su una superficie lineare di 7 m di lunghezza e con un piano di calpestio sopraelevato di circa 2,70 m, rispetto

documento si concludeva con l'ammonimento che la madre badessa facesse leggere e pubblicare ogni tre mesi nel capitolo questi ordini, così da ricordarli e osservarli meglio. Le persone esterne che entravano in monastero erano il cappellano, il fattore, le serve e il medico: tutti dovevano dimostrare onestà e retto comportamento.

¹³ 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*, edited by G. Archetti, M. Jurković, «Hortus artium medievalium», 23, 2 (2017), pp. 490-499.

¹⁴ M. CARBONI, E. LOSS, *Introduzione. Donatori, istituzioni e comunità*, in *Oltre la carità. Donatori, istituzioni e comunità fra Medioevo ed Età contemporanea*, a cura di M. Carboni, E. Loss, Bologna 2021, pp. 7-17. La progressiva "specializzazione" delle donne nei compiti della beneficenza potrebbe essere legata al processo legale che faceva delle vedove (borghesi) le persone chiave del processo di trasmissione dei beni; inoltre, al "genere della povertà corrisponde quella del genere della beneficenza". Il numero di fondazioni di ospedali privati dotati di rendite, fenomeno diffuso nel Duecento, esplicita manifestazione di una preoccupazione per il problema sociale della povertà, diventa più raro nel periodo successivo.

al cardo adiacente; in origine la struttura doveva essere a due piani, con un portico nella parte bassa, in cui si trovavano il refettorio e un dormitorio comune collocato al piano superiore, cui si accedeva tramite una scala lignea esterna.

In un complesso così suddiviso e ordinato reggere l'ospedale significava decidere le ammissioni dei laici, fissarne l'investitura, l'attribuzione delle mansioni, il numero degli ospiti, la loro distribuzione e le cure da dare; amministrare significava invece gestire i beni fondiari, le donazioni testamentarie e le elemosine. Conservare l'ospedale significava garantire assistenza a molte persone bisognose o fragili, come attestano le registrazioni delle entrate e uscite approvate dalla comunità di *sorores*, *fratres* e conversi che componevano il capitolo dell'ente¹⁵. La ministra, eletta dai confratelli, esercitava piena autorità, poteva stipulare contratti, ricevere legati, lasciandone attestazione in appositi registri; dalle fonti superstiti si apprende che l'amministrazione poteva variare con cadenza annuale, biennale o prolungarsi per più anni, come mostrano i governi delle rettrici *domina* Dona, poi Margherita de Buscho, Comina de Alfianello, Tomasina de Damis, Sibilia de Claris o Tonola da Pergamo¹⁶.

Accanto a loro agivano conversi, procuratori, notai, lavoratori, contadini e artigiani, indicando l'esistenza di un microcosmo di relazioni e rapporti fiduciari e commerciali che si instaurarono da e per l'ospedale e con il cenobio; così, ad esempio, è ricordato *Franciscus converus hospitalis*, analogamente a *Filipus de Pontergulis* in qualità di *notarius et procurator hospitalis Sancte Iulie*. Pur trattandosi di indicazioni sporadiche, si possono cogliere utili indizi circa una presenza di persone che aiutavano a gestire l'ospedale, in modi diversi e secondo specifici ruoli, che, nel caso dei conversi, si espli-

¹⁵ MARIELLA, *Le origini degli ospedali bresciani*, p. 56. Così funzionava anche la Congregazione della Misericordia, che svolgeva la sua funzione analoga a quella di qualsiasi altro ente ospedaliero.

¹⁶ BQBs, ms. O.V.7. Si tratta di un manoscritto cartaceo composto da 84 pagine numerate, intervallate da molte altre non numerate; le entrate e le uscite sono sinteticamente annotate in modo da garantire una equa amministrazione. Vengono registrate le contrade presso le quali l'ospedale possiede delle terre che coltiva in proprio o affitta a braccianti, compaiono anche case di piccola entità prevalentemente nella zona limitrofa all'ospedale, *murache* di minor pregio, ma vengono riportate anche le spese per le ristrutturazioni ricorrenti e necessarie, nonché gli utensili indispensabili alla conduzione dell'ente. Emergono, infine, i rapporti con le corti dipendenti a Soiano sul lago di Garda e i pagamenti in natura e in denaro, che i massari versavano all'ospedale. Di questo manoscritto anche MAZZETTI, *Note sull'amministrazione dell'Ospedale di S. Giulia* (ms. Quer. O.V.7), pp. 303-320.

cavano nel servizio diretto ai poveri, mentre i procuratori trattavano gli affari con i fattori o i braccianti, avvalendosi di una delega concessa dalla rettrice, che era la depositaria di tutti gli atti amministrativi, mentre per la stesura dei contratti si ricorreva ai notai di fiducia legati al cenobio¹⁷.

Questo tipo di amministrazione continuò fino al 1458, mentre l'edificio rimase in uso alla comunità dei conversi sino al 1466, dopo di che le sue strutture vennero affittate e destinate come residenza del personale a servizio delle monache e del cappellano della piccola chiesa ospedaliera, che ormai officiava per gli abitanti del quartiere. Dunque, del glorioso ospedale giuliano nel XVI secolo permanevano la chiesa di San Remigio, insieme con alcune "casette" (ossia unità immobiliari riadattate), da cui si ricavano pochi affitti. Nei primi decenni del XVII secolo minacciavano ormai rovina; si trattava delle vecchie stanze dei conversi, appartenenti al ceto rurale o a quello mercantile, provenienti dalle Chiusure cittadine e dal contado. Erano loro che avevano garantito il funzionamento dell'ospedale, con ruoli specifici coordinati dalla ministra. Le ultime attestazioni dell'esistenza e della funzionalità dell'ospedale risalgono al 1501, quando Filippo Lupatino, conduttore per conto del cenobio di una tenuta agricola a Roncadelle, fece trasportare delle travi di rovere dell'*hospitale* alla tenuta agricola¹⁸.

Nella seconda metà del XVI secolo rimanevano la casa del cappellano, oltre alle residenze delle serve del monastero, suddivise in appartamenti, che erano lasciati a loro e in parte affittati¹⁹, la stessa cosa avveniva nei primi decenni del XVII secolo, benché tali edifici necessitassero ormai di sistemazione²⁰; il loro impiego serviva anche a sistemare il personale ecclesiastico

¹⁷ S. BECCARIA, *I conversi nel Medioevo. Un problema storico e storiografico*, «Quaderni medievali», XLVI (1998), pp. 120-156. *Conversus* nel corso dei secoli è stato riferito ad un'ampia gamma di situazioni giuridiche; per il basso medioevo, A.M. RAPETTI, *La formazione di una comunità cistercense. Istituzioni e strutture organizzative di Chiaravalle della Colomba tra XII e XIII secolo*, Roma 1999 (Italia sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica, 62), pp. 164-170.

¹⁸ BQBs, ms. B.VII.16, f. 94v, «Nota che del anno 1501. S. Filippo Lupatino fictabilem in Ronchadelli feci condurre: dal hospitale del monasterio de Sancta Julia a la possessione de Ronchadelli li infrascripti legnami di rovere, videlicet terzi doi posa in opera in li fenili novi facti alla Campagna per porvi due et zafili quatruo ala Campagna».

¹⁹ Brescia, Archivio storico diocesano (= ASDBs), Visita pastorale, 66, 137, f. 65r, il vescovo Marino Giorgi visitò il 16 aprile 1674 le stanze del padre confessore e le casette delle ancelle di servizio, poi si recò verso la chiesa del Corpo di Cristo e costeggiò i muri perimetrali del monastero.

²⁰ B. FAINO, *Coelum sanctae Brixianae Ecclesiae*, Brescia 1658, p. 192. Bernardino Faino sostiene che nel 1658 la chiesa di San Remigio esisteva ancora, era di proprietà del monastero

legato ai servizi religiosi necessari al monastero²¹. Tra le sporadiche attestazioni, si può notare che l'11 aprile 1615 la "casa dell'ospitale, appresso il monastero", fu affittata a Claudio Franzini²², mentre dalla polizza dei beni monastici dei primi decenni del XVII secolo l'ospedale non viene più ricordato, ma si registrano le «casette con una chiesa intitolata a Santo Remigio, che minacciano rovina», destinate al cappellano e alle serve del cenobio²³, insieme ad altre abitazioni possedute e affittate per circa venti lire²⁴.

e serviva come abitazione del cappellano, del sagrestano e delle serve di Santa Giulia. Altri documenti compresi fra il 1679 e il 1771 citati genericamente da ZANI, *Lo xenodochio di Santa Giulia*, p. 248 comprovano che l'intero isolato insieme con le costruzioni "dette le case di S. Remigio" fosse di proprietà del monastero e servisse per abitazione del cappellano, del sagrestano e delle serve di Santa Giulia. Un corpo di case in vicinanza del monastero dette le case di San Remigio per abitazione del cappellano, sagristano e delle serventi senza alcun affitto, confina da monte e sera vicoli, da mezzodì parte la strada.

²¹ ASVe, Giurisdizioni, b. 256, Polizza dei beni, crediti e sgravio del monastero delle monache di Santa Giulia della congregazione cassinese posti nella città e territorio di Brescia (del 1635?), f. 35r: «Altre casette (si tratta dell'ex ospedale) con una chiesa intitolata a San Remigio che minacciano rovina, in contrada Santa Giulia nelle quali abitano il reverendo cappellano e le serve del monastero alle quali case confinano a monte e sera viale, a mattina e mezzodì strada e parte li reverendi padri Gesuiti dai quali non si ricava alcun frutto». In un documento successivo di p. 38r si dice che da questi ambienti «Si cava non sempre, ma qualche anno d'affitto di case delle suddette in contrada di S. Giulia circa lire vinti planete dico».

²² BQBs, ms. G.I.4, G.A. ASTEZATI, *Indice alfabetico storico cronologico perpetuo dell'archivio dell'insigne e real monistero novo di S. Salvatore e S. Giulia di Brescia*, II, Brescia sec. XVIII, 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.

²³ ASVe, Giurisdizioni, busta 256, Monastero di Santa Giulia di Brescia dal XV al XVIII secolo. Scritture presentate da parte della magnifica città di Brescia nell'affare delle monache di S. Giulia. Polizza dei beni crediti e aggravii del monasterio delle monache di Santa Giulia della Congregazione cassinese posti nella città e territorio di Brescia, f. 35r vengono annoverati «il monastero con la Chiesa in questa città e alcune stanze a monte, parte a detta chiesa per uso del reverendo padre confessore. Altre casette con una chiesa intitolata a Santo Remigio quale minacciano rovina in contrada Santa Giulia nelle quali habita il reverendo cappellano e le serve del monastero, a quali confinano a monte e sera viale, a mattina e mezzo di strada e parte li reverendi padri Gesuati de quali non cava frutto alcuno».

²⁴ ASVe, Giurisdizioni, busta 256, Polizza delli beni, f. 38v: «si cava non sempre ma qualche anno d'affitto di case delle sudette in contrada di Santa Giulia lire venti planete». Tra le rendite dei livelli annuali del monastero comparivano Achille e Cesare fratelli Pontoglio, lire 12, soldi 10. Sono gli stessi segnalati anche in ASDBs, *Estimo del clero*, b. 1, unità 2, San Zeno; tra i livelli della chiesa nel 1643, si registra: «dalli signori Achille e fratelli Pontoglii di livello perpetuo fondato sopra una sua casa in contrada di Santa Giulia, alla quale sono coherentie a monte li reverendi Gesuati, a mezzodì alcune case delle monache di Santa

Se l'*hospitale pauperum et infirmorum* aveva dato per secoli accoglienza e ospitalità ai bisognosi, non si deve trascurare il fatto che il monastero stesso, aprendo a sua volta la *speciaria* (o farmacia) e l'infermeria monastica, proseguì l'erogazione delle cure sia alle religiose ivi ricoverate, sia al personale di servizio più stretto; la badessa e la celleraria erano le due figure che si occupavano di coordinare l'assistenza ai malati e di garantire il rifornimento dei medicinali²⁵; ciò prevedeva anche la presenza di un fisiatra, preferibilmente un parente delle religiose nel rispetto della clausura, che veniva accompagnato da consorelle nell'infermeria e qui assistito da monache infermiere nel momento della visita. Quando il cenobio fu riformato, aumentò in modo considerevole il numero delle professe e, di conseguenza, fu necessario garantire loro cura e assistenza, comportando un ampliamento edilizio degli ambienti religiosi, oltre alla predisposizione di nuove stanze per la farmacia e l'infermeria, la dispensa della stessa, cucina e refettorio, stanze per i collaboratori, servizi igienici e locali ausiliari di supporto²⁶.

Non è un caso che questa ala del cenobio dedicata alla cura fosse in continuità con gli ambienti dell'ex ospedale, lungo la via Santa Giulia, a pochi metri di distanza dalle "cassette" dell'ex *hospitale pauperum et infirmorum*, da cui proveniva il personale ausiliario. Cosicché nella fascia perimetrale sud-ovest del cenobio si accedeva nel cuore dell'area della cura, comprendente la farmacia e l'infermeria cenobitica, tutti ambienti contigui; infatti, partendo dalla *speciaria* o farmacia si incontravano una scala di collegamento all'infermeria, quindi la dispensa, poi il refettorio dell'infermeria, la cucina, le tre stanze per gli inservienti e i servizi igienici; in comune con gli ambienti utilizzati dalle monache vi era l'aula inferiore della chiesa di Santa Maria in Solario con funzione di *canevetto* (una sorta di cantina-dispensa)²⁷.

Giulia, a sera alcune case degli eredi del fu Bernardino Leni, a mattina la chiesa delle dette monache, soldi 3, planete 60».

²⁵ Per un utile confronto si veda anche G. VITOLO, *Tre personaggi in cerca d'autore. Infermerie monastiche e dinamiche sociali a Napoli tra X e XIV secolo*, in *Il tarlo dello storico. Studi di allievi e amici di Gabriella Piccinni*, a cura di R. Mucciarelli, M. Pellegrini, Napoli 2021 (Nuovi saggi, 63), pp. 95-107.

²⁶ Per la ricostruzione dell'uso degli ambienti del monastero nel secolo XVII sia al piano terra che a quello superiore si veda G.P. BELOTTI, *Le vicende del monastero dal XVII secolo alla soppressione napoleonica*, in *San Salvatore-Santa Giulia: storia di un monastero femminile dalla fondazione longobarda alla destinazione museale*, a cura di G.P. Belotti, Brescia 2001, pp. 294-295.

²⁷ Per una completa ricostruzione dell'uso degli ambienti del monastero fino al XVII secolo, piano terreno e superiore, si vedano G. ARCHETTI, *Vita e ambienti del monastero*

Questo luogo della cura era più ampio e meglio organizzato rispetto all'*hospitale pauperum et infirmorum*, dal momento che al piano superiore si trovavano le camere dell'infermeria e l'infermeria vera e propria, per ospitare la lunga degenza delle decane malate o inferme, alla cui supervisione vigilava la badessa. Questa situazione non sempre fu garantita egualmente in tutti i chiostri; durante una visita compiuta presso il monastero benedettino di San Paolo d'Argon nella provincia di Bergamo (il 22 ottobre 1605) si viene a conoscenza che l'abate non faceva somministrare agli infermi quanto prescritto dal medico, anzi alcune volte ne stracciò le ricette, sostituendosi arbitrariamente nella somministrazione dei medicinali e modificando le prescrizioni, tanto che i monaci disorientati e non ancora del tutto guariti, preferivano sospendere la cura, se prima non avessero potuto convenire con il medico²⁸. Le lamentele riguardavano la gestione dell'abate, che interrompeva la purga o la somministrazione di sciroppi, o addirittura non si trovavano servi che portassero il pasto ai degenti. Le assidue visite dei monaci benedettini del monastero di Santa Eufemia alle monache giuliane, al contrario, non presentano situazioni incresciose, e confermano come la badessa e la monaca infermiera dovessero occuparsi dell'assistenza alle malate con carità cristiana e solerzia, scegliendo rimedi tratti dalle piante officinali, che si trovavano negli orti condivisi con le proprietà del monastero e dell'ospedale, da cui si attingevano radici, semi, foglie, frutti e bacche²⁹, per lo più di piante o arbusti molto diffusi, quali rosmarino, salvia, menta, basilico, anice, iris, melissa, lavanda, valeriana, liquirizia e aloe, queste debitamente essiccate e conservate diventavano la base per infusi, decotti o sciroppi, mentre per l'uso esterno erano preferibili oli essenziali, lozioni, pomate o unguenti.

La medicina monastica basava le cure e la speranza della guarigione sull'azione dei preparati erboristici dell'orto dei "semplici", abbinate a diete che tenessero conto dei principi degli umori e dell'esercizio fisico, mentre

dopo il Mille, in *San Salvatore - Santa Giulia a Brescia*, pp. 109-132; G.P. BELOTTI, *Le vicende del monastero dal XVII secolo alla soppressione napoleonica*, *Ibidem*, pp. 294-295.

²⁸ Padova, Archivio di Stato, Bergamo-Brescia, Corporazioni soppresse, monasteri padovani, Santa Giustina, Monasteri area veneta, n. 431, f. 11r.

²⁹ L'assistenza in infermeria fra il XIV e il XV secolo nella generalità dei casi era abbastanza semplice e limitata ad alcune pratiche quali il controllo della temperatura mediante osservazione, la somministrazione di decotti con erbe aromatiche dell'orto dell'ospedale raccolte ed essiccate appositamente per calmare la tosse o i dolori reumatici, unguenti o preparati a base vegetale direttamente stesi sulle ferite o sulle zone doloranti, a ciò si potevano aggiungere fasciature, impacchi e compressioni.

per patologie più gravi si poteva ricorrere a un trattamento “chirurgico”, che contemplava salassi, amputazioni o manipolazioni; dunque la monaca infermiera, che svolgeva queste funzioni, a metà fra un medico, un farmacologo e un farmacista, era in grado di eseguire diagnosi, preparare le medicine e somministrarle alle consorelle malate³⁰; va ricordato tuttavia che almeno una volta all’anno lo *speciario* (o farmacista) aveva accesso al cenobio giuliano e poteva rifornire la *speciaria* (o farmacia) del monastero con “intrugli e droghe”, ossia preparati galenici, oppure modificare o ricalibrare la composizione dei medicinali per migliorarne l’efficacia; solo in casi particolari la badessa ne chiedeva l’ammissione in clausura, anche più di una volta all’anno con deroga apposita, a seconda dei bisogni e come indizio di una specializzazione sempre maggiore delle terapie³¹.

³⁰ Sull’infermeria monastica e le cure, cfr. G. ARCHETTI, *Infirmus fui et visitastis me. Percorsi, modelli e spazi dell’assistenza medievale*, «Annali di storia dell’educazione e delle istituzioni educative», 31 (2024), pp. 9-47; sul ruolo dello speciale e della farmacia ospedaliera, J. HENDERSON, *L’ospedale rinascimentale. La cura del corpo e dell’anima*, Bologna 2016, pp. 365-378. Lo speciale preparava nella “cucina”, l’ambiente retrostante la speciaria, i medicinali, gli sciroppi o gli unguenti. Lo speciale, che prestava servizio anche nell’ospedale, poteva svolgere anche i compiti dell’infirmario (o infermiere); aveva la responsabilità di preparare i medicinali prescritti per la cura dei malati, poteva aiutare a decidere come nutrire i pazienti. Nel caso degli ospedali di Firenze nel XIV secolo, potevano avvalersi anche di speciali a contratto, come in Santa Maria Nuova, che ne pagava due per la fornitura di medicinali e farmaci, candele, cera, alimenti dolci, zucchero bianco, *penidi* (dolcetti a base di zucchero) e frutta candita. I nuovi ospedali furono concepiti già con una farmacia e uno speciale interni, tanto che dal 1409 il San Matteo emise un ingente ordine di erbe medicinali e farmaci composti.

³¹ ASDBs, Parrocchia della cattedrale, F-5, Vicariato generale, Santa Giulia, fasc. 5, Santa Giulia, varie. Anno 1656 (è indicato genericamente l’anno sul verso del documento, ma non la data specifica di questa supplica della priora di Santa Giulia). «L’introduzione in monastero alli giorni passati seguita dalla priora del speciario che serve di medicinali la spetiaria del monisterio con l’intrugli di droghe massime per fine di raveder, dispensar et reformar le compositioni medicinali (l’ingresso necessario almeno per una volta all’anno) et tratta una cosa tanto necessaria solita et palese et non senza supposta licenza, come dalla lista di quelli che possono intrare risulta che non ha meritato, né potuto dare ordine a chi che sia nell’affetto all’interessi nostri di mettere tanta zizania et evitare per mover li suppositi direttori a risoluzioni tanto vigorose come l’effetto ha dimostrato [...] solo per brevità di tempo in spetiaria nell’esercizio d’ufficio suo et con più curiosità visitata la chiesa interna delle santissime e devotissime reliquie del monastero». Anche se l’arco cronologico coincide con quanto evidenziato per la speciaria interna all’ospedale Maggiore di Brescia, non è certo che si tratti dello specialista assunto da quell’ospedale che si recasse nella speciaria del monastero giuliano, anche se verosimile. ASDBs, Parrocchia della cattedrale, F-5, Vicariato generale, Santa Giulia, fasc. 5, Santa Giulia, varie dal 1538 in poi, fasc. 6, solo quattro anni dopo (1660), il procuratore delle monache, il conte Cesare Martinengo chiedeva di compilare un libro spe-

Che la medicina stesse evolvendo ne è prova il fatto che una settantina di anni dopo la costruzione dell'ospedale Maggiore era segnalata una *speciaria* al suo interno, la più antica e pubblica edificata in città³², la cui istituzione centralizzata rispondeva alla triplice finalità di risparmiare, distribuire e vendere medicinali³³. La decisione di avviare l'attività fu presa per il fatto, che in ragione del consumo di medicinali, apparve opportuno aprirne una al suo interno, dato che «gli utili degli speciali che sono ingordi sarebbero restati a beneficio maggiore del Pio Luogo». Il Consiglio generale deliberò pertanto che all'interno delle mura dell'*hospitale* Maggiore vi fosse una *speciaria*, per la cui realizzazione fu investito un capitale pari a 1.000 lire *planete*, aumentate con il trascorrere di un biennio e la valutazione positiva delle rendite con ulteriori 2.000 lire *planete* (delibera del 24 febbraio 1526) per soccorrere meglio gli altri luoghi pii, quali la Casa di Dio, l'*hospital* della *Mercantia* e altre persone miserabili della città³⁴. Vi sono evidenze, a poste-

cifico per ogni voce di entrata e di uscita; ancora una volta compare in un elenco non datato la voce relativa alla spetiaria: «spesa spetiariae 1.574 lire», rispetto alla voce della celeraria 8.737 lire. La spesa più onerosa era comunque quella relativa alla celeraria, cui seguivano quelle relative ai salumi 2.699 lire e all'olio 1.895 lire.

³² BQBs, ms. O.VI.31, Annali dell'Ospedale Maggiore di Brescia scritti da un confratello dell'Ospitale nel 1658, ff. 14v-16r, la speciaria interna all'ospedale velocizzava la somministrazione dei preparati, riduceva i costi, aumentava i prodotti disponibili e consentiva una regolare distribuzione dei medicinali in tutto l'ospedale Maggiore e in quelle numerose istituzioni caritative esistenti, ma troppo povere per poter realizzare e talvolta somministrare composti galenici.

³³ BQBs, ms. O.VI.31, Annali dell'Ospedale Maggiore di Brescia, f. 58r il ruolo del Consiglio generale, supportato dalla proposta dei confratelli fu determinante nella scelta di avviare una farmacia interna all'ospedale. Infatti, la gestione dell'ospedale dipendeva dal Consiglio generale, di cui facevano parte 200 confratelli. Le incombenze dei primi sei eletti con il nome di "presidenti" sono, oltre che di far fruttare tutti i possedimenti dell'ospedale e di vendere di comune accordo con i confratelli, di scegliere tramite elezione annuale con voto segreto gli ufficiali incaricati di incontrarsi una volta alla settimana per valutare l'operato e fare visita all'infermeria (compito che spettava a turno anche solo a uno dei presenti).

³⁴ BQBs, ms. O.VI.31, Annali dell'Ospedale Maggiore di Brescia, f. 16r, ancora una volta veniva elogiata l'iniziativa caritatevole assunta dai confratelli e l'ampliamento dell'offerta ad una comunità più vasta, secondo un atteggiamento benevolo e di collaborazione, che risultava vantaggioso anche per l'ospedale Maggiore, poiché alleviava la pressione che poteva gravare su di esso, soprattutto in tempi ricorrenti di "aria infetta" e quindi di pestilenza o di ripetute guerre. A tal proposito si considerino i provvedimenti intrapresi dalle autorità pubbliche per alleviare la pressione fiscale sui farmaci mediante la contribuzione forzata delle milizie, f. 64r: «la carità che non ha pari nei cuori delli confratri, et che sì come si è sempre estesa al sollievo di tutti li Pii Luoghi di questa città, così ha voluto sempre avallorare in ogni atto di pietà anco verso gli esseri s'è compartita senza alcun obbligo immagi-



Brescia, veduta aerea del complesso di Santa Giulia.

riori, della ubicazione della farmacia in una delle botteghe contigue a est con la piazza di San Luca, in quella d'angolo era stata aperta la "spisaria" o farmacia, che serviva l'ospedale di San Luca, ma forse anche quello monastico³⁵.

Grazie a questi rifornimenti e collegamenti con enti diversi, proseguì il ruolo di cura anche dopo la soppressione del monastero nel 1798, quando nel 1848 gli edifici dell'ex monastero furono adibiti a caserma, e in essa istituito un ospedale militare, diretto dal dottore Bortolo Guala, con 1.200 letti, poco più che brandine da campo, per accogliere i soldati feriti e bisognosi di intervento. Questo ospedale, che occupava gli ambienti dell'antica infermeria cenobitica, nel 1860 necessitarono di adattamenti e vennero pagate al capo mastro Maffeo Forloni due giornate per lavori straordinari di manutenzione³⁶. Un destino analogo era toccato pure alla chiesa di Sant'Eufemia, quando il comune, su richiesta dell'Intendenza militare, a luglio e agosto del 1866 mise a disposizione la chiesa di Sant'Eufemia per allog-

nabile, anzi contro le regole et contro l'uso delle altre città, con discapito immortale delle rendite dell'hospitale alla curation delle milite che sono altrove sostenute dalle camere della Serenissima Repubblica. Questa è pura et mera et dispendiosissima carità». Per ovviare ad un'emorragia di denaro tanto cospicua Nicolò Contarini, procuratore del Castello, il 19 agosto 1623 ordinò che ai soldati residenti nel Castello fosse trattenuta dalle loro paghe una gazzetta al mese e che di queste fossero corrisposte ogni mese 30 lire all'ospedale Maggiore per l'acquisto dei medicinali.

³⁵ ASBs, Ospedale Maggiore, mazzo X, fald. 169, Capitoli dell'estimo della città, Clero e territorio di Brescia: deliberati e comandati dall'eccellentissimo Senato, 1648 Brescia. Nella pagina non numerata, che riporta l'estimo dell'ospedale Maggiore, al punto 3 si dice: «quattro alte case et botteghe contigue à matina la piazza di San Lucca, et quella detta cantone se fa spisaria, à monte strada, à sera il porton dell'hospedale, à mezzo di l'hospitale, se cava de affitto 425 lire». Nello stesso documento è interessante la disposizione degli ambienti, per un parallelo con il modello dell'ospedale giuliano: «una casetta contigua alla chiesa di Santo Lucca, con fondo, li confina à sera la piazza di Santo Lucca, à mezzo di la chiesa suddetta, à monte et à matina le raggion dell'hospitale, serve per habitacione per il solicitador»; nella pagina seguente compare anche il monastero giuliano, dato che «le reverende monache di Santa Giulia di Brescia pagano de livello ogni anno 4 lire sopra il capitale di lire ottanta», così pure «la scola di Santo Pietro martire delli Orci Novi paga de livello 3 lire *planete* al anno capitale lire settanta».

³⁶ ASBs, Archivio storico civico, Ufficio tecnico, dal 1860 al 1866, faldone 10, anno 1860, f. 11r: «ospitale divisionario il 19 e 20 gennaio 1860 due giornate di lavoro come muratore e manovale 4,80 lire. Forloni Maffeo capo mastro a Santa Giulia; 28 febbraio 1860 caserma Santa Giulia commissionate 8 lastre con piombo per 2,40 lire, rimesse 16 lastre per un totale di 5,60 lire. Nella caserma di Santa Giulia era allocata la cavalleria di Novara per cui vennero fatte delle ristrutturazioni spendendo per malta, gesso, ghiaia e chiodi 73,51 lire il 19 marzo 1860». Ormai nel 1865 anche l'ospedale di San Luca era detto "vecchio" ed era occupato dall'ospedale militare della caserma della guardia nazionale.

giare soldati dimessi dagli ospedali, in una specie di ricovero di lunga degenza temporaneo con 150 pagliericci³⁷. Allo stesso modo nel mese di giugno dello stesso anno anche la chiesa di San Luca fu fatta sgomberare dal vescovo Girolamo Verzieri e consegnata al comune per allestire egualmente un ospedale militare provvisorio³⁸.

³⁷ ASBs, Archivio storico civico, Ufficio tecnico, b. 33, caserme erariali. «Questo municipio dietro richiesta della locale Intendenza militare della divisione consegnava a codesto comando fino dai primi di luglio ultimo scorso la chiesa di Sant'Eufemia per alloggiarvi soldati isolati ed altri ancora che dimettevansi dagli ispedali e ha allestito all'uopo 150 pagliericci richiesti dall'Intendenza». La chiesa è rimasta a disposizione del comando fino al giorno 4 agosto.

³⁸ ASBs, Archivio storico civico, Ufficio tecnico, b. 33, caserme erariali. Il 22 giugno 1866 il vescovo Girolamo Verzeri faceva sapere che la chiesa di San Luca di sua proprietà e richiesta dal Comune era stata sgomberata e al 1866 era libera da ogni oggetto appartenente al culto e consegnata. In un secondo documento si dice che la chiesa di San Luca, in relazione alla richiesta di giugno del Municipio di Brescia, viene temporaneamente ceduta per uso di ospedale militare. Il documento è datato giugno 1866 e segue la descrizione dettagliata di tutti gli ambienti.

ANNA BRICHETTI, ANDREA LUI
REDAZIONE DI BRIXIA SACRA

Noviter fundata.
La cappella di San Bernardino ad Asola
Diritto e devozione al tempo
del vescovo Domenico de Dominicis

I documenti quattrocenteschi a cui è dedicato il presente contributo hanno per oggetto la gestione e il riordino di benefici ecclesiastici. Si tratta di atti di ordinaria amministrazione per la vita di una diocesi e, almeno ad un primo sguardo, non sembrano presentare motivi di speciale interesse. In realtà, un esame più approfondito non manca di rivelare spunti degni di nota. Essi ci introducono nella realtà quotidiana della curia vescovile di Brescia, evocando un episodio in cui si confrontano le aspirazioni delle comunità locali e la legislazione diocesana. In questi documenti si coglie inoltre, per quanto sommersa, l'eco del tentativo riformatore intrapreso da Domenico de Dominicis, uno dei vescovi più rappresentativi del XV secolo. Né va trascurata la loro importanza per precisare taluni aspetti della storia di un edificio di pregevole architettura tardo gotica, ancora parzialmente esistente.

Gli atti, dei quali viene qui fornito il regesto, sono stati tramandati per vie diverse grazie a trascrizioni posteriori. Il documento redatto nel 1468 è stato copiato, verosimilmente nel Seicento, in un registro della cancelleria episcopale bresciana che raccoglie – suddivisi in base alle parrocchie di pertinenza – disposizioni sui giuspatronati relativi a vari benefici. Una modalità di trasmissione testuale che non desta particolari sorprese. È infatti interesse della curia diocesana, quantomeno per esigenze di ordine pratico, disporre di una raccolta dei documenti su cui si fondano tali diritti, destinati ad entrare in gioco ogni qual volta è necessario procedere a nuove nomine. Più accidentate e in certo modo fortuite le circostanze che hanno permesso la conservazione del secondo atto, rogato nel 1470. Esso è incluso in una compilazione predisposta dal notaio Giovanni Tommaso Turco su incarico dei reggenti del comune di Asola. Come indica la *Tabula* premessa dall'estensore, la silloge comprende «instrumentorum investiturarum, litterarum ducalium et aliorum iurium magnifice comunitatis Asu-

* Per la cortese collaborazione prestata ringraziamo: Guido Baguzzi, Dario Bellini, Lara Lorenzini, Chiara Marastoni.

le»¹. In massima parte, ma non esclusivamente, il codice contiene investiture concernenti possessioni dell'abbazia di San Tommaso di Acquaneгра sul Chiese e copre un arco temporale che va dal XV secolo alla prima metà del secolo seguente². Successivamente, sino ai primi anni del XVIII secolo, sono state aggiunte al nucleo originario trascrizioni di altri atti dal contenuto affine.

Tra i documenti raccolti dal notaio Turco vi è un esteso fascicolo, apparentemente del tutto fuori contesto, rubricato sotto la dicitura "Processus pro ecclesia et beneficio Sancti Herasmi"³. Si tratta degli atti di una controversia apertasi il 22 marzo 1522 a Brescia. Qui, sotto il portico della chiesa di San Martino annessa al palazzo episcopale, compaiono davanti all'arcivescovo di Naxos Filippo de Vecchi⁴, luogotenente e vicario generale del vescovo Paolo Zane e ai testimoni Bernardino Venturini e Franchino Mangiavini, l'arciprete di Asola Giulio Mangiavini e il sindaco Recuperato figlio di Pasino de Galinatiis. La disputa riguarda l'attribuzione del beneficio di Sant'Erasmo, vacante per la morte del rettore Giacomo de Guerinis⁵. Nel corso delle varie fasi del processo, che non interessa qui rievocare nel dettaglio, vengono esibiti i documenti sui quali si fonda la pretesa della comunità e dell'arciprete di scegliere e presentare al vescovo il candidato alla rettoria⁶, e fra essi è appunto ricompreso anche il nostro atto. Si deve dunque al complesso e contestato *iter* di nomina del 1522, e al desiderio della co-

¹ Archivio Comunale di Asola (= ACA), Archivio storico, sezioni registri, registro 39, f. 3r (nuova numerazione) è riportato l'indice degli atti trascritti, cui è premessa la tavola riassuntiva del contenuto del codice; al f. 1r è presente l'indicazione, verosimilmente di mano settecentesca, «Chiese e Seriola d'Aquanegra».

² Nella *Tabula* il Turco afferma di aver compilato la raccolta su mandato dei sindaci Girolamo Tiraboschi e Santino Datis e degli altri ufficiali del comune. Lo storico Lodovico Mangini li ricorda entrambi tra i magistrati pubblici nell'anno 1546. 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. 98.

³ Il processo relativo a Sant'Erasmo occupa i ff. 64v-78v del registro.

⁴ Filippo de Vecchi (*de Vegiis*) è arcivescovo di Naxos dal 19 settembre 1519 al 1523, cfr. D.M. CHENEY, *The Hierarchy of the Catholic Church, Current and historical information about its bishops and dioceses*, <https://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bvegis.html> (consultato il 28/09/24). Il Faino lo ricorda vicario generale della diocesi di Brescia nel 1519; B. FAINO, *Coelum Sanctae Brixianae Ecclesiae*, a cura di E. Ferraglio, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XIII, 1-2 (2008), p. 167.

⁵ Nei documenti si riscontra a una certa oscillazione nella grafia del cognome, talora indicato con Guerini, altre volte reso in Guarini.

⁶ ACA, Archivio storico, sezione registri, reg. 39, f. 64v.



Fig. 1. Asola, Teatro sociale, ex cappella di San Bernardino da Siena.



Fig. 2, Asola, Teatro sociale, ex cappella di San Bernardino da Siena, particolare del fregio.

munità di Asola di preservarne la memoria, la trasmissione di una disposizione non altrimenti conosciuta. È da notare, infine, che l'aver dato spazio in una simile raccolta a questo procedimento, lascia intendere l'importanza riconosciuta dagli amministratori asolani ai diritti vantati dalla comunità sui benefici ecclesiastici.

REGESTO

Assegnazione di beneficio ecclesiastico. Brescia, 16 settembre 1468

Brescia, Archivio storico diocesano, fondo Curia vescovile, registri di cancelleria, reg. 5, Registrum iurium patronalium, ff. 79r-80r: «Pro Ecclesia Sancti Erasmi iura patronalium reverendissimi archipresbiteri et comunitatis Asulae».

Presso il palazzo episcopale di Brescia, nel giorno 16 settembre 1468, il reverendissimo Pietro Frigerio, arcivescovo di Corfù e luogotenente del vescovo di Brescia Domenico de Dominicis, conferisce la cappella di San Bernardino, situata nella chiesa di Sant'Erasmo ad Asola, al presbitero Giacomo Guarini della diocesi di Cremona, già rettore e beneficiario della chiesa stessa. La nomina avviene alla presenza del sindaco di Asola, Daniele Daina, in rappresentanza della comunità e dei patroni della cappella, che hanno il diritto di nomina del sacerdote. Considerate le qualità e la competenza del presbitero Guarini, la cappella di San Bernardino, vacante per la morte del precedente rettore, viene a lui conferita con tutti i diritti e benefici annessi, spirituali e temporali. A tale scopo, Giacomo Guarini viene investito ufficialmente tramite l'imposizione dell'anello episcopale. L'atto autorizza il Guarini a unire i frutti e redditi dei due benefici in ragione della loro esiguità, dispensandolo dalle restrizioni stabilite dalle costituzioni sinodali della Curia bresciana. Per garantire il possesso effettivo della cappella, si incaricano tutti i canonici e chierici della diocesi di Brescia a sostenere e difendere Giacomo Guarini o un suo procuratore, anche contro eventuali detentori illegittimi, ricorrendo, se necessario, alla censura ecclesiastica. Il documento, sottoscritto dal notaio della Curia bresciana Stefanino de Lorinis e sigillato con il sigillo episcopale, è redatto alla presenza dei testimoni Giovanni Giusti e Giacomo Castelli, canonico e dottore in diritto.

Unione di benefici. Brescia, 13 febbraio 1470

Archivio Comunale di Asola, Archivio storico, sezione registri, reg. 39, ff. 73v-75r: «Processus pro ecclesia et beneficio Sancti Herasmi».

Nella camera privata del palazzo episcopale di Brescia, si svolge un procedimento relativo alla gestione della chiesa di Sant'Erasmo di Asola, diocesi di Brescia. Alla presenza dei sacerdoti bresciani Antonio de Calcagnis e Pietro Ravani da Ghedi e del notaio Antonio Ranzini da Chiari, testimoni, Pietro Frigerio, dottore in teologia, arcivescovo di Corfù, luogotenente del vescovo di Brescia Domenico de Dominicis, autorizza il sacerdote Giacomo Guarini, rettore della chiesa di

Sant'Erasmo di Asola, a unire e incorporare alla chiesa di Sant'Erasmo le cappelle di San Bernardino, Santa Maria e Sant'Antonio per aumentarne i redditi e i benefici. Questa unione è giustificata dalla scarsa rendita della chiesa di Sant'Erasmo, insufficiente per il sostentamento del rettore. La fusione permette a lui e ai suoi successori di percepire i redditi delle cappelle per garantirsi da vivere e stipendiare un secondo sacerdote per le messe e gli uffici divini. I patroni e la comunità di Asola, rappresentati dal sindaco Iacopo Filippo Ravani e dall'arciprete Francesco Cattaneo, acconsentono a tale unione, mantenendo tuttavia il diritto perpetuo di patronato e la scelta del futuro rettore. L'arcivescovo Frigerio concede al Guarini la libertà di prendere possesso dei beni annessi, con l'obbligo di stipendiare un sacerdote collaboratore per il culto divino. In segno di subordinazione giurisdizionale, la chiesa di Sant'Erasmo versa annualmente al vescovo di Brescia un censo in due libbre. L'atto, rogato da Stefanino de Lorinis, è stato autenticato dal notaio Cipriano Savallo e confermato dal vescovo Paolo Zane in occasione della sua inclusione tra i documenti probatori esibiti nel corso della controversia risalente al 1522.

Benefici ecclesiastici e legislazione sinodale tra Asola e Brescia

Quale il contesto ecclesiale e giuridico in cui sono stati prodotti i documenti? In via preliminare è opportuna qualche annotazione sui personaggi menzionati, a partire dalle figure episcopali. Il protagonista è Pietro Frigerio, dottore in teologia e ausiliare (*locumtenens*) del vescovo di Brescia Domenico de Dominicis. Appartenente all'ordine domenicano, il Frigerio viene eletto arcivescovo di Corfù nel 1459 e muore nel 1481, il Faino lo ricorda vicario generale nel 1467⁷. Il suo coinvolgimento nell'attività di curia e nel governo diocesano ha avuto verosimilmente carattere non occasionale, se non altro per le ricorrenti e prolungate assenze del de Dominicis. Il vescovo, infatti, soggiorna spesso a Roma, oltre a svolgere su incarico dei pontefici o dell'imperatore delicate missioni diplomatiche in tutta Europa. Teologo, predicatore e canonista stimato, Domenico de Dominicis (1416-1478) è una personalità eminente nell'episcopato quattrocentesco. Anche a Brescia, sede a cui viene promosso nel 1464 dopo essere stato vescovo di Torcello, lascia il segno della sua vigorosa personalità, per quanto il suo ministero sia condizionato da una residenza discontinua. Particolare importanza ha il si-

⁷ *Le cronache bresciane inedite dei secoli XV-XVI*, trascritte e annotate da P. Guerrini, Brescia 1922 (ora in P. GUERRINI, *Fonti per la storia bresciana*, VIII, 1, Brescia 1985), p. 234; FAINO, *Coelum*, p. 166; CHENEY, *The Hierarchy*, cit.

nodo celebrato il 15 aprile 1467 nel quale promulga una serie di costituzioni finalizzate a contrastare i ricorrenti abusi nella disciplina clericale, nelle celebrazioni liturgiche e nella gestione dei beni ecclesiastici⁸.

Nel documento del 16 settembre 1468 la comunità di Asola è rappresentata dal sindaco Daniele Daina. Si tratta di un personaggio molto attivo nelle magistrature locali e probabilmente dotato di una certa esperienza in questioni legate alla politica ecclesiastica. A lui e a Ladislao Datis viene infatti affidato nel 1478 l'incarico di recarsi a Venezia, per ottenere che il giuspatronato sulla pieve sia conservato nelle mani della comunità⁹. Nel secondo atto, risalente al 13 febbraio 1470, il sindaco è invece Iacopo Filippo Ravani, il cui *cursus honorum* è simile a quello del Daina. Anch'egli è più volte eletto tra i membri del governo municipale e designato oratore della comunità a Venezia¹⁰.

Entrambe le fonti ricordano il presbitero cremonese Giacomo Guarini (o Guerini) di Castelponzone. Nel 1468, quando viene indicato come rettore, riceve l'investitura della cappellania di San Bernardino, vacante per la morte del sacerdote Bertolino Solazzi. Anche quest'ultimo è originario del territorio di Cremona e, a quanto sembra, nel 1460 era stato investito del beneficio di Sant'Erasmo¹¹. Si può dunque ipotizzare che nel frattempo avesse rinunciato alla rettoria, conservando solo la cappellania di San Bernardino. Nel documento del 1470, nel quale si attua l'unione di varie cappellanie al beneficio principale, è ricordato anche l'arciprete della pieve di Santa Maria di Asola, Francesco Cattaneo¹². La sua presenza e il consenso

⁸ Testo delle costituzioni in GUERRINI, *Le cronache bresciane*, pp. 192-200. Sul vescovo de Dominicis: A. FAPPANI, F. TROVATI, *I vescovi di Brescia*, Brescia 1982, pp. 135-138; A. SCARPETTA, *Preriforma cattolica a Brescia*, in *Storie bresciane di Federico Odorici*, Addizioni a cura di F. Molinari, XIII, Brescia 1985, pp. 96-98; C. DI PIETRO, *Domenico de' Domenichi vescovo riformatore (1416-1478)*, Roma 2010; G. ARCHETTI, *Una riforma a metà. L'impegno per il rinnovamento della Chiesa del vescovo Domenico de Dominicis*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XVI, 1-2 (2011), pp. 459-472.

⁹ L. MANGINI, *Dell'Historie di Asola fortezza posta tra gli confini del ducato di Mantova, Brescia e Cremona*, a cura di A. Pellizza, I, Mantova 1999, pp. 297, 302. Il Daina sarà ucciso nel 1483 durante l'assedio di Asola condotto dalle truppe del duca di Calabria nel corso della guerra di Ferrara.

¹⁰ MANGINI, *Dell'Historie di Asola*, I, p. 280. Nel 1454 il Ravani e Anzolin Datis sono a Venezia per ottenere benefici fiscali e giurisdizionali. A seguito della loro missione il 18 luglio 1454 viene promulgata a favore della comunità una ducale dal doge Francesco Foscari.

¹¹ MANGINI, *Dell'Historie di Asola*, I, p. 287.

¹² Il Cattaneo è arciprete dal 1436 al 1477, cfr. A. BESUTTI, *I prelati arcipreti di Asola*, Asola 1952, pp. 18-19; E. CONTESSA, M. MONTEVERDI, *I privilegi della Chiesa di Asola*, Asola 1999, p. 28 (con un sintetico riferimento al documento del 1470 oggetto del presente articolo).

da lui prestato alla decisione del Frigerio suggeriscono per quest'epoca la subordinazione del rettore all'arciprete. Se pur l'atto afferma, forse con una qualche enfasi, che la chiesa di Sant'Erasmo «magna populi ipsius terre de Asula veneratione habetur»¹³, viene comunque precisato che la sua titolarità non comporta l'onere della cura delle anime. È dunque pacifico che la guida pastorale dei fedeli asolani spetta al capitolo pievano e all'arciprete¹⁴.

In calce alla disposizione del 1468 compaiono, nel ruolo di testimoni, due giuristi: il dottore *in utroque* Giacomo Castelli e Giovanni Giusti, studente di diritto canonico e membro del capitolo della cattedrale. Il Giusti, nipote del vescovo de Dominicis, è anche protonotario e vicedomino; nel 1472 viene designato vicario generale della diocesi, dove gode di vari benefici affidatigli in commendata¹⁵. Gli storici lo hanno giudicato severamente come uomo ambizioso e intrigante, non all'altezza della fiducia accordatagli. Alla morte dello zio, in onore del quale fa erigere il pregevole mausoleo ancora oggi in Duomo vecchio¹⁶, tenta senza fortuna di succedergli nell'episcopato. Sfumata l'elezione, dal 1487 al 1504 sarà arciprete commendatario proprio di Asola, ottenendo nel 1491 anche la piccola diocesi dalmata di Ossero¹⁷.

L'intervento del Frigerio è condizionato, come spesso accade in quest'epoca, dalla sussistenza di giuspatronati. Riconosciuto dall'ordinamento canonico coevo a chi costituisce o incrementa la dotazione patrimoniale di una chiesa, di una cappella o di un altare, questo diritto conferisce la prero-

¹³ ACA, Archivio storico, sezione registri, reg. 39, f. 73v.

¹⁴ La rettoria di Sant'Erasmo non è menzionata nel catalogo dei benefici bresciani del 1410. Si può ipotizzare, magari in ragione della dotazione limitata, che sia da annoverare tra i «novem beneficia clericalia» ricordati genericamente come annessi alla pieve. P. GUERRINI, *Per la storia dell'organizzazione ecclesiastica della diocesi di Brescia nel Medioevo*, «Brixia Sacra», XV, 5 (1924), p. 133.

¹⁵ FAINO, *Coelum*, p. 142; Giovanni Giusti aveva ricevuto il beneficio della parrocchia e quello di San Raffaele a Gerolanuova, P. GUERRINI, *Gerolanuova, il priorato cluniacense, la parrocchia e il comune*, «Brixia Sacra», IV, 2(1913), pp. 63-64. Il 10 dicembre 1477 il Giusti è indicato come rappresentante del capitolo della cattedrale in un lodo arbitrale pronunciato dal vescovo de Dominicis a proposito del beneficio della chiesa di San Giorgio di Ovanengo, cfr. *Le pergamene dell'Archivio Capitolare. Catalogazione e registi*, a cura di M. Franchi, Brescia 2001, pp. 117-118, n. 166.

¹⁶ L'epigrafe funebre posta al di sotto del sepolcro celebra in temini altisonanti la vastità del sapere e gli incarichi sostenuti dal vescovo presso la Santa Sede e le corti principesche. G. CAVALLERI, *Le epigrafi del Duomo di Brescia*, a cura di G. Archetti, Brescia 2017 (Quaderni di Brixia sacra, 8), pp. 53-55.

¹⁷ BESUTTI, *I prelati arcipreti*, pp. 20-21; FAPPANI, TROVATI, *I vescovi di Brescia*, p. 138; CHENEY, *The Hierarchy* <https://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bgiusto.html>, cit.

gativa di indicare il candidato a occupare l'ufficio corrispondente. La figura del patrono può essere ricoperta da un singolo, da una famiglia o anche da una collettività. Inoltre, lo *ius presentationis* è frazionabile tra più soggetti e ne è ammessa la trasmissione *mortis causa* o mediante donazione. In Sant'Erasmo il quadro è piuttosto composito: vi sono benefici di patronato comunale – la rettoria della chiesa e la cappellania di San Bernardino – e benefici di patronato familiare. La famiglia Fantini è titolare della cappellania di Sant'Antonio, istituita il 24 ottobre 1450 con testamento del presbitero Giovannino figlio di Francesco Fantini, «venerabilis viri domini presbiteri Zohanini filii quondam Francisci de Fantinis». La cappella di Santa Maria spetta invece ai Parolari, in forza del testamento di Cristoforo Parolari risalente al 12 maggio 1467¹⁸.

L'ausiliare affronta un problema di insufficienza delle rendite per il sostentamento del sacerdote titolare. Pertanto, con il consenso più o meno convinto degli aventi diritto, dispone l'accorpamento di vari benefici. Nel 1468 è esplicitamente affermato che l'unione avviene in deroga alle disposizioni del sinodo: «constitutionibus synodalibus episcopalis curiae Brixiensis et aliis quibuscumque in contrarium faventibus non obstantibus»¹⁹. Il richiamo è alla norma generale contenuta nella costituzione 39, *De pluralitate beneficiorum*. La norma vieta che un chierico possa cumulare su di sé due benefici, ma prevede anche una specifica eccezione: «nisi capelle sint tenues in redditibus». L'unione tra la rettoria e la cappellania di San Bernardino smentisce dunque il principio generale, ma lo fa in forza della motivazione che la stessa disposizione considera come legittima: la tenuità delle rendite. Va da sé che i patroni avrebbero comunque mantenuto *pro quota* il diritto di presentazione del candidato.

Merita attenzione anche la costituzione 43, *De tenuitate ecclesiarum*. Essa prescrive che, se una chiesa ha una dotazione così scarsa da non consentire la sua assegnazione a un presbitero, dovrà essere affidata ad un sacerdote vicino, affinché possa svolgervi le mansioni richieste²⁰. Di fatto è ciò che avviene per la cappellania di San Bernardino: dopo la morte del suo ultimo possessore viene conferita al rettore di Sant'Erasmo, ossia al sacerdote più prossimo. L'unione attuata nel 1470 è ispirata ai medesimi criteri adottati due anni prima, se mai operando in una prospettiva più

¹⁸ ACA, Archivio storico, sezione registri, reg. 39, f. 74r.

¹⁹ Archivio storico diocesano di Brescia, fondo Curia vescovile, registri di cancelleria, reg. 5, *Registrum iurium patronalium*, f. 79v.

²⁰ GUERRINI, *Le cronache bresciane*, pp. 195-196.

ampia²¹. Non sarebbe però corretto ridurre la portata delle disposizioni del Frigerio alla sola dimensione patrimoniale, per quanto prevalente. Almeno a livello embrionale è presente anche una preoccupazione liturgica, se non proprio pastorale. L'arcivescovo prescrive che al rettore sia affiancato un altro sacerdote che lo aiuti nelle officature, «et unum alium sacerdotem idoneum et sufficientem ad huiusmodi missas et officia divina celebrandum»²².

Queste decisioni sono quindi un caso di concreta applicazione della legislazione sinodale cronologicamente assai vicino alla sua promulgazione. Le costituzioni sono richiamate dall'arcivescovo Frigerio per regolamentare una situazione nella quale vengono a contatto due realtà, ciascuna portatrice di una visione e di interessi propri. C'è il mondo delle comunità locali, con le ricorrenze liturgiche e le devozioni, familiari o collettive, che vive con speciale intensità e percepisce come parte integrante della propria identità. Di qui l'aspirazione dei fedeli, magari velleitaria, a promuovere l'edificazione di chiese, l'istituzione di cappellanie in onore di santi vecchi e nuovi, il proliferare di legati pii in suffragio dei defunti. E naturalmente ciascuna di queste iniziative comporta l'onere di celebrazioni più o meno regolari. Con le aspettative del laicato e delle parrocchie si confrontano il vescovo e la curia, che almeno in linea di principio hanno il compito di verificarne la conformità alle norme canoniche e la compatibilità con le condizioni materiali e spirituali del clero. Non meno importante, infine, è appurare la loro concreta sostenibilità economica.

Le prescrizioni del sinodo lasciano intravedere un contesto in cui l'indigenza dei chierici e l'insufficiente manutenzione degli edifici sacri sono tutt'altro che episodi isolati. L'unione dei piccoli benefici, fenomeno di cui l'episodio asolano rappresenta un caso paradigmatico, è dunque una misura che tenta con una buona dose di realismo di rimediare a dotazioni sottostimate o a sopravvenute dispersioni patrimoniali, cercando di assicurare ai sacerdoti un minimo di tranquillità economica. Questa facoltà può tuttavia diventare un comodo strumento giuridico per dissimulare assegnazioni fatte per mera venalità. E nonostante i propositi del de Dominicis, che si

²¹ Così il Frigerio motiva l'unione statuita nel 1470: «unirentur perpetuo et anectarentur atque incorporarentur rectori ipse eiusque successores qui per tempora erint ipsius ecclesie rectores et comodius se sustentare» (ACA, Archivio storico, sezione registri, reg. 39, f. 74r). Suscita una certa meraviglia che, già poco tempo dopo la fondazione, si riconosca l'insufficienza del beneficio destinato dalla comunità di Asola a favore della cappellania.

²² ACA, Archivio storico, sezione registri, reg. 39, f. 74r.

rivela legislatore animato da una sincera volontà di riforma, in diocesi non mancano abusi in tal senso. Neppure lo stesso Giovanni Giusti si sottrarre a questo malcostume.

L'istituzione di una cappellania dedicata a san Bernardino da Siena va evidentemente collocata tra il 1450, anno della canonizzazione, e il 1468. Forse è da considerarsi più probabile una data prossima a quest'ultimo anno, poiché ancora nel 1470 si dice che la cappellania è «noviter fundata». L'impegno della comunità nel suo complesso presuppone chiaramente una diffusa venerazione per il santo. Del resto nel 1421 Bernardino predica con grande successo nelle vicine Brescia e Mantova e stando a una tradizione raccolta nel Settecento dal Mangini, avrebbe visitato Asola nel 1422²³. Più in generale la fondazione è uno dei segni dell'influenza esercitata sulla religiosità locale dal movimento francescano. Infatti, nel 1450 viene qui istituito un convento dei minori osservanti per iniziativa di Giovanni da Capistrano, che aveva predicato ad Asola nel 1446. Nel 1491-1496 si ha invece la fondazione di un convento di Clarisse, filiazione del monastero bresciano di Santa Marta²⁴. Tracce della spiritualità francescana si rivengono anche nelle raffigurazioni pittoriche coeve. Le descrizioni ottocentesche informano che in Sant'Erasmo numerosi erano gli affreschi votivi del XV secolo dedicati a San Bernardino, la cui effigie viene affrescata verso la fine del secolo da Antonio della Corna anche nella chiesa parrocchiale, presso la cappella dedicata alla Concezione di Maria²⁵.

Testimonianze dell'assetto quattrocentesco della chiesa di Sant'Erasmo e dei suoi benefici, sia pure coesistenti con significative innovazioni, si rinvencono negli atti della visita apostolica di Carlo Borromeo del 1580²⁶. In

²³ MANGINI, *Dell'Historie di Asola*, I, p. 201: «San Bernardin da Siena, dell'ordine de' minori osservanti di san Francesco, predicò la parola di Dio in Asola e suo territorio con profitto, perché levò molti dal peccato et l'insinuò alla devotione verso quella serafica religione». G. COLOMBO, *San Bernardino da Siena. Qualche nota sulla vita e l'apostolato*, in *Le storie di san Bernardino da Siena*, a cura di A. Vaglia, Brescia 2020, pp. 11-15.

²⁴ A. BESUTTI, *Storia di Asola*, Mantova 1952, pp. 398-400.

²⁵ M. GARINI, A. LUI, L. MOLINARI, M. MONTEVERDI, *La cattedrale di Asola*, Asola 2015, pp. 69-73. Per una panoramica sull'iconografia bresciana del santo, A. LODA, *L'iconografia di san Bernardino da Siena nelle raffigurazioni pittoriche nel territorio bresciano*, in *Le storie di san Bernardino da Siena*, pp. 33-45.

²⁶ *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. 326, 348-349. Il visitatore afferma che in Sant'Erasmo veniva esercitata la cura delle anime prima della costruzione della parrocchiale di Sant'Andrea.

quest'epoca la rettoria è ancora sottoposta a diritto di giuspatronato, esercitato congiuntamente dall'arciprete e della comunità. Nella chiesa, oltre all'altare maggiore, si ricordano l'altare di Sant'Afra «nuper constructum», quello di Sant'Antonio, quello di Santa Caterina e infine un altare intitolato a San Giobbe. Mancano all'appello le cappellanie di Santa Maria e soprattutto di San Bernardino. Il Besutti, tuttavia, identifica plausibilmente la cappella di San Giobbe con l'antica cappella dedicata al santo francescano²⁷. Dunque, con il trascorrere del tempo la devozione verso quest'ultimo si è attenuata e l'edificio costruito in suo onore ha nel frattempo cambiato intitolazione.

La cappella di San Bernardino e la chiesa di Sant'Erasmo

La cappella di San Bernardino da Siena è sostanzialmente l'unica parte superstite della chiesa di Sant'Erasmo, quasi completamente demolita nel 1890 per costruire il Teatro sociale²⁸, del quale è da tempo in corso un complesso intervento di recupero e ristrutturazione. Auspicando che i lavori di restauro e i saggi archeologici promossi dalla Soprintendenza archeologica belle arti e paesaggio delle province di Cremona, Mantova e Lodi forniscano nuovi elementi per ricostruire la storia di questo monumento, sembra opportuno concludere sintetizzando alcuni dati relativi all'edificio, alla cappella e alla sua storia più recente.

La chiesa, da tempo non più officiata, conosce una breve stagione di notorietà e di studi a partire dagli anni settanta dell'Ottocento. Infatti, i sondaggi condotti da don Antonio Parazzi e don Luigi Ruzzenenti portano alla scoperta di vasti cicli di affreschi nascosti sotto le scialbature. Il rinvenimento richiama l'attenzione delle autorità e della stampa²⁹. Lo storico

²⁷ A. BESUTTI, *La chiesa cattedrale di Asola*, Brescia 1915, p. 6. Al tempo del Borromeo, questo altare gode di un lascito disposto da Battista Rozzi. La visita ricorda la presenza nella cappella di tombe: «Arce quaedam seu deposita, in cappella huius altaris sunt», che san Carlo ordina di rimuovere. Questo lascerebbe supporre che non si tratta di un semplice altare, ma di un edificio più ampio, circostanza che avvalora la proposta del Besutti.

²⁸ La conservazione di Sant'Erasmo era stata raccomandata, oltre che dal Portioli, anche dal pittore Carlo Belgioiso, presidente dell'Accademia di Brera, in una lettera del 5 maggio 1873 indirizzata a Giovanni Battista Clerici Bagozzi, presidente della Commissione per la tutela dei monumenti d'arte. Il testo della lettera è pubblicato in BESUTTI, *La chiesa cattedrale*, pp. 76-77. Assai critico verso la demolizione è il giudizio di V. MATTEUCCI, *Le chiese artistiche del Mantovano*, Mantova 1902, p. 253.

²⁹ A. PORTIOLI, *Gli affreschi scoperti in Asola*, «Gazzetta di Mantova», 53, VIII (1870), 3 marzo 1870, pp. 1-2. L'andamento dei lavori di rimozione degli intonaci è più volte ricor-



Fig. 3. Asola, Chiesa parrocchiale, Antonio della Corna, *San Bernardino da Siena* (1490 ca.).

Attilio Portioli ne dà per primo notizia sulla *Gazzetta di Mantova*, riferendo di un sopralluogo compiuto ad Asola. Nel 1882 tornerà più diffusamente sull'argomento nel saggio *Le chiese dipinte del Mantovano*³⁰. Nel frattempo il Ruzzenenti, avvalendosi di ricerche condotte negli archivi asolani, pubblica un proprio contributo sulle colonne del *Cittadino di Brescia*³¹. Un'ulteriore fonte per la conoscenza dell'edificio è la planimetria realizzata nel 1886 quando, già tramontata l'idea di un restauro, viene posta in opera una tramezzatura per adattare le navate a deposito dei bozzoli dei bachi da seta. Grazie a queste testimonianze è possibile avere un'idea sommaria della veste architettonica di Sant'Erasmo e delle decorazioni che ancora si potevano vedere nel XIX secolo³².

La chiesa era di considerevoli dimensioni, a tre navate separate da due pilastri per lato che reggevano archi ogivali, senza transetto e con abside rettangolare. La copertura era realizzata con travature lignee salvo che nella cappella di San Bernardino, dotata di una volta a crociera. All'epoca dell'abbattimento il presbiterio e le navate si presentavano in forme databili al XV secolo, benché l'esistenza di Sant'Erasmo sia attestata sin dal 1195³³. La cappella, a pianta quadrangolare con abside poligonale, si apriva sul fianco settentrionale, in prossimità della facciata. Conserva tuttora, al di sotto del cornicione, un fregio in terracotta ad archi intrecciati che si prolungava anche sulla fronte della chiesa, prima della demolizione. In corrispondenza dei contrafforti sono presenti sul tetto dei fusti ottagonali che evidentemente in origine dovevano avere una terminazione cuspidata oggi perduta. Riguardo agli affreschi della cappella il Portioli scrive:

dato nell'epistolario del Parazzi, in costante corrispondenza con il Ruzzenenti e il Portioli. Interessante al riguardo è la lettera indirizzata a quest'ultimo il 17 marzo 1870 in cui sono descritti anche i dipinti venuti alla luce nel coro dell'ex chiesa agostiniana di Santa Maria della Croce; A. PARAZZI, *Lettere*, raccolta di F. Cavazzoli, trascrizioni, indici e glossario a cura di L. Cavatorta, Viadana 1999, pp. 74-77.

³⁰ A. PORTIOLI, *Le chiese dipinte del Mantovano*, in *Guida della città e provincia di Mantova per il 1883*, Mantova 1882, pp. VI-XI.

³¹ Sono dedicate a Sant'Erasmo e ai suoi affreschi le prime due puntate della rubrica *Di artisti e cose d'arte in Asola* edita sul «Cittadino di Brescia», I, 164 (1878), 26-27 ottobre, p. 1; 165, 28-29 ottobre, p. 1. Lo scritto, non firmato, è attribuito al Ruzzenenti dal Matteucci (*Le chiese artistiche*, p. 252).

³² La planimetria è riprodotta in C. MARASTONI, *Una pieve ritrovata: la pieve di Asola e il suo territorio. Aerofotointerpretazione, ricognizioni di superficie e indagini stratigrafiche*, tesi di laurea, Scuola di Specializzazione in beni archeologici, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano a.a. 2014-15, rel. S. Lusuardi Siena, p. 133.

³³ MARASTONI, *Una pieve ritrovata*, p. 129.

«A destra, la nascita con coro di Angeli e sotto Sant'Antonio di Padova, San Giuseppe e Santa Caterina, e poi sotto ancora San Rocco abbeverato dalla regina. Al lato del vangelo una Madonna seduta su sedia grandiosa e ricca di ornati, a chiaroscuro simulante il marmo. La Madonna è coperta da veste e da un manto azzurro ed il bambino invece è nudo, con vezzo di corallo al collo. Ornano le pitture emblemi gentilizi, in parte guasti e la scritta: *Optimum est nasci vel coelo mori MDLIII*. Questa scena fu guasta da restauri forse nell'anno prenotato. Appresso a questo lavoro vi sono San Bernardino col suo segno e San Francesco colla croce nella destra, con nimbo giallo. Sono fatti a tinta bianco-azzurra. San Bernardino tiene nella destra aperta un libro sul quale si legge: *Pater nomen tuum manifestavi omnibus hominis*. E sotto *Hoc opus fieri fecit domina Sibilina uxor quondam Christofori domini Ferraris*».

Affreschi con l'immagine del santo senese erano presenti anche nel resto della chiesa. Proprio in prossimità dell'arco di accesso dalla navata alla cappella, il Portioli ricorda l'unico dipinto firmato del complesso raffigurante «San Bernardino che predica a donna che lo ascolta, sotto ad un edificio a tutto sesto. Sui capitelli si legge: ANDREAS P[IN]XIT MCCCCLXI»³⁴.

Dai resoconti ottocenteschi si deduce che nella cappella la celebrazione per immagini del santo titolare – comunque non esclusiva e men che meno attuata con un ciclo consequenziale di storie – avviene sotto una duplice veste: quella del predicatore e quella del taumaturgo, invocato contro le pestilenze. Infatti, Bernardino aveva prestato assistenza agli infermi della sua città durante l'epidemia del 1400, contraendo egli stesso la peste a cui era sopravvissuto. Di qui l'accostamento a san Rocco, patrono degli appestati per eccellenza insieme a san Sebastiano. Alla luce delle grandi pandemie si spiega anche la successiva intitolazione a san Giobbe, ricordata dalla visita del Borromeo. Il patriarca biblico, nel nome del quale tra Quattro e Cinquecento vengono istituiti ospedali e sodalizi religiosi, era infatti considerato protettore contro le epidemie e in particolare contro la sifilide, diffusasi con virulenza negli ultimi anni del XV secolo³⁵.

Tra gli altri affreschi della chiesa vera e propria ci limitiamo a ricordare, per la sua attinenza con i nostri documenti, la *Crocifissione* posta nell'abside

³⁴ Nell'articolo citato il Ruzzenenti crede di poter identificare l'autore dell'affresco nel pittore Andrea Malapersi, più volte menzionato nei registri comunali per la realizzazione di stemmi e altre immagini per la comunità asolana.

³⁵ Ben documentata è la fondazione nel 1499 a Ferrara di un sodalizio in onore di san Giobbe per soccorrere gli ammalati di mal francese: E. PEVERADA, *Tra carità, devozione e propaganda devota: la confraternita di san Giobbe nel Cinquecento religioso ferrarese*, in *Santuari locali e religiosità popolare*, a cura di M. Tagliaferri, Imola 2003, pp. 165-197.

presso l'altare maggiore, giudicata dal Portioli il dipinto qualitativamente più rilevante dell'intero complesso:

«Alla destra vi è la Madonna che guarda mesta ma rassegnata il figlio, alla sinistra San Giovanni. Tre angeli, poggiati sull'aria, stanno alla destra del Cristo, i quali con calici raccolgono il sangue che gli esce dalla mano. Altri due aleggiavano sulla testa. Sotto il dipinto, in caratteri gotici, si legge l'iscrizione votiva: *Hoc opus fecit fieri Franciscus Fantinus*».

Il committente del perduto affresco è dunque Francesco Fantini, che il Mangini menziona più volte tra i consoli del comune di Asola³⁶. Il suo nome compare anche nel documento steso nel 1470 alla presenza dell'arcivescovo Frigerio, dove è ricordato come padre del fondatore della cappellania di Sant'Antonio.

A conclusione di questo lavoro formuliamo l'augurio che i documenti segnalati possano suggerire ulteriori e più ampi approfondimenti, in vista di un pieno recupero dell'antica cappella di San Bernardino da Siena e di una migliore conoscenza della sua storia religiosa e degli interventi architettonici e decorativi che l'hanno accompagnata.

³⁶ Il Fantini è annoverato tra i consoli dal 1423 al 1460, cfr. MANGINI, *Dell'Historie di Asola*, I, pp. 201, 287.

Prendersi cura del popolo femminile

Le sorelle Elisabetta e Maddalena Girelli e madre Elisa Baldo

Il cattolicesimo bresciano tra Ottocento e Novecento è segnato da alcune donne intraprendenti, tra le altre, che lo hanno caratterizzato al femminile, per le opere realizzate in campo sociale, educativo e assistenziale in tutta la diocesi: le sorelle Elisabetta e Maddalena Girelli e madre Elisa Baldo. Esse hanno dato un importante ed efficace apporto alla cura delle urgenze umane, specialmente del ceto femminile.

Le loro vicende biografiche sono, per alcuni aspetti, simili. Tutte e tre provengono da famiglie del patriziato borghese: le Girelli della città di Brescia e la Baldo di un paese della provincia, Gavardo. Tutte si affacciano alla vita con ideali elevati, impediti nella realizzazione per motivi di famiglia, per cui devono indirizzarsi verso nuove mete. Tutte sono guidate da direttori spirituali sapienti, che le aprono a nuove visioni di vita. Tutte operano nel mondo femminile nella varietà delle situazioni quotidiane, dalla famiglia, al lavoro, all'educazione, alla malattia, allo svago. Tutte sono attive nel periodo del cattolicesimo bresciano tra Ottocento e Novecento, in un contesto sociale, culturale e religioso in trasformazione: per un più ampio spazio di tempo le Girelli, perché conducono la loro attività fin dalla seconda metà dell'Ottocento, mentre la Baldo opera nel primo quarto del Novecento. L'ambito di interesse è la gioventù femminile preminentemente per le Girelli: un campo mai lavorato prima a così vasto raggio; ma anche le ragazze e l'infanzia.

La Baldo attende inizialmente all'assistenza delle ammalate, poi allarga l'attività alle fanciulle dell'oratorio e alle orfane. Lo spazio d'azione per tutte e tre è la parrocchia, il mondo vario della religione, delle famiglie, dei gruppi, delle occupazioni del mondo laico: la disponibilità di queste donne non ha limiti di settori particolari. Per queste affinità si unisce in questo articolo il racconto della loro storia, anche se esse non si sono mai conosciute direttamente. Una storia che qui si espone non in senso apologetico, ma per illustrare forme di assistenza al femminile, non adeguatamente indagate negli studi del cattolicesimo bresciano dell'epoca, che si svolgevano non solo in luoghi protetti, come collegi, convitti, scuole, ma che si esplicava in

buona parte nell'incontro con le giovani e donne nei luoghi della loro esperienza di vita quotidiana. Ciò comportava attenzione ai bisogni sempre nuovi della società, creatività nel variare impegni e metodi di lavoro, capacità collaborativa con altre istituzioni e persone che già operavano nella parte formativa giovanile, come le parrocchie, sacerdoti, gruppi, oratori.

Le Girelli e le opere per la gioventù femminile

Elisabetta (1839-1919) e Maddalena Girelli (1838-1923) provenivano da una famiglia nobile bresciana, in cui il padre, Giuseppe, era uomo dedito alla beneficenza in istituti di assistenza della città¹. Dopo essere state in educazione nel collegio delle Vergini di Castiglione delle Stiviere, giunte al momento di fare la scelta di vita, all'insaputa l'una dell'altra, ebbero l'idea di farsi suore. Dopo la morte della mamma Camilla Moro, nel 1859, comunicarono la loro intenzione al padre, ma egli si mostrò molto rattristato, temendo di rimanere solo dopo la scomparsa della moglie. Allora esse incominciarono a pensare di formare, insieme, una congregazione di «vergini secolari dedicate specialmente a procurare coll'opera e col buon esempio la maggior gloria di Dio e il bene delle anime»². Si affidarono al consiglio del loro direttore spirituale, padre Giuseppe Chiarini dell'Oratorio della Pace, il quale le condusse, insieme ad altre amiche, a costituire un gruppo di giovani, che avevano come disegno di riunirsi in associazione consacrata a Dio, per l'apostolato tra le coetanee, senza entrare in convento.

Il vescovo Gerolamo Verzeri, informato dal Chiarini, diede la sua approvazione, riconoscendo che questa forma di consacrazione di tipo religioso, stando nel mondo, era simile a quella fondata da sant'Angelo Merici nel 1535, con la Compagnia di sant'Orsola, soppressa con decreto napoleonico nel 1810. Il vescovo, dopo aver esaminato attentamente le intenzioni delle promotrici, emanò il decreto di approvazione il 13 giugno 1866, in cui dichiarava ripristinata l'antica Compagnia di sant'Orsola³: Maddalena Girelli

¹ Note biografiche sulle due sorelle in A. BIANCHINI, *Elisabetta Girelli*, Brescia 1926; L. DENTELLA, *Maddalena Girelli e la rinascita della Compagnia di S. Angela Merici: profilo biografico*, prefazione di E. Bongiorno, Brescia 1936.

² Brescia, Archivio della Compagnia di sant'Orsola Figlie di sant'Angela (= ACSOB), b. 94, C, VI, 7, p. 59.

³ Brescia, Archivio storico diocesano, Religiosi, b. 31, Compagnia di sant'Angela, fasc. 1, *Brevi pontifici*; copia autentica del decreto anche in ACSOB, b. 358, F, I, 2, cc. 12-13.

era superiore ed Elisabetta maestra delle novizie. La nuova istituzione si diffuse in tutta la diocesi, in Lombardia e in altre parti d'Italia, nel giro di pochi decenni; evidentemente rispondeva alla sensibilità di molte giovani, che volevano entrare nella vita religiosa, ma non avevano la possibilità, a causa di impedimenti di famiglia, essendo povere e occupate nei lavori quotidiani⁴.

Si trattava di una diffusione spontanea, che avveniva per comunicazione tra amiche, consorelle e simpatizzanti del nuovo movimento. I sacerdoti favorirono la nascita dei gruppi in parrocchia, perché le giovani, rimanendo nelle loro famiglie, si mettevano a disposizione per le necessità del catechismo, la tenuta delle chiese, il culto e le opere di assistenza. Le sorelle Girelli operarono alacramente per la fondazione di nuovi gruppi, tanto che le figlie, all'inizio del Novecento, assommavano a circa 3.600. Le fondatrici si tenevano in continuo contatto con i sacerdoti e le consorelle, mediante una fitta corrispondenza, nella quale emergono vita, problemi e modalità di affermazione delle compagnie di ogni parrocchia. Senza l'assenso dei parroci e la loro collaborazione non sorgevano gruppi locali. Con gli stessi parroci si concordava l'attività delle figlie.

Oltre a essere attive nella diffusione dei loro gruppi, le Girelli operarono nella fondazione e conduzione di istituti di assistenza femminile: il convitto per operaie a Marone, l'orfanotrofio a Carpenedolo, l'orfanotrofio Angelini di Pontevico, l'asilo infantile di Borgo Poncarale, il pensionato per le studentesse in via Marsala a Brescia; altre attività svolsero in Casa Sant'Angela (pensionato per studenti) e nella loro casa natale, in via Cairoli. Queste opere si caratterizzano per lo scopo di prendersi cura di fanciulle e giovani in difficoltà del mondo operaio e contadino, studenti e orfane. Nella seconda metà dell'Ottocento, si andavano affermando le nuove industrie, anche nei piccoli pesi. Ne risentiva in peggio la gioventù, lasciata spesso incustodita, poiché i genitori erano occupati negli opifici; le giovani lasciavano

⁴ Vicende e opere della Compagnia in M. TREBESCHI, *La Compagnia di sant'Orsola Figlie di sant'Angela di Brescia. L'opera delle sorelle Girelli*, 3 voll., Brescia 2003 (Fondamenta, 8). A modo di esempio si citano alcune tra le prime consorelle che aderirono alla Compagnia nello stesso anno in cui sorse a Brescia, nel 1866: Caterina Berasi, a Tremosine Pieve e nella zona circostante, fino a Limone sul Garda e a Tignale; Angela Bonsignori, a Ghedi; Teresina Romanelli, a Ponte San Marco, Calcinato, Calcinatello; Bianca, Enrichetta, Teresa Rota e Adelaide Salimbeni, a Chiari; Rosa Gadola a Pontevico. Le Girelli e la Compagnia ebbero in padre Giuseppe Chiarini (1812-1890) il primo direttore spirituale. Il sacerdote seguì con costanza l'istituzione, partecipando ai consigli e dettando gli esercizi spirituali (*Breve ricordo della vita e virtù del molto rev. d. Giuseppe Chiarini padre dell'Oratorio. Superiore della Compagnia di S. Angela*, Brescia 1891).

il tradizionale mondo della famiglia e trovavano nuovi impieghi nel mondo anonimo delle fabbriche.

L'istituto di Marone. In questo paese, la contessa Teresina Fè aveva riunito, in una casa, un gruppo di una ventina di ragazze bisognose e senza famiglia, occupate presso il setificio Antonio Vismara, per attendere alla loro assistenza e educazione. La contessa, venuta a trovarsi in difficoltà per mancanza di fondi, decise di abbandonare l'opera. Ma, lo stesso Vismara, temendo di rimanere senza operaie, procurò uno stabile per l'accoglienza delle giovani, chiedendo ad una figlia di sant'Angela del luogo, Emilia Belardini, di prestare momentaneamente l'assistenza. A Marone si era formato, dal 1872, un gruppo della Compagnia delle Girelli. Le consorelle si resero disponibili a collaborare all'assistenza di queste operaie e trovarono, nel setificio, un campo promettente di apostolato, sostenute dal parroco don Sebastiano Cittadini. Le Girelli approvarono l'attività delle figlie e accanto alla responsabile posero una maestra e altre assistenti come guardarobiera, infermiera, cucciniera.

Ma, dopo gli inizi che facevano ben sperare, la situazione si fece precaria, perché il guadagno delle giovani non era sufficiente a garantire il vitto nell'istituto. Le Girelli osservarono che l'alloggio del convitto, situato accanto allo stesso stabilimento, non era un soggiorno sereno e educativo: occorreva che l'abitazione delle ragazze fosse distinta dal luogo di lavoro, più spaziosa e permettesse una convivenza di tipo familiare. Le due sorelle pensarono, allora, di comperare la casa, che era stata affittata alla contessa Fè, per il convitto; ma, appena si venne a sapere della loro intenzione, il prezzo fu fatto lievitare al doppio del costo iniziale. Allora esse si orientarono all'acquisto di un terreno, per costruire una casa nuova. Ciò che avvenne il 28 luglio 1876 e il 9 settembre successivo fu scritto il contratto con l'architetto Carlo Melchiotti, di Brescia, per la costruzione di una casa destinata a convitto. I lavori terminarono in breve tempo: il 31 marzo 1877, il Melchiotti presentò distinta delle opere eseguite, con relativo importo di lire 96.768,85.

Le Girelli affrontarono l'ingente spesa con ogni mezzo: vendettero anche carrozze, argenteria e oggetti di valore. Il 18 novembre 1877, il convitto, dedicato al sacro Cuore di Gesù, cominciò ufficialmente il suo compito, ospitando le giovani lavoratrici. Prima direttrice fu Giuseppina Bertolotti⁵.

⁵ Le vicende dell'acquisto del terreno e della costruzione della casa sono in ACSOB, b. 709, P, XXVI, 1; [A. BIANCHINI], *Elisabetta Girelli*, pp. 176-180. L'Ateneo di Brescia, su segnalazione del sindaco di Marone, il 29 luglio 1878, conferì alle due sorelle la medaglia d'argento del premio Francesco Carini, fondato per premiare opere benefiche, riconoscendo il

L'opera di Marone fu conosciuta e le richieste di ricovero di giovani per essere occupate come operaie, vennero da ogni parte, da sacerdoti e famiglie, per orfane, esposte, giovani trascurate dai genitori. La casa cominciò il ritmo della vita quotidiana, tra attività interne delle ospiti, lavoro, ampliamenti e manutenzione del fabbricato. Nel 1898 si costruì un altro corpo di casa: la nuova parte comprendeva anche un piccolo teatro. Qui, la maestra Adalgisa Comelli, entrata nell'istituto come orfana e rimasta per 66 anni, oltre l'impegno del cucito e del ricamo, insegnava commedie, giochi ginnici, accademie, canti, onde educare non solo la mano, ma anche la mente delle ragazze⁶.

Nel 1902 il collegio ospitava 120 operaie. Le Girelli sostenevano con ogni premura il convitto, finanziariamente e visitando spesso le ospiti, specialmente in occasioni particolari, come la festa del titolare, il Sacro Cuore. Dopo la Prima guerra mondiale, il filatoio Vismara chiuse i battenti, per mancanza di lavoro; perciò, le 125 ospiti dovettero essere rimandate ai loro parenti. L'istituto fu trasformato in orfanotrofio (all'epoca vi erano molte orfane, i cui padri erano caduti al fronte) con il nome di "Istituto orfanotrofio sorelle Maddalena ed Elisabetta Girelli". Le fanciulle, si accettavano da 6 a 12 anni e venivano dimesse a 18, erano addestrate nei lavori femminili di casa, come prima educazione e poi a quelli di tessitura, da cui ricavano un guadagno con la vendita del prodotto.

Un articolo dello statuto recitava: «Nell'Istituto si insegna il lavoro di maglieria, di tessitura, di cucito, di taglio, di ricamo. Inoltre, le ragazze vengono istruite nell'arte della smacchiatura, stiratura, bucato e nell'economia domestica»⁷. Nel 1927 le allieve ospitate erano 110⁸. La vita interna dell'orfanotrofio era scandita dall'orario per la messa, la preghiera, la scuola, il lavoro, lo svago, le recite in teatro (specialmente a carnevale, aprendo anche alle esterne). Durante il periodo delle vacanze, le ospiti venivano condotte spesso fuori dell'istituto, in uscite nelle zone montuose circostanti. Quanto alla provvista di lavoro, l'istituto risentiva dell'andamento del mercato: nel 1930-1931 vi fu molta richiesta di prodotto dei telai, ma la grande crisi nella maglieria costrinse a interrompere la produzione.

valore filantropico dell'istituto («compiuto con grande spendio e ordinato con savi statuti pubblicamente approvati già da quasi un anno»), che ospitava più di 100 ragazze, sottratte alla miseria e educate al lavoro (ACSOB, b. 74, C, II, 8, c. 1). Le Girelli, ricevuta la medaglia del premio il 5 gennaio 1879, nella biblioteca di Brescia, donarono il corrispettivo del valore in denaro di lire 30 all'Amministrazione degli asili di carità per l'infanzia.

⁶ ACSOB, b. 363, F, II, 11, pp. 36-37.

⁷ ACSOB, b. 724, P, XXVI, 141.

⁸ ACSOB, b. 709, P, XXVI, 6.

Nel 1947 i superiori stabilirono che il lavoro di tessitura fosse eseguito soltanto nella mattinata, mentre nel pomeriggio si svolgeva la scuola di cucito, per perfezionare le orfane anche in tale arte. Per il laboratorio di maglieria si fece un'eccezione e cioè che, quando vi fosse richiesta, le figliole vi attendessero tutto il giorno, dato che esse rimanevano nella scuola di cucito per intere settimane. Per interessare le giovani al lavoro si decise di assegnare una percentuale del ricavo ad ognuna. Le innovazioni vennero introdotte affinché le figliole potessero bastare a se stesse. Nel 1952, nel 75° di fondazione, vi erano 86 ragazze provenienti da varie parti, specie dalla Valcamonica, e 12 maestre. Mutati i tempi e diminuendo il numero, si indirizzarono le fanciulle alle scuole esterne, al catechismo parrocchiale e all'oratorio. Nel 1952, oltre 35 ragazze frequentavano le scuole elementari del paese, 15 la quinta. Nel 1972 l'orfanotrofio cessò le attività e il fabbricato fu adibito a pensionato per studenti⁹. Ora è casa di riposo per le Figlie di sant'Angela anziane.

L'orfanotrofio di Carpenedolo. Un altro istituto, simile a quello di Marone, sorse a Carpenedolo. Qui l'opera fu avviata da Marta Corradini, figlia di sant'Angela del luogo. Dopo aver dato inizio alla Compagnia nel 1867, guidata dal rettore don Giuseppe Botta, la Corradini presentò alle Girelli, d'accordo con le compagne, il progetto di comperare una casa, per radunarvi le consorelle e per farne un ricovero per orfane, guidate dalle figlie di sant'Angela. A lei si unì la Maria Cassa e le due, con la partecipazione anche di Elisabetta Girelli, il 14 dicembre 1885, acquistarono un fabbricato in paese da Domenico Beschi. Dal 1887 al 1893 furono apportate modifiche sostanziali alla casa, per renderla adatta a ospitare le giovani. Si costruirono la chiesetta, dedicata alla Madonna di Pompei, e il teatro, ricavandolo dal portico; si provvidero i fornelli per la filatura; dalla stalla si ricavò uno stanzone per porre i telai e il refettorio; un altro portico fu ridotto a stanza per filatoio e si trasformò il granaio in dormitorio. Alla fine del 1893 si pareggiarono finalmente le spese con le entrate; perciò la casa poté proseguire senza debiti, contando sul lavoro delle ospiti¹⁰.

Contemporaneamente alle ristrutturazioni, la casa cominciò ad attivare l'accoglienza. A metà ottobre 1886, Federica Micheloni iniziò una scuola gratuita di lavoro per le fanciulle povere del paese, avendo come collaboratrice la maestra Domenica Fezzardi. Nel frattempo, le Girelli cominciarono a utilizzare la casa per il fine per cui era stata voluta da Marta Corradini,

⁹ ACSOB, b. 725, P, XXVI, 166.

¹⁰ Vicende dell'acquisto e ristrutturazioni della casa in ACSOB, b. 694, P, XIX, 1-3.

l'assistenza alle orfane. Le Girelli, nel 1887, collocarono a Carpenedolo sei orfane, dall'istituto di Marone, con due maestre di lavoro, Maria Vittoni e Luigia Tonoli, che costituirono il primo nucleo dell'orfanotrofio. Le giovani furono occupate presso il filatoio Giuseppe Erba, di Carpenedolo¹¹. Il lavoro esterno delle orfane presso il filatoio durò poco, perché la casa riuscì, dal 1888, a procurarsi, in affitto, una macchina per maglieria, per le ospiti esterne e interne, che riservò, dal 1890, solo a queste ultime; il numero delle ricoverate era aumentato a 15.

L'istituto Girelli proseguì, così, il suo cammino autonomo, solo con le interne, e poté attuare il suo programma formativo di lavoro e di istruzione. Dal 1887 al 1891, nella casa si tenne anche l'oratorio femminile, che si accompagnò a quello esistente presso il convento delle Figlie del Sacro Cuore, con un centinaio di frequentanti in ogni festa e al giovedì pomeriggio. Nel 1890 funzionava il teatrino, con recite adatte alle ragazze, nel periodo di carnevale¹². Nel 1898 si ristrutturarono altri ambienti: furono ampliati i dormitori, che vennero visitati dalle Girelli, venute a Carpenedolo il 29 novembre 1898¹³. Nel 1926 la casa ospitava 30 fanciulle, di cui 24 orfane; in ugual numero erano le fanciulle nel 1935, di cui la metà di Carpenedolo¹⁴. L'istituto proseguì senza intralci la sua opera. Attorno al 1970, mutati i tempi e le necessità, terminò le attività.

L'istituto di don Carlo Angelini di Pontevico. Le Girelli entrarono nella conduzione dell'orfanotrofio Angelini di Pontevico, fondato dall'abate Carlo Angelini nel 1867. Il sacerdote era esperto in questo tipo di assistenza, avendo avviato precedentemente una stessa istituzione a Rovato¹⁵. Quando si trattò di dar continuità all'opera, affidandola a una istituzione, egli pensò alla Compagnia di sant'Angela, che era iniziata in parrocchia nel 1866. Egli confidava che la Compagnia potesse cooperare a raggiungere lo scopo «non solo di educar oneste, e laboriose le povere fanciulle orfane,

¹¹ ACSOB, b. 306, F, II, 6, p. 35.

¹² ACSOB, b. 162, C, VIII, 57.3, cc. 1r-4v.

¹³ ACSOB, b. 361, F, II, 12, p. 99. Marta Corradini, in questa occasione, 6 dicembre 1898, cedette tutti i diritti della casa alle Girelli, per lire 4.000, per cui l'istituto venne in totale proprietà della Compagnia.

¹⁴ ACSOB, b. 694, P, XIX, 5, c. 1r.

¹⁵ Don Carlo Angelini (1799-1879), di Rovato, entrò nel 1823 nella congregazione dei padri Filippini della Pace e, nel 1857, divenne abate di Pontevico, cfr. A. FAPPANI, *Monsignor Carlo Angelini "prete liberale", benefattore, tecnologo*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», nuova serie, III, 3 (1968), pp. 142-158.

ed abbandonate, ma eziandio ad assicurare il loro avvenire tutelandole finché abbiano scelto lo stato»¹⁶.

L'attenzione del sacerdote era rivolta alle figlie dei contadini. L'orfanotrofio doveva dare assistenza alle giovani abbandonate, di condizione inferiore della società agricola, tramite personale femminile adatto. Le ospiti avevano un'età superiore ai 10 anni e potevano rimanere fino al massimo di 22; il guadagno del lavoro, tolte le spese del vitto, veniva ripartito in misura uguale per ciascuna e depositato sul rispettivo libretto di risparmio, come dote di matrimonio¹⁷. Nel 1879 l'Angelini morì e gli subentrò don Bassano Cremonesini, proveniente da Leno. Questi tentò di coinvolgere nella conduzione, la superiora delle suore della carità di Lovere, che tenevano l'ospedale di Pontevico, ma senza esito. Si rivolse allora alle Girelli, le quali accettarono nel 1883, dopo un anno di prova¹⁸.

Don Cremonesini voleva che le orfane fossero occupate nell'agricoltura, come aveva previsto il fondatore Angelini; per questo comperò un campo, nel 1882, affinché lo lavorassero. Ma sorsero divergenze tra il parroco e le Girelli sull'occupazione delle ospiti. Secondo le due sorelle, le orfane, che erano in numero di 12, dovevano essere istruite ai lavori di tela, ritenendo troppo pesanti i lavori campestri, e insufficienti al mantenimento nel periodo invernale, e anche non adatti alle giovani, che abbisognavano della collaborazione di uomini per i lavori più pesanti. L'intento di formazione agricola fu mantenuto nell'orfanotrofio, se non altro per occupazioni meno impegnative, a carattere domestico, ma l'orientamento delle Girelli era un altro. Per togliere ogni contrasto, Maddalena Girelli venne consigliata dai superiori ad assumere la proprietà: ciò che ella fece, il 26-27 agosto 1883, intestando casa e fondi in ditta «Sorelle Girelli e Rosa Berenzi», una figlia di sant'Angela locale. L'istituto rimase così di totale dipendenza della Compagnia¹⁹.

I fondi furono affittati e Maddalena Girelli pensò subito a provvedere il necessario per la casa, a procurare i telai per il lavoro della tessitura e la maestra per l'istruzione; mise direttrice la consorella Antonia Coffani, di Carpenedolo. Affinché l'istituto potesse avere continuità, le Girelli, il 1° febbraio 1910, fecero spontanea donazione al pio luogo Ottavio Pontevico degli immobili, aggiungendo anche una somma di lire 15.000. Immobili e

¹⁶ ACSOB, b. 128, C, VIII, 227.3, c. 12r.

¹⁷ ACSOB, b. 179, C, VIII, 227.3, cc. 20r-21v.

¹⁸ G. FUSARI, *Diario di mons. Bassano Cremonesini abate di Pontevico (1842-1917)*, Pontevico 1998, p. 20.

¹⁹ ACSOB, b. 360, F, II, 5, pp. 80-81; FUSARI, *Diario*, pp. 20-21.

somma costituivano il patrimonio dell'orfanotrofio Angelini, che doveva essere eretto in ente morale col nome di "Ricovero femminile Angelini". La direzione doveva essere affidata a Laura Marchioni (direttrice) vita sua natural durante, alla quale spettava l'obbligo della vigilanza sull'andamento materiale e morale. In mancanza di questa, il pio luogo Ottavio Pontevico doveva provvedere con altra signora del paese.

La sorveglianza e la cura domestica e l'azienda dei lavori dovevano essere affidati a una donna, preferibilmente agricoltrice, la quale era coadiuvata da una o più donne, elette dalla commissione amministratrice e col beneplacito della direttrice, le quali avevano l'incarico dell'istruzione delle fanciulle nei lavori femminili; tutte le educatrici dovevano essere o nubili o vedove, abitare nell'istituto ed essere mantenute e stipendiate dallo stesso.

Le ricoverate, ospitate dall'età di sette anni fino alla maggior età, frequentavano le scuole comunali. La formazione era prevista sostanzialmente secondo le intenzioni dell'Angelini: «L'istruzione ed educazione delle ricoverate saranno intese a formare delle buone donne di famiglia, dotate di sani principi di religione, morale ed economia domestica. Le ricoverate attenderanno preferibilmente a lavori attinenti all'industria agricola; ed il profitto di tali lavori concorrerà al loro mantenimento». Il parroco aveva piena libertà di accesso all'istituto per quanto riguarda la parte religiosa e morale²⁰. Il ricovero passò al pio luogo Ottavio Pontevico e rimase dipendente da questo fino a quando fu eretto in ente morale, con deliberazione della commissaria del pio luogo del 18 marzo 1938²¹.

L'asilo infantile di Borgo Poncarale. Tra le pere delle Girelli per l'assistenza alla gioventù vi è l'asilo infantile di Borgo Poncarale. Dopo la morte degli zii Luigi (3 aprile 1897) e Giulio Moro (2 luglio 1897) a Borgo Poncarale, venute in possesso di eredità che utilizzarono a beneficio della Compagnia, le Girelli chiesero al parroco di Borgo Poncarale, don Domenico Pagani, di quale opera avesse bisogno il paese; il sacerdote rispose: l'asilo infantile. Il 29 aprile 1901 le due sorelle aprirono, così, la scuola materna nel palazzo Girelli, provvedendo loro stesse ad ogni bisogno²². Il fabbricato era costituito da una vasta sala, cucina, galleria, portico e cortile. I locali furono resi idonei per ospitare bambini e forniti di adeguato materiale didat-

²⁰ ACSOB, b. 83, C, IV, 1, cc. 24-27.

²¹ G. FUSARI, *Il pio luogo Ottavio Pontevico in Pontevico*, in *Monografie di storia bresciana*, Brescia 1964, pp. 40-41.

²² ACSOB, b. 649, P, IV, 3, c. 11r.

tico. L'asilo ricevette la visita di ispettori, primo tra i quali il benemerito Pietro Pasquali, e fu approvato. La gestione continuò in via privata, sostenuta dalle due sorelle. Maddalena era presidente ed Elisabetta visitatrice, interessandosi più direttamente dell'aspetto assistenziale. Le spese venivano sostenute direttamente dalle Girelli, coadiuvate da qualche sussidio del comune, che riguardava la maestra, l'assistente, la cuciniera, il vitto, la legna da ardere, la manutenzione ordinaria. Le uscite erano notevoli.

Una giovane avviò l'impostazione educativa e didattica, in modo adeguato all'infanzia, secondo il metodo aportiano e froebeliano, la maestra Clotilde Rovati, che divenne, col passare degli anni, una figura di rilievo in paese, identificata con l'istituzione stessa²³. Le Girelli vollero dare stabilità all'opera, coinvolgendo il comune, con la costruzione di un nuovo fabbricato. Il comune stabilì l'area ed esse contribuirono con un'offerta di lire 10.000 per la costruzione; il 15 marzo 1915, il consiglio comunale accettò l'offerta.

Nel 1916 le Girelli, con atto ufficiale di donazione, cedettero l'opera al comune (in previsione dell'erezione in ente morale), sotto la denominazione "Girelli", con la clausola di mantenere l'attuale maestra e di includere, nella commissione amministratrice di 5 membri, il parroco, come presidente, e un discendente della famiglia Girelli²⁴. Nel 1916 i bambini entrarono nella nuova sede e l'asilo continuò l'attività in gestione comunale. Furono inoltrate anche le pratiche per l'erezione in ente morale, per cui si resero necessari nuovi fondi, contribuendo ancora le Girelli, e raggiungendo lo scopo nel 1921²⁵.

Il pensionato per le studentesse di via Marsala a Brescia. Nel contesto italiano di opposizione all'insegnamento religioso nella scuola, le sorelle Girelli idearono un luogo di accoglienza per le giovani studenti. Per questo aprirono nella loro casa (non esisteva ancora Casa Sant'Angela, aperta nel 1899, dove si riuniva la Compagnia,) un circolo di giovani studenti frequentanti le scuole pubbliche, perché vi trovassero come un «controveleno» ai molti

²³ *La maestra Clotilde Rovati e l'ente morale "Sorelle Girelli"*, numero unico della parrocchia di Borgo Poncarale 1996. La Rovati (n. 28-11-188, m. 29-6-1979) fu figlia di sant'Angela, maestra della scuola elementare femminile. Si dedicò anche alle opere parrocchiali, all'intrattenimento educativo delle ragazze e all'insegnamento del catechismo dei ragazzi. La Rovati sostenne anche le opere missionarie. L'Ufficio catechistico diocesano la premiò con una croce d'oro al merito.

²⁴ ACSOB, b. 649, P, IV, 2, cc. 2-3.

²⁵ Queste note storiche sull'asilo sono ricavate da un album di ricordi scritti da Clotilde Rovati, nel 25° di fondazione (ACSOB, b. 649, P, IV, 4).

errori che venivano propinati nei vari insegnamenti letterari. Vi era annessa una biblioteca. Al circolo diurno aggiunsero, in una casetta in via Marsala, un pensionato di studenti per allieve maestre, provenienti dalla provincia, le quali, custodite da due figlie di sant'Angela e difese nei principi della fede, si preparavano al compito di educatrici. Nel pensionato crebbero brave maestre, che lasciarono ottimo esempio nel campo dell'insegnamento scolastico. Una di queste fu Maria Franchi, maestra a Travagliato e assistente della Compagnia, morta nel 1949²⁶.

Queste sono le opere che fondarono o a cui parteciparono le Girelli, per le quali esse alienarono tutte le loro proprietà. Ma molte altre figlie di sant'Angela imitarono il loro esempio in tutta la diocesi, che si resero disponibili per la formazione cristiana e umana delle giovani e per l'accompagnamento delle stesse nel tempo libero, occupandole in attività di formazione e di svago utili alla loro crescita, lontano da pericoli. Si possono citare alcuni nomi come esempio. Martina Pederzoli (1854-1895), a Salò accoglieva alcune ragazze apprendiste nella propria casa per istruirle e per formarle al lavoro²⁷. Caterina Bertolotti (1854-1915), chiamata «la maestra» a Gargnano, nel 1877, iniziò in piccolo ritrovo di fanciulle della sua frazione di Villa. Raccolgeva le più bisognose, alla festa, dopo il tempo dell'oratorio, per istruirle specialmente nei lavori di casa, essendo lei sarta²⁸. Lucia Bonardi (1841-1917), a Travagliato, ospitava nella sua casa le fanciulle delle scuole elementari, al pomeriggio, come doposcuola, per insegnare cucito²⁹.

Tersilla Bertazzoli (1874-1953) fu una istituzione a Pontevico. Iniziò una maglieria nella sua casa; con i guadagni acquistò un fabbricato, vi insediò il laboratorio, che conteneva 33 macchine, dando anche ospitalità a operaie meno abbienti. La casa fu sempre aperta a giovani pericolanti e in qualche modo bisognose. Tersilla era attenta alle necessità quotidiane dei più poveri, che non potevano essere accuditi dalle istituzioni³⁰. Maria Berneri (m. 1896) fu iniziatrice, nel 1891, di una scuola professionale a Brescia, nella sua casa, in via Marsala, coadiuvata da alcune consorelle³¹. Teresina Rota (1836-1902),

²⁶ *Discorso di Adele Portieri per il cinquantenario di Casa S. Angela (27 novembre 1949)*, «Lo svegliarino», 10 gennaio 1950, pp. 4-5.

²⁷ ACSOB, b. 361, F, II, 11, p. 3; E. GIRELLI, *Fiori verginali offerti sulla tomba di S. Angela*, II, Brescia 1911, pp. 147-159.

²⁸ ACSOB, b. 167, C, VIII, 118.7, c. 2v, Caterina Bertolotti alle Girelli, 9 settembre 1877.

²⁹ *Gente nostra*, «L'eco di Travagliato», giugno-settembre 1984.

³⁰ C. MILANESI, *Figure da non dimenticare. Tersilla. 1874-1953*, «Famiglia parrocchiale di Pontevico», giugno 1962 (ACSOB, b. 557, L, III, 48, cc. 25-26); FUSARI, *Diario*, p. 64.

³¹ ACSOB, b. 360, F, II, 9, pp. 14, 16-17.

con le sorelle Bianca ed Enrichetta, occupata nella conduzione della filanda di famiglia, si aprì ai bisogni di molte famiglie povere. Si prestò in ogni opera di bene di cui veniva richiesta: dall'amministrazione di istituzioni cattoliche, all'assistenza dei bambini del catechismo, alla tenuta degli arredi sacri, alla carità³².

L'attività delle sorelle Girelli non si limitò all'assistenza delle giovani nelle necessità materiali e nella formazione al lavoro, ma si allargò alla formazione morale e religiosa, con la pubblicazione di libri adatti allo scopo. Elisabetta Girelli si dedicò a questo apostolato, avendo una propensione particolare a scrivere, che esercitò sotto la direzione di padre Giuseppe Chiarini. Nei suoi scritti non entra nelle questioni politiche, sociali e teologiche del tempo. Lo stile è piano, chiaro, con immagini ed esempi presi dalla vita reale. Le sue pubblicazioni contano una quarantina di titoli, di solito in più edizioni, delle quali spesso la prima è irreperibile³³. Erano libri diffusi dai sacerdoti e dalle suore negli oratori delle giovani. Si trattava di letteratura religiosa al femminile, unico esempio, all'epoca, in ambiente bresciano. Tra i temi trattati ha un posto importante la formazione religiosa delle giovani, scopo esplicitamente dichiarato nei titoli.

Nello *Studio pratico di amare ed imitare Maria proposto alle giovani in preparazione alle sue feste*, Brescia 1866, Elisabetta Girelli espone considerazioni per istruire a celebrare tutte le feste della Madonna, ricavandone insegnamento morali. *L'indirizzo e pascolo alla pietà delle giovani*, Brescia 1873, invece, è un libro di preghiere e meditazioni, che fu diffusissimo in diocesi e oltre, che ebbe almeno trentadue edizioni, per duemila copie ciascuna. L'autrice presenta il cammino della vita cristiana alle giovani, ponendo al centro Gesù Cristo ed espone numerosi esercizi di pietà quotidiani, settimanali e mensili, novene e tridui. Il testo *Fede e virtù. Letture istruttive ed edificanti per le giovani*, Brescia 1886, è scritto per convincere le giovani che, accanto ai diritti, vi sono corrispondenti doveri, tanto più quelli sacri «che c'impone la religione, la virtù e la condizione nostra nella società e nella famiglia e che sono miseramente dimenticati e calpesti». L'intento è di rendere «buone e felici» le fanciulle e cooperare all'«opera salutare di coloro, che specialmente negli oratori, s'adoperano con insigne zelo a dare alla educazione delle fanciulle un indirizzo veramente cristiano». Sono istru-

³² *In morte di Teresa Rota di Chiari* (ACSOB, b. 556, L, III, 17, c. 3); GIRELLI, *Fiori verginali*, pp. 65-88; L. MOLETTA, *La Compagnia di S. Angela a Chiari e le sue opere*, Brescia 1966, pp. 262-274.

³³ Elenco delle opere in [BIANCHINI], *Elisabetta Girelli*, pp. 313-316.

zioni, consigli, esempi raccolti da persone sperimentate e sagge e dalle biografie dei santi, per illustrare i doveri verso Dio, la famiglia e se stessi, specie nella preparazione al matrimonio e alla vita religiosa.

Conclusione. Le opere delle sorelle Girelli fiorirono da intenti vocazionali che animarono le due giovani a ricercare ambiti in cui realizzare il loro desiderio di perfezione spirituale, al di fuori delle istituzioni religiose tradizionali, essendo impossibilitate per motivi di famiglia; ambiti che trovano nella antica Compagnia di sant'Orsola ripristinata e operante in attività corrispondenti alle esigenze del loro tempo. Il campo di cui prendersi cura fu la gioventù femminile, poiché le Girelli avevano esperienza su questo, avendo fatto parte di un gruppo di giovani della loro parrocchia, che formarono il primo nucleo della ripristinata Compagnia di sant'Orsola.

Un altro aspetto circa la specificità del campo d'opera delle Girelli e il fatto che la gioventù da loro assistita era quella delle parrocchie, non quella delle scuole o degli ospedali, o dei convitti, di cui, invece, si prendevano cura in quell'epoca le congregazioni religiose femminili. Nelle parrocchie vi era gioventù non vigilata, lavoratrice, orfana, che aveva negli oratori, che si stavano sviluppando, i primi luoghi di ritrovo, per il catechismo e lo svago, in cui era possibile svolgere una efficace opera educativa. Ciò richiedeva una attenzione particolare alle nuove esigenze che si presentavano quotidianamente e capacità inventiva per farvi fronte. Infine, l'attività benefica delle Girelli ha una sua propria peculiarità storica all'interno del mondo cattolico bresciano dell'epoca. I cattolici di fine Ottocento costruivano strutture in cui riunire i credenti, per difesa della fede e delle loro istituzioni: proprie scuole, propri giornali, proprie cooperative, banche³⁴. Anche le Girelli difesero e sostennero le istituzioni cattoliche e ne crearono di nuove (gli istituti di Marone, Carpenedolo); tuttavia esse, attraverso la Compagnia, introdussero una novità: operavano inserendosi nel mondo, mediante le loro consorelle, con stile evangelico. Le figlie di sant'Angela erano casalinghe, operaie, contadine, filandiere, maestre e là dove operavano realizzavano un cattolicesimo non istituzionale, non di difesa o di conquista, bensì di movimento capillarmente operativo: qualità tipica della donna, alla quale compete la capacità di relazione e di convincimento. Un'esperienza di vita sociale al femminile non abbastanza rilevato nella storiografia del Movimento cattolico bresciano tra Ottocento e Novecento.

³⁴ A. FAPPANI, *Il Movimento cattolico bresciano*, Brescia 1980, pp. 121-141.

Elisa Baldo Madre di una nuova famiglia

Elisa Baldo è una suora, ma la sua identità religiosa fu acquisita al termine della vita, non avendo essa alcuna intenzione, nei progetti di gioventù, di assumere questo stato e visse pressoché tutta la sua vita da laica. Fu condotta dalle circostanze a iniziare opere sociali, nel proprio paese, Gavardo (Bs), guidata da padre Giovanni Battista Piamarta, che la indirizzò a considerare gli ostacoli dell'esistenza non come incidenti limitativi dei propri ideali, ma sollecitazioni a ricercare nuove possibilità di vita, segni di nuovi cammini di vocazione tracciati dalla Provvidenza³⁵.

Elisa Baldo nacque il 29 ottobre 1862 a Gavardo, da Gerolamo (1816-1893) e Francesca Bologna (1824-1872), terza di otto sorelle. Il padre era un commerciante laborioso e preciso, dedito alla famiglia, liberale verso i dipendenti, che voleva avessero parte agli utili del commercio. La mamma era donna di cuore, saggia, fedele osservante senza esagerazione di pratiche religiose. Elisa frequentò la scuola elementare presso le orsoline di Gavardo. A 10 anni perse la mamma; della sua educazione si occuparono il papà, la sorella Ortensia e una zia, sorella della mamma, Luigia Deprà, di Orzinuovi. Elisa ritornò presso le orsoline in età di educazione, il 7 maggio 1878, e vi rimase fino al 10 settembre dell'anno successivo. Qui fu educata a migliorare il suo temperamento vivace e poco remissivo.

Ella entrò nella giovinezza con le aspirazioni e le speranze generose di questa età. I suoi ideali si fermavano alla vita comune; anzi, il pensiero della vita consacrata la intimoriva e la gettava in uno stato di afflizione, poiché non vi si sentiva inclinata. Fu presto tolta da queste angustie poiché, poco dopo, incontrò il suo futuro marito, Gaetano Foresti, un affermato commerciante di Brescia. Questi, non si sa per quali vie, venne a conoscenza della giovane Baldo. Egli venne a Gavardo alle Quarantore del 1881 per vedere Elisa, in circostanza di festa, perché, si diceva, le sorelle Baldo uscivano di casa solo in occasione di recarsi alle funzioni. Il Foresti seguì in chiesa le gio-

³⁵ La figura e l'opera di madre Elisa Baldo sono illustrate in alcune pubblicazioni: A. BETTONI, *Un nuovo fiore nel campo della Chiesa. Biografia di E. Baldo ved. nob. Foresti. Fondatrice col servo di Dio p. G. Piamarta della Congregazione umili serve del Signore*, Brescia 1948; L. PORSI, *Solo un'umile serva del Signore. Le vie della vita di Elisa Baldo*, Assisi 2006; E. BALDO, *Autobiografia*, a cura di M. Trebeschi, Brescia 1998 (si citerà *Autobiografia*); M. TREBESCHI, *Madre Elisa Baldo. La gioia della carità*, Brescia 1986; IDEM, *Madre Elisa Baldo. La vita e le opere nelle sue lettere*, Brescia-Roma 2022. Da queste pubblicazioni si sono tratti i cenni biografici di questo articolo. I documenti sono citati da Gavardo (Bs), Archivio della Congregazione umili serve del Signore (= ACUSSG).

vani Baldo e passò davanti a Elisa. Questa, ella racconta, quando più tardi seppe questa cosa, riconobbe in lui l'uomo della sua vita: «Egli erami dato dal buon Dio ed io contenta e tranquilla gli donai con la mano il mio cuore»³⁶.

Il matrimonio fu celebrato a Gavardo l'11 ottobre 1882: il marito aveva 35 anni, la Baldo non ne aveva ancora 19. Gli sposi si stabilirono a Brescia. La vita matrimoniale fu presto turbata da una sofferenza che, a poco a poco, si fece più pungente, a misura che il motivo diventava certezza: Elisa sognava di diventare madre, ma i figli non arrivavano. Alla mancanza di figli si aggiunse poi un altro dolore, la malattia del marito, che lo portò in poco tempo a uno stato di alienazione mentale. Elisa dovette lasciare il marito in ospedale, per un certo tempo, ma poi lo ritirò in casa, a Costalunga, per accudirlo personalmente. Cominciò così l'esperienza della Baldo della cura degli ammalati. Ella accolse presso di sé anche una nipotina, Elisa Zanetti, ammalata e incominciò a circondarsi di fanciulle delle case vicine, dei contadini, per assisterle. Le istruiva nel catechismo e le seguiva nel divertimento; procurò loro un piccolo teatro, per recitare semplici drammi ai quali intervenivano le fanciulle dei ronchi vicini.

In questi frangenti, la Baldo conobbe, per informazione di un'amica, il padre Giovanni Battista Piamarta, fondatore degli Artigianelli a Brescia, che venne alla sua casa a visitare il marito. In seguito tra il sacerdote e la Baldo, si instaurò una stabile collaborazione e corrispondenza spirituale e di opere³⁷. Il 4 aprile 1891 Gaetano Foresti, dopo soli 9 anni di matrimonio, morì e la sposa Baldo rimase sola, non ancora trentenne, senza famiglia e privata nel suo desiderio di essere madre. Rimasta vedova, ancor giovane, dovette riprendere tutto daccapo. Si fermò qualche tempo a Brescia per sbrigare degli affari di eredità e poi tornò a Gavardo. Seguirono altri lutti: la sorella Adele morì il 4 giugno 1891 e il padre il 27 febbraio 1893, per cui Elisa ebbe in eredità la casa paterna.

Seguì un periodo di incertezza, nel quale, tra le faccende quotidiane, si dedicò, guidata dal Piamarta alla visita agli infermi, alla lettura di libri di

³⁶ ACUSSG, b. 1, fasc. 1; *Autobiografia*, pp. 31-33.

³⁷ Biografia del Piamarta: L. FOSSATI, *Padre Giovanni Piamarta. Documenti e testimonianze. Il Servo di Dio e le sue fondazioni*, I. *Dalla nascita alla prima fondazione, 1841-1888*, Brescia 1972; II. *L'Istituto Artigianelli*, Brescia 1973; IV. *Profilo spirituale*, Brescia 1984. Una rilettura della figura di questo sacerdote bresciano effettuata da autori vari è in *Pietas et labor. San Giovanni Battista Piamarta nel centenario della morte*, a cura di G. Archetti, Brescia-Roma 2014. La corrispondenza epistolare tra la Baldo e padre. Giovanni Piamarta si trova in *Lettere di p. Giovanni Piamarta e dei suoi corrispondenti*, a cura di A. Fappani, presentazione di N. Raponi, Brescia 1994.

santi, agli esercizi spirituali, sempre in cerca di nuove soluzioni di vita. Durante un corso di esercizi il confessore le suggerì di farsi suora. Ella si confidò con il padre Piamarta, dichiarandogli apertamente la sua contrarietà a questo tipo di decisione e di avere pensato, invece, di dedicarsi ai malati, iniziando «un'asilo di abbandonati, specialmente infermi»³⁸.

Il Piamarta non si mostrò contrario e le consigliò di rimanere in attesa di sviluppi. La Baldo si pose in questa disposizione, cercando ogni occasione per realizzare la sua idea. Nel mese di maggio 1894 accolse in casa una orfana, Angela Maccarinelli, ma si rese conto che non era conveniente utilizzare la propria casa per simile attività. Pensò, allora, alla costruzione di una nuova casa, con le proprie sostanze, dopo aver chiesto consiglio all'arciprete, don Andrea Silvestri, e a padre Piamarta. Il parere del parroco era importante per un'opera simile, perché l'ambito di azione era la società bisognosa che gravitava attorno alla parrocchia. L'iniziativa della Baldo suscitò incredulità in paese, commenti della gente, opposizioni dei parenti. La casa, tuttavia, dopo varie peripezie, fu realizzata, dedicata a san Giuseppe, inaugurata il 4 aprile 1898, giorno «memorando», in cui ricorreva il settimo anniversario della morte del marito.

La Baldo, senza i figli naturali, aveva preparato la casa per una nuova maternità assistenziale, in una nuova famiglia. Nella casa da poco costruita desiderava continuare quell'esperienza di affetto che aveva vissuto col marito nel suo stato di ammalato; perciò, gli ospiti privilegiati dovevano essere gli infermi. La Baldo aveva costruito una struttura a scopo assistenziale di cui, però, non aveva programmato i caratteri e le attività. Era una casa aperta agli ammalati, ma poi si rese disponibile per altre persone bisognose, in un paese che si stava industrializzando, Gavardo, godendo dei benefici dello sviluppo economico, ma anche subendone i pericoli. Qualche nota sulle condizioni socioeconomiche del paese può essere utile per comprendere in quale contesto la Baldo si trovava ad operare.

Gavardo in trasformazione. Nel 1888 il paese contava 2.400 abitanti. La popolazione, da secoli, era occupata nell'agricoltura (produzione di cereali, coltivazione di viti e bachicoltura); ma, nella seconda metà dell'Ottocento, ebbe nuove occasioni di lavoro. Nella zona operavano il filatoio Werdmüller Sormani e la Società Lanificio Gavardo della famiglia svizzera Hefti (dal 1891). Nei vicini paesi di Villanuova e Roè vi erano impianti di lavorazione

³⁸ *Autobiografia*, pp. 146-148.

del cotone delle ditte milanesi, Sala Ottolini e Pozzi Streiff (dal 1882-1883). La crescente industrializzazione cominciava a indebolire la mentalità contadina, con le sue tradizioni; le famiglie si dovevano riorganizzare secondo le nuove esigenze lavorative. Gli operai, anche ragazzi, facevano turni di più di dieci ore, occupati nei giorni feriali e festivi; gli accelerati ritmi di lavoro debilitavano ancora di più gli individui già minati nella salute, per insufficienza di alimentazione e per malattie epidemiche croniche.

L'afflusso di gente forestiera, per motivi di lavoro, provocava nuovi problemi di ambientamento, assistenza e ordine pubblico. Non raramente si verificarono tensioni, soprattutto nel 1891, all'apertura del Lanificio Gavardo. Il panorama sociale gavardeese era costituito anche da tradizionali famiglie borghesi di medici, notai, proprietari terrieri, commercianti (tra i quali i Baldo). Il clero osservava con preoccupazione questi cambiamenti, intervenendo con i mezzi della tradizionale organizzazione parrocchiale di carattere devzionale, associativo e oratorio per la gioventù. Le congregazioni religiose individuarono la zona di Gavardo e Villanuova come particolarmente bisognosa di cura a favore del ceto femminile: alla fine dell'Ottocento operavano, nella zona, le Vincenziane, le Ancelle della carità, le suore Poverelle³⁹.

Prime attività a Casa San Giuseppe. Il fabbricato della Baldo era diviso da una scala, formando due appartamenti di tre piani ciascuno, di cui la parte sinistra era abitata da Elisa e, più tardi, anche dalle sue compagne, e la parte destra destinata all'ospitalità delle donne bisognose. Per l'acquisto delle suppellettili dell'infermeria Elisa vendette i suoi gioielli: cominciò con poco, comperò due letti di ferro, biancheria, coperte e mobilia. Vennero ospitate le prime ammalate, ma, all'inizio, in scarso numero. Uno dei due letti fu occupato, le prime sere, da una giovinetta, che non poteva rimanere in famiglia, a causa di due fratelli ammalati di tisi; poi fu la volta di un'altra ragazza colpita da questo male, poi di una pellagrosa. Le attività iniziali erano frammentarie, a seconda delle ricoverate che si presentavano occasionalmente, ammalate, giovani, senza una prevista organizzazione.

Alle necessità quotidiane provvedeva personalmente la Baldo. Si richiedeva presenza assidua e abnegazione senza riserve. La domestica di Elisa, pur essendole affezionata, non si sentiva di svolgere funzioni non previste

³⁹ Per le note su Gavardo, G.B. BRUNI-CONTER, *Appunti di storia di Gavardo*, Brescia 1966; E. NICOLI, *Quata aqua ghè pasàt sòta 'l pont! Ricerche su Gavardo nella storia nell'arte. nel costume: studi monografici, fonti storiche, documenti archivistici*, Brescia 1978; *Il lanificio di Bostone. Un secolo di lavoro*, Gavardo 1991 (Quaderni della Quadra di Gavardo, 3).

dal suo impiego. Faceva capire alla signora di essere al suo servizio soltanto, non di altri; per questo, dopo due anni, se ne partì. Elisa lasciava aperta la porta della sua stanza anche d'inverno, per sorvegliare e assistere personalmente le ammalate, in caso di urgenza. Venne in aiuto della casa un'altra persona, un'operaia, che aveva lavorato in vari luoghi, Caterina Onofrio, di Medole, donna generosa disposta ad affrontare i sacrifici più gravosi e che elargiva in beneficenza i suoi risparmi raccolti a forza di privazioni. Questa fu la prima compagna che aiutò la Baldo ad affrontare le prime necessità e l'assistenza alle ricoverate⁴⁰.

Le orfane. I ricoveri non erano numerosi come la Baldo pensava. Anzi, dopo quattro anni dall'apertura, Casa San Giuseppe rimase vuota per parecchi mesi. Per Elisa fu una desolazione; ella languiva e, pur di vederla utilizzata aprì a chiunque fosse in necessità: cominciò, quindi, a ospitare l'infanzia. La Onofrio, in un fortuito incontro con una sua compagna di lavoro, di Sopraponte, venne a conoscenza del caso di due bambine, di 5 e 7 anni, senza assistenza dei genitori, che la Baldo accolse immediatamente, alla fine di ottobre del 1904⁴¹. Contemporaneamente a questo fatto si presentò un'altra aiutante, Valeria Glisenti, di 18 anni, abitante a Prevalle Sopra, giovane «virtuosa, tutta senno», «giudiziosa e piena di buona volontà»⁴². Negli anni successivi vennero ospitate altre orfane, e la famiglia andò allargandosi. Elisa curava le fanciulle come madre⁴³; come già durante la costruzione della casa, teneva anche ora un rigoroso regime di risparmio: non prendeva né formaggio, né caffè, perché, affermava, in questo modo poteva

⁴⁰ *Autobiografia*, pp. 193-194. La Onofrio morì il 13 marzo 1909, lasciando a Casa San Giuseppe il frutto delle sue privazioni, lire 3.000.

⁴¹ *Autobiografia*, pp. 197-198.

⁴² Di lei, Elisa scriveva: «Mio angelo, mia testa posso chiamare questa figliuola, essa mi fu e mi è tutt'ora di grande aiuto. Il suo spirito di sacrificio diretto da un giusto criterio, la fa continuare in una vita feconda di bene per le giovani anime che il buon Dio le affida» (*Autobiografia*, p. 199).

⁴³ L'affabilità con cui Elisa trattava le orfane rimasero impresse in una frequentante di Casa San Giuseppe, Elisa Cabrini, di Roè Volciano: «Ammiravo in lei una mamma affettuosa, e quasi invidiavo le orfanelle (sebbene io fossi circondata dall'affetto della mamma) vederle trattate con tanta carità. Nei momenti di attesa e dopo il pranzo la signora interrogava ora l'una ora l'altra e s'intratteneva affabilmente con tutte con tanta e tanta dolcezza. Maestosa e signorile nei modi, mi sembrava una matrona sempre sorridente; all'ora del pranzo passava dal refettorio alla cucina e sorvegliava, indi si sedeva in mezzo a noi. Qualche volta la cercavamo e la trovavamo di sopra nel reparto ospedale, si accostava al letto delle ammalate e per tutte aveva una parola di conforto» (*Testimonianza*, in ACUSSG, b. 4, fasc. 2).

mantenere qualche bambina in più⁴⁴. Elisa scrisse anche alcune regole per le orfane, esplicative dei doveri verso Dio, verso il superiore e verso se stesse e delle devozioni proprie dell'età infantile⁴⁵.

L'oratorio femminile. Casa San Giuseppe ospitò anche l'oratorio femminile parrocchiale, limitatamente alle fanciulle; le maggiori frequentavano il catechismo presso le suore Orsoline. La gioventù si raccoglieva per le lezioni di catechismo e per il gioco. All'inizio le frequentanti erano circa 300, poi si stabilizzarono sul numero di 200. Elisa ne rilevava i caratteri e le possibilità di educazione: «Le giovani vengono a fare una sosta, ad aprire il loro cuore, ricevere un buon consiglio, la solita e sicura esortazione di frequentare i Santissimi Sacramenti». Non era facile tenere l'ordine delle frequentanti, essendo il numero elevato, ma Elisa concordava con l'arciprete secondo il quale, in Casa San Giuseppe, le fanciulle erano almeno in luogo sicuro⁴⁶. Ella raccomandava alle consorelle aiutanti di sorvegliare assiduamente le fanciulle, per formarne la coscienza. All'oratorio femminile di Casa San Giuseppe la gioventù amava ritrovarsi e ritornare, attratta dalla cordialità della Baldo. Ella teneva particolarmente al catechismo della prima comunione: lei stessa preparava, seguiva e accompagnava le fanciulle al sacramento.

Il teatrino. Per attirare e istruire le fanciulle, Elisa teneva un teatrino, dove organizzava recite e piccole accademie; iniziativa consueta negli oratori dell'epoca. Faceva lei stessa da regista, distribuiva le parti, suggeriva le parole durante le rappresentazioni. L'iniziativa richiedeva tempo ed energie e incontrava difficoltà e insuccessi. La Baldo riconosceva i problemi di quest'opera educativa e il lavoro che richiedeva: «Il teatro, divertimento istruttivo, morale, ed educativo, dona un daffare non indifferente. Brighe nella scelta dei drammi, difficoltà nel distribuire le parti, spese per scenari ed abiti, poi spolmonarsi per insegnare a fanciulle che le più han fatto solamente la terza elementare»⁴⁷.

⁴⁴ ACUSSG, b. 4, D. PODAVINI, *Memorie riservate*, quad. II, p. 30.

⁴⁵ ACUSSG, b. 2, fasc. 2. *Regoline per le orfanelle di Casa San Giuseppe*.

⁴⁶ *Autobiografia*, pp. 190-201. *Autobiografia*, pp. 190-201.

⁴⁷ *Autobiografia*, pp. 201-203. La Baldo riconosceva l'efficacia di quest'opera. Tra i suoi documenti sono rimasti numerosi quaderni con la trascrizione delle parti delle rappresentazioni da lei stessa effettuata. Nell'introduzione del primo, che elenca le commedie dal 1899 è scritto: «Domanderei, anzi pregherei che in questo teatrino di Casa San Giuseppe non si lasciasse questo sistema, *utile dolci*, uno dei più felici, per istruire ed educare la gioventù, ad onta delle noie, fatiche, disturbi che sono inevitabili, perché ora più che mai è necessario imprimere

Scuola di lavoro. Durante l'estate, ogni giorno, dalle 13 alle 17, a Casa San Giuseppe, si teneva la scuola di lavoro (maglia e cucito) frequentata da circa 70 ragazze, divise in 3 gruppi: le piccole, le mezzane (7-9 anni), le grandi (10-12 anni)⁴⁸. Nelle ore di lavoro la Baldo intratteneva le giovinette con racconti della storia sacra ed esempi edificanti della vita dei santi; alla sera le conduceva in parrocchia per la preghiera.

Il presepio. A Casa San Giuseppe, tra le altre attività, vi era la composizione del presepio. La scena evangelica era stata di conforto per Elisa in un'epoca triste, a Costalunga, durante la malattia del marito. Il presepio si faceva «bello e spazioso» a opera di un curato del paese, «esperto in tutto ove si trovava dell'arte del bello». Elisa considerava il presepio non solo una pia tradizione, ma uno strumento educativo: «metodo d'istruzione, santo, piacevole utilissimo per tutti, specialmente per la cara gioventù che ha bisogno più che mai d'impressioni tutte sature di cristianesimo»⁴⁹.

I famigli. D'accordo con il parroco, la Baldo istruiva anche i famigli. Questi erano giovinetti provenienti dalle famiglie povere, che coadiuvavano i contadini più benestanti nei lavori agricoli. Si chiamavano così perché risiedevano nella casa del padrone. Elisa li radunava (circa una ventina, dai 10 ai 15 anni) alla sera dalle 19 alle 20, non potendo essi frequentare in altro orario, durante l'avvento. Insegnava i primi rudimenti della fede, ma anche a leggere e a scrivere. Il giorno di Natale i ragazzi ricevevano la comunione⁵⁰.

Le famiglie. La Baldo seguiva col consiglio e col dono di qualche libro le giovani che si avviavano al matrimonio e diventavano madri, aiutandole materialmente, qualora ne avessero bisogno. Alle mamme consigliava «la preghiera, e quando non era possibile, per la stanchezza, raccomandava di offrire come preghiera la stanchezza»⁵¹. A Casa San Giuseppe vi era anche

nelle menti giovanili, sentimenti e fatti moralmente cristiani per ripararle alquanto dall'onda immorale e pagana che allaga la società. Domanderei ancora, che si chiamasse Teatrino Biblico e per questo si rappresentasse con frequenza, fatti della S. Scrittura» (ACUSSG, b. 7). Alcuni titoli delle recite: *S. Agnese, S. Giovanna d'Arco, Il figliol prodigo, Fabiola, Dialoghi su san Giuseppe, Maria adolescente nel tempio di Gerusalemme, Sette dolori e allegorie di san Giuseppe*. Erano recite senza pretese letterarie, ma non veniva trascurata l'eleganza della forma.

⁴⁸ ACUSSG, b. 4, D. PODAVINI, *Memorie riservate*, p. 162.

⁴⁹ *Autobiografia*, pp. 205-206.

⁵⁰ ACUSSG, b. 4, D. PODAVINI, *Memorie riservate*, p. 7.

⁵¹ Testimonianze di Angela Prati, ACUSSG, b. 4, fasc. 2.

una piccola biblioteca di libri che venivano distribuiti gratuitamente a chi ne faceva richiesta.

Con la Baldo collaboravano alcune compagne riunite in comunità, secondo uno stile di consacrazione religiosa, guidate dal padre Piamarta. Questi, osservando che la sua figlia spirituale animava con intenzione di perfezione religiosa la sua vita di carità, la indirizzò verso mete di consacrazione sempre più alte, cosicché, con alcune sue compagne, accolse il suggerimento del direttore spirituale di emettere una «solenne oblazione», in una celebrazione, il 15 marzo 1911, a Brescia, nell'istituto Artigianelli. Ciò comportava per le consorelle di assumere, anche se non formalmente, doveri di vita religiosa, di dedicarsi alle opere assistenziali, e di coadiuvare il Piamarta nelle iniziative che egli andava realizzando a favore dei giovani. Il gruppo delle consorelle, undici, si chiamò "Povere serve del Signore", a cui il Piamarta diede un regolamento spirituale⁵².

Il 25 aprile 1913 il padre Piamarta morì e la Baldo continuò la sua opera, secondo l'ideale e le attività approvate dal sacerdote. Per rendere più stabile la piccola associazione, il vescovo di Brescia, Giacinto Gaggia, consigliò alla fondatrice di intraprendere la via dell'approvazione canonica. Furono iniziate le pratiche necessarie presso la Congregazione dei religiosi, onde ottenere l'autorizzazione al vescovo di formulare ufficialmente l'atto di approvazione. Il 15 dicembre 1924 mons. Gaggia emanò il decreto di erezione della nuova congregazione, col nome di «Umili serve del Signore». In seguito a questo atto, la Baldo si adoperò per far conoscere alle suore le costituzioni date dal vescovo e a precisare i rapporti con la famiglia religiosa piamartina, con la quale continuava a collaborare. Con l'approvazione, la Baldo divenne effettivamente «Madre» in senso canonico, superiora, così come già lei stessa veniva chiamata per consuetudine anche prima dell'atto ufficiale di riconoscimento. Ma ella poté rallegrarsi solo per poco di questo dono, perché morì poco dopo, il 4 luglio 1926.

Conclusione. Singolare è la vicenda di madre Elisa Baldo. Ella si affacciò alla vita con ideali comuni, volendo formare una famiglia e il suo desiderio si concluse infelicamente; non pensava di farsi religiosa, pur conducendo vita di perfezione, e lo divenne; non era intenzionata ad avviare una istituzione di suore e ne fu fondatrice. Ebbe costante l'idea di dedicare la vita ad

⁵² *Autobiografia*, pp. 236-237.

alti ideali di spiritualità e di donazione ai poveri, partendo dalla sofferenza della mancata maternità e questo la portò a realizzazioni importanti di maternità e famiglia allargate, sacrificando tutto il suo patrimonio.

La Baldo ritenne sempre la sua opera a carattere materno e familiare. Nel discorso di inaugurazione della statua di san Giuseppe nella casa da lei fondata, l'11 maggio 1921, ripensando alla sua vita passata, alla esperienza della mancata maternità naturale, rilevava: «Questa Casa che dal suo inizio prese il nome di San Giuseppe si apriva il 4 aprile 1898, giorno memorando che mi ricorda la perdita di Colui che doveva occupare la mia vita. Egli se ne partì lasciando nel mio cuore un vuoto che si doveva riempire perché la mia vita potesse avere ancora il suo respiro. Chi pensò a continuarne questa esistenza fu il benedetto Santo che oggi si mette ufficialmente qual custode di questa umile Casa. Ancor da quando giovine sposa, nella chiesa vicina di San Giuseppe Brescia, vi continuava a chiedere con preghiere, sospiri e lagrime de figli e ne domandava numerosi; sin d'allora sentiva in fondo al cuore che sarei stata esaudita. Ed ecco come il buon Dio mantenne la parola. Qui è proprio il caso di dire "Egli, la donna sterile fa ricca di figliolanza". Posso contare a centinaia i figliuoli de quali mi devo chiamar Madre. E questo mi fa beata! E cos'è mai la vita se si chiude tutta in se stessa, che non sa varcare il circolo del suo benessere? lo vi preferisco la morte»⁵³.

Il carattere materno era espresso dalla Baldo nel curare personalmente le ospiti della casa, proprio come fa una madre in famiglia, specialmente all'inizio, quando il loro numero era limitato; poi, ampliandosi l'accoglienza, ci fu bisogno di collaboratrici. L'assistenza della Baldo aveva carattere familiare, anche nel senso che la cura si svolgeva nel far fronte alle evenienze di qualsiasi categoria di ospiti, ammalate, fanciulle, orfane, secondo uno stile di accoglienza senza limiti, come in una famiglia, dove ci si muove secondo le circostanze quotidiane, oltre preordinati programmi, facendosi incontro ai bisogni quando e come si presentano. Non così avveniva negli altri istituti religiosi femminili dell'epoca (Ancelle della carità, Canossiane, Figlie del Sacro Cuore e altri), per i quali l'assistenza era ordinata secondo modalità e destinatari istituzionalizzati. Questa visione materna e familiare, la Baldo ebbe nella mente fino al termine della sua vita, come mostra il testo poco sopra citato del 1921, dichiarando che i suoi progetti giovanili di maternità si erano realizzati nel «prendersi cura» di donne e giovani in qualsiasi modo bisognose, in una società in continua trasformazione.

⁵³ Brescia, Archivio della Congregazione Sacra Famiglia di Nazareth, 4A-2B/2.

AGOSTINO MARCHETTO
CARDINALE DIAcono DI SANTA MARIA GORETTI

Tradizione e rinnovamento nel Concilio Vaticano II

Non dovrò convincere nessuno dei miei benevoli lettori dell'importanza e del valore dottrinale, spirituale e pastorale del Concilio Vaticano II, tanto da potersi dire che esso è "icona" della Chiesa cattolica stessa, cioè di quello che specialmente il cattolicesimo è, costituzionalmente¹, comunione, anche con il passato, con le origini, identità nell'evoluzione, fedeltà nel rinnovamento. Grande fu l'evento conciliare e alcuni di voi, che mi leggete, ancora di certo lo ricordate. Vi parteciparono 3.068 Padri, provenienti da quasi tutte le nazioni della terra. Nei quattro suoi periodi (11 ottobre 1962 - 8 dicembre 1965) si svolsero 168 congregazioni generali e 10 sessioni pubbliche. Furono promulgati 16 documenti: 4 costituzioni, 9 decreti e 3 dichiarazioni.

Aggiungo, per dire della vastità dell'impegno, che, se penso soltanto agli "atti" ufficiali di quel magno sinodo, "vedo" nella mia biblioteca allineati 61 grossi volumi di un bel rosso vivo (non temete, siamo quasi giunti alla fine della titanica opera, poiché ne manca solo uno, che uscirà alla fine di quest'anno! Speriamo comunque che poi giungano gli indici delle ultime

* Si pubblica il testo della conversazione tenuta da s.e. il card. Agostino Marchetto, nell'incontro su *Vaticano II tra riforme e rinnovamento*, dal titolo "Tradizione e rinnovamento si sono abbracciati: il Concilio Vaticano II", nella parrocchia di San Michele Arcangelo di Calino (Brescia) il 4 ottobre 2024.

¹ Ne è testimone la presentazione della Chiesa cattolica in *Le Chiese cristiane del Duemila*, ed. J.A. Moehler, Brescia 1998, p. 13: «La Chiesa cattolica si comprende, al di là dei cambiamenti avvenuti all'interno della sua variegata storia, in non interrotta continuità con la Chiesa apostolica». Mi piace, a questo proposito, l'esclamazione ammirativa di O. Clément, lui per la «cappella di pietre dipinte» (B. FORTE, "Redemptoris Mater" in Vaticano, in «Il Sole 24 Ore» del 14 settembre 1999, p. 36): «Rimango meravigliato davanti a questo straordinario dinamismo radicato nella Tradizione». La visione ecumenica di tale cappella, ci ricorda per associazione di immagini, quanto lo stesso K. Schatz notava del Vescovo di Roma, in relazione con la tradizione, e cioè: «grazie alla struttura del primato la Chiesa cattolica ha una particolare opportunità di collegare strettamente insieme stabilità e tradizione, da un lato, e dinamismo ed innovazione dall'altro» (*Papato ed ecumenismo. Il ministero petrino al servizio dell'unità*, a cura di P. Huenermann, Bologna 1999, p. 26).

undici fatiche del prof. Vincenzo Carbone, il curatore infaticabile del tutto). Ma sono cominciati già ad apparire anche alcuni diari di “personaggi” conosciuti, o almeno attenti, partecipanti in vario modo al concilio, da sottoporsi peraltro scrupolosamente al vaglio critico incrociato. La cosa sarà lunga e difficile, ma essi potranno portare sapore e ingredienti personali utili alla storia, pur sottomessi al giudizio degli atti (fatti) ufficiali. Certo qui vi è il rischio di uno scivolamento verso una storia di frammenti, che in realtà non sfuggirebbe facilmente alla cronaca. Così chi segue con attenzione, da vicino, l’attuale evolversi dell’ermeneutica conciliare non può non avere la sensazione di una certa dispersione in mille rigagnoli, quasi di una dissezione, vivisezione e scorticatura dell’evento fondamentale ecclesiale, e non solo, in questo secolo ad un tempo “breve” e “lungo”.

Problematica soggiacente

In effetti a tutto ciò è sottostante l’impegno di molti a togliere importanza ai documenti conciliari stessi, sintesi di tradizione e aggiornamento, per far prevalere un ben noto convincimento, che da sempre ho definito ideologico, che “punta” soltanto sugli aspetti innovativi apparsi in concilio, sulla discontinuità, insomma, rispetto alla tradizione. Lo testimonia anche per esempio un volume² che, con tale finalità, in fondo “ricupera” l’attuale tendenza storiografica generale, che privilegia l’evento, la discontinuità, appunto, il cambiamento, ovvero il mutamento traumatico, e ciò in contrapposizione all’antecedente indirizzo delle famose “Annales”, che guardava piuttosto al periodo lungo, con sottolineatura della continuità storica (per Braudel la storia è «una scienza sociale applicata che mette in luce strutture, sistemi, modelli perenni, anche se a prima vista invisibili»). E non ci si avvede, o non si vuol rendersene conto, che se per “evento” si intende non tanto un avvenimento “degno di nota”, ma una rottura, una novità assoluta, il nascere quasi di una nuova chiesa, “in casu”, una “rivoluzione copernicana”, il passaggio da un tipo di cattolicesimo a un altro – che ne perde però le caratteristiche inconfondibili –, detta prospettiva non potrà e non dovrà essere accettata, almeno per quanto concerne la Chiesa cattolica e la storia che tenga conto della sua specificità, della continuità

² *L’evento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del Concilio Vaticano II*, a cura di M.T. Fattori, A. Melloni, Imola 1997, p. 534.

della sua realtà pur misteriosa, da preservarsi anche nell'interpretazione dei suoi documenti. A questo proposito, leggendo i contributi alla ricerca pubblicati nel citato volume, si rimane veramente sorpresi per le critiche, in fondo radicali, manifestate a tre personaggi illustri quali sono Hubert Jedin, Joseph Ratzinger e Walter Kasper (con le sue quattro ottime regole ermeneutiche, a cui aderiamo pienamente, che, nel testo, sono invece considerate astratte, e quindi tralasciate, anche per la sottolineatura della peculiarità, fra i concili, del Vaticano II), e allo stesso Émile Poulat, al fine di portare avanti proprio l'“evento”, inteso in modo particolare, e sempre con la nota finalità “ideologica” indicata.

Non è difficile rendersi conto, liberi da pregiudizi, che in tal modo quella che fu una posizione estrema al Concilio Vaticano II, nella cosiddetta sua “maggioranza” – che definirei “oltranzista” (contraria cioè a una costante e fattiva ricerca del “consenso”, dell'abbraccio tra tradizione e aggiornamento), sempre più desiderosa di imporre il proprio punto di vista, sorda ai “richiami” e all'opera di “cucitura” di Paolo VI –, è riuscita, dopo il concilio, a monopolizzarne finora la interpretazione dell'“evento”, rigettando ogni diverso procedere, che si vitupera magari di anticonciliare. Il vero sottofondo, in tema di evento, a cui ci si richiama a proposito del Vaticano II, è ben delineato da Étienne Fouilloux, ancora nel volume al quale mi riferisco, nello studio “La categoria di evento (“il suo ritorno” come attesta Edgar Morin) nella storiografia francese recente” (dagli anni '50 circa)³. Non vi manca, giustamente, l'analisi pure del legame stretto dell'esistenza storica dell'evento con la sua mediatizzazione (dice Pierre Nora: «perché ci sia evento, occorre che sia conosciuto»). E «il Vaticano II risponde(rebbe) molto bene a questa definizione mediatica dell'evento».

Peter Huenermann, sempre nel medesimo volume, con richiamo al metodo di Hans-Georg Gadamer, conclude, riassumendo che: «l'evento del concilio può essere compreso come la formazione di quella pragmatica che può essere espressa concettualmente come dialettica topica (detto con il linguaggio delle “Ricerche filosofiche” del Wittgenstein). Questa dialettica topica (che rende possibile un consenso) costituisce, in forma radicalizzata e rinnovata, il movimento di fondo del concilio, quel movimento unitario che ha collegato strettamente le innumerevoli singole attività, inserendole

³ Il rimando è a É. FOUILLOUX, *La percée de l'histoire religieuse en France*, in *Écrire l'histoire du catholicisme des 19e et 20e siècles. Bilan, tendances récentes et perspectives (1975-2004). Hommage au professeur Roger Aubert à l'occasion de ses 90 ans*, sous la direction de L. Courtois, J.P. Delville, E. Louchez et al., Louvain-la-Neuve 2004, pp. 70-82.

in un flusso che ha prodotto, come frutto e risultato, quella nuova visione della Chiesa e della rivelazione, la quale ha trovato la sua sedimentazione nei testi del concilio» (ivi, p. 92).

L'intenzione di papa Giovanni e il significato di T(t)radizione

Ma ritorniamo al pensiero iniziale (dello stesso John Henry Newman), quello che considera la Chiesa, come ogni organismo vivente, in continua crescita, all'interno e all'esterno, pur rimanendo se stessa. Orbene, un tale sviluppo, di certo, implica molteplici problemi, che riguardano la dottrina, il culto, la morale, la disciplina e l'apostolato. In genere, alla loro soluzione provvede il magistero (l'insegnamento) ordinario dei pastori, coadiuvato dai teologi uniti a tutto il popolo di Dio, in comunione con essi. A volte, peraltro, la complessità della materia o la gravità delle circostanze storiche suggeriscono interventi straordinari.

Tra questi sono da considerarsi i concili, che promuovono, nella fedeltà alla tradizione, lo sviluppo dottrinale, le riforme liturgiche e disciplinari e le scelte apostoliche in considerazione altresì delle esigenze dei tempi (i famosi "segni dei tempi", che non costituiscono però una nuova rivelazione). I sinodi risultano essere, in tale prospettiva, le pietre miliari del cammino della Chiesa nella storia.

Devo qui aprire una parentesi per far intravedere il senso di "Tradizione" (con la T maiuscola) e di tradizioni (con minuscola e al plurale), in visione ecumenica tenendo in conto i nostri lettori. A questo proposito rimando allo "strumento" per una riflessione ermeneutica che porta il titolo "Un tesoro in vasi d'argilla"⁴. Vi apparirà il tentativo di «comune compren-

⁴ *A treasure in Earthen Vessels. An instrument for an ecumenical reflection on hermeneutics*, Byalystok 1998 (Faith and Order, 182), p. 42. Cfr., da parte cattolica, l'ormai "classico" in due tomi, di Y. CONGAR, *La tradizione e le tradizioni*, 1. *Saggio storico*, Roma 1964, p. 409; 2. *Saggio teologico*, Roma 1965, p. 527. Di particolare utilità è la lettura del I capitolo del II volume dal titolo "Analisi e sintesi dell'idea di tradizione" (pp. 15-119), delle pp. 108-112 dedicate a "le tradizioni apostoliche" e dello schema generale di pp. 140-141. Per la nostra attenzione ecumenica al problema cfr. anche il cap. VII, del medesimo tomo, intitolato: "Il pensiero protestante contemporaneo di fronte al problema della tradizione" (pp. 407-468). Per l'"attualità", dopo l'enciclica "Ut unum sint", v. P. RICCA, *La papauté en discussion. Attentes et perspectives pour le IIIe millénaire*, «Irenikon», 70 (1997), pp. 31-40. Vi si richiama, fra l'altro, la distinzione fra tradizioni e la "grande Tradizione" fatta dal papa nel n. 39 di detta enciclica e si identifica quest'ultima, con un significativo "immagino", nella «Tradizione della Chiesa antica alla quale tutte le Chiese

sione della Tradizione “una”» (la prima parte del documento) e del significato delle molte tradizioni, e altresì dei concili ecumenici nella Chiesa antica. Comunque, già a stare solo alla visione di tale “strumento di lavoro”, senza giungere alla pienezza – per noi, naturalmente – del pensiero cattolico, si capirà l’importanza fondamentale della Tradizione per chi cerca Cristo o crede cristianamente, poiché il tesoro del quale si parla è proprio Lui. In effetti essa significa «il Vangelo “uno”, la vivente Parola di Dio»⁵.

Riprendo il discorso, brevemente interrotto per specificare ecumenicamente la nozione di Tradizione, al fine di sottolineare che la risoluzione di convocare un concilio nacque nell’animo di Giovanni XXIII dal constatare la grave crisi che il decadimento dei valori spirituali e morali aveva causato alla società contemporanea. A onor del vero, il ricorrere a una convocazione conciliare era stato pure un pensiero soppesato e valutato dai suoi più immediati predecessori. Pio XI, infatti, all’inizio del suo pontificato, nell’enciclica *Ubi arcano* manifestò il desiderio di promuovere con tal mezzo la cooperazione di tutto l’episcopato al suo programma di “fondare” tutte le cose in Cristo e la pacificazione dei popoli. I tempi però non erano propizi.

Anche durante il pontificato di Pio XII, nel 1948, riemerse l’idea di celebrare un concilio. Papa Pacelli, pur conscio delle difficoltà, fece avviare la preparazione presso la Congregazione del Sant’Ufficio. Furono istituite a tale scopo una commissione centrale e alcune sottocommissioni. Si determinarono altresì gli argomenti principali. Peraltro, nel 1951 Pio XII sospese definitivamente i lavori di preparazione.

Giovanni XXIII, invece, ruppe gli antichi indugi e annunciò, il 25 gennaio 1959, ai cardinali riuniti nel monastero benedettino di San Paolo fuori le mura, la “buona nuova” conciliare, precisando che il sinodo avrebbe inteso principalmente promuovere l’incremento della fede, il rinnovamento dei costumi e l’aggiornamento della disciplina ecclesiastica. Esso sarebbe stato uno spettacolo di verità, unità e carità, un invito, anche per i fratelli separati, all’unità voluta da Cristo⁶. Il papa pensò certo a un concilio pastorale di aggiornamento – ecco la parola chiave e intraducibile in molte lingue straniere –, ma ciò non deve intendersi come qualcosa di pratico, dinamico, quasi separato dalla dottrina. È inconcepibile in effetti una pastorale senza

desiderano rifarsi». Per il giudaismo, cfr. N. ROTENSTREICH, *On the Notion of Tradition in Judaism*, «Journal of Religion», 28 (1948), pp. 28-36.

⁵ *A treasure in Earthen Vessels*, nn. 15 e 8, nonché 18, 19, 27, 32.

⁶ *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando, Series I (Antepreparatoria)*, I: *Acta Summi Pontificis Iannis XXIII*, Romae MCMLX, pp. 4-6.

dottrina, senza tradizione ecclesiale. Giovanni XXIII ne trattò chiaramente nella sua prima enciclica, *Ad Petri cathedram*. Egli additava nell'ignoranza, nel disprezzo e nel disconoscimento della verità la causa e la radice di tutti i mali che avvelenano gli individui, i popoli, le nazioni e spesso turbano l'animo di molti. Tutti sono tenuti ad abbracciare la dottrina del Vangelo; al rigettarla in effetti son messi in pericolo i fondamenti stessi della verità, dell'onestà, della civiltà.

Lo stesso pontefice, nel discorso di apertura del concilio, l'11 ottobre 1962⁷, affermò che il fine principale del concilio era di custodire e insegnare il sacro deposito della dottrina cristiana in forma più efficace (di tradizione, dunque, si trattava). Peraltro, non si doveva soltanto custodirlo, né unicamente ripetere quanto trasmesso dai Padri e dai teologi, ma anche integralmente trasmettere a tutti gli uomini, nella continuità del magistero ecclesiastico, l'intera dottrina, senza attenuazione o travisamenti, tenendo conto delle deviazioni, delle esigenze e delle opportunità del nostro tempo. «Altra cosa è, infatti, il deposito stesso della fede, cioè le verità contenute nella nostra veneranda dottrina, e altra cosa è la forma in cui le medesime vengono enunciate»⁸.

Il papa distingueva la sostanza, l'intera, precisa e immutabile dottrina, e la sua presentazione (formulazione). In linea con questo indirizzo pastorale Giovanni XXIII precisava il modo di opporsi agli errori. Alla severità egli preferiva «la medicina della misericordia». Conveniva perciò, con un insegnamento positivo, mostrare agli uomini la verità sacra, sì che essi, illuminati dalla luce di Cristo, potessero «ben comprendere quello che veramente sono, la loro eccelsa dignità, il loro fine». L'aggiornamento, dunque, era inteso, da chi lo volle conciliare, non come rottura con il passato o contrapposizione di momenti storici, ma come crescita, perfezionamento del bene sempre in atto nella Chiesa. Il suo rinnovamento è di fatto continuo.

⁷ *Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, I, pars I: *Sessio pubblica*, Romae MCMLXX, pp. 170-171.

⁸ Sulla questione circa il testo originario di questo importante discorso, vedasi V. CARBONE, *Il Concilio Vaticano II. Preparazione della Chiesa al terzo millennio*, a cura di M. Agnes, Città del Vaticano 1998 (Quaderni de L'Osservatore romano), pp. 35-39. L'A. così conclude la sua analisi: «l'identità sostanziale del testo italiano con quello latino è certa, perché le differenze non toccano il senso»; inoltre Giovanni XXIII citò egli stesso la forma del «testo italiano a suo tempo pubblicato da *L'Osservatore Romano*, che veniva così autorevolmente accreditato» (ivi, p. 39). L'importanza del discorso è data anche dal riferirsi a esso sia da parte di Paolo VI che di Giovanni Paolo II (ivi, p. 33).

L'intenzione di Paolo VI

Fedele interprete del pensiero del suo predecessore⁹, papa Montini nella allocuzione ai Padri conciliari del 18 novembre 1965 affermò «Giovanni XXIII a questa parola programmatica (aggiornamento) non voleva attribuire il significato che qualcuno tenta di darle, quasi essa consenta di relativizzare secondo lo spirito del mondo ogni cosa nella Chiesa (dogmi, leggi, strutture, tradizioni), mentre fu così vivo e fermo in lui il senso della stabilità dottrinale e strutturale della Chiesa da farne cardine del suo pensiero e della sua opera»¹⁰. In effetti, Paolo VI, di formazione e carattere diversi dal suo predecessore, mantenne la sua stella polare dello «sviluppo nella continuità»: il concilio proseguì con le stesse finalità (pastorali)¹¹ e speranze. Non sarebbe dunque nel vero – affermò Paolo VI – chi pensasse che il Concilio Vaticano II rappresenti un distacco, una rottura o una liberazione dall'insegnamento della Chiesa, o autorizzi o promuova un conformismo alla mentalità del nostro tempo, in ciò che essa ha di effimero e di negativo¹².

A conferma ricordo che, proprio nel giorno della sua incoronazione, così si chiamava a quel tempo l'inizio del ministero pastorale del papa,

⁹ Mons. Loris Capovilla, in un'intervista al «Corriere della sera» del 3 agosto 1999, p. 27, VIII col., ha affermato che la sintesi del pontificato giovanneo si trova nel binomio «fedeltà e rinnovamento». Papa Giovanni «non aveva smanie di innovazione (...)». «Non si piega neppure un lembo della bandiera», disse. Ma sapeva che la sola «fedeltà» avrebbe ridotto la Chiesa a museo, mentre il solo «rinnovamento» l'avrebbe condotta all'anarchia. Cercò d'ispirare il concilio all'equilibrio fra questi due principi» (ivi). Lo stesso fece Paolo VI cosa che, del resto, era «caratteristica della linea scelta dai belgi di conservare gli schemi preparatori (conciliari) come base di lavoro» (CARBONE, *Il Concilio Vaticano II*, p. 187 e pp. 186, 152, 162, 340). Indicativo a questo riguardo è il seguente pensiero del Philips (criticato, specie da Dossetti per il suo sforzo di conciliazione: p. 154): «non si tratta di far trionfare le nostre idee personali, ma di arrivare a un consenso su ciò che la Chiesa intera può oggi accettare come espressione della sua fede comune» (ivi) e ciò senza «accettare compromessi sui principi di fondo». Non dispiaccia se concludo qui ricordando anche la «presenza conciliare» di Oscar Cullmann, «che incarna un atteggiamento molto più pragmatico, teso a sottolineare un certo rispetto verso la tradizione teologica e il 'genio' del cattolicesimo» (ivi, p. 257), perché ritengo che il suo pensiero in fatto di cammino ecumenico, ci può essere oltremodo utile.

¹⁰ *Acta synodalia*, IV, pars VI: *Congregationes Generales CLVI-CLXIV, Sessio pubblica VIII*, Romae MCMLXXVIII, pp. 693-694.

¹¹ *Acta synodalia*, II, pars VI: *Congregationes Generales LXXIX-LXXIX, Sessio pubblica III*, Romae MCMLXXIII, p. 568; IV, pars VII: *Congregationes Generales CLXV-CLXVIII, Sessio publicae IX-X*, Romae MCMLXXVIII, pp. 660-661.

¹² *Insegnamenti di Paolo VI*, IV (1966), p. 699.

Paolo VI attestò: «Riprenderemo (...) l'opera dei nostri predecessori: difenderemo la santa Chiesa dagli errori di dottrina e di costume, che dentro e fuori dei suoi confini ne minacciano l'integrità e ne velano la bellezza; cercheremo di conservare e accrescere la virtù pastorale della Chiesa»¹³. E rimase fedele al suo impegno. Il 29 giugno 1978, in un bilancio, quasi, del suo pontificato, ormai alla fine, dichiarò: «Ecco l'intento instancabile, vigile, assillante che ci ha mossi in questi quindici anni di pontificato. "Fidem servavi!". Possiamo dire oggi con l'umile e ferma coscienza, di non aver mai tradito il *santo vero*»¹⁴.

Ebbene quello che Paolo VI attribuisce a sé, nel senso della fedeltà, lo si deve certamente anche attribuire al Concilio Vaticano II, che proseguì con spirito pastorale il cammino di promozione della fede cattolica e di rinnovamento dei costumi e della disciplina ecclesiastica intrapreso dai concili che lo precedettero. A conferma di tale convinzione ricordo che l'8 marzo 1964, nella basilica di S. Pietro, egli disse ai pellegrini di Trento: «Lo spirito del Concilio di Trento riaccende e rianima quello del presente Concilio Vaticano II, che a quello si collega e da quello prende le mosse per affrontare i vecchi e i nuovi problemi rimasti allora insoluti, o insorti nel volgere dei tempi nuovi»¹⁵.

Certo, il Vaticano II, per volere di Giovanni XXIII, è stato un grande sinodo pastorale e ha perseguito un aggiornamento che voleva essere non di rottura con il passato o contrapposizione di momenti storici, ma crescita e perfezionamento del bene sempre in atto nella Chiesa. Il suo rinnovamento è dunque continuo per l'azione creatrice e santificatrice dello Spirito e, in armonia con la precedente tradizione dottrinale e disciplinare, il Vaticano II ne ha additati vasti orizzonti nei documenti sulla Chiesa, la rivelazione, la liturgia, le chiese orientali, i vescovi, i sacerdoti, i religiosi, le missioni, ecc. Ma non si può ammettere una loro interpretazione semplicistica, che presenti il magno sinodo stesso come luogo di scontro tra "conservatori" e "progressisti".

A questo riguardo mi sembra degna di considerazione, per usare un linguaggio che sappia meno di parte, la proposta di ormai parlare, in modo

¹³ *Insegnamenti di Paolo VI*, I, (1963), p. 26.

¹⁴ *Insegnamenti di Paolo VI*, XVI (1978), p. 521.

¹⁵ *Insegnamenti di Paolo VI*, II (1964), pp. 156-157. Diversamente pensa G. RUGGERI, *Tempi dei dibattiti, tempo del concilio*, in *L'evento e le decisioni*, pp. 459-462, che, dopo un'accentuata contrapposizione tra Giovanni XXIII e Paolo VI, critica Jedin per aver difeso la "continuità" del Vaticano II, rispetto all'epoca tridentina, «nessuna revisione, ma completamento» (ivi, p. 460).

più rispettoso di tutti, di “conservatori” (nei confronti dell’esistente) e di “innovatori”, sempre rispetto a una data situazione, anche se poi costoro possono far valere il fatto di un ritorno, in effetti, a una tradizione magari più antica. Si supererebbero così indicazioni imprecise e confusioni tra tradizionalisti, tradizionali, integristi, integrali e progressisti, fra i quali – va notato, comunque – vi sono anche gli oltranzisti, come del resto tali furono al concilio vari “conservatori”.

Un esempio di abbraccio: collegialità e primato pontificio

Credo sia opportuno, senza poterlo io qui fare su altri temi nodali, concretare su un punto la presenza di “nova et vetera” nel sinodo in parola e nella sua guida da parte di Paolo VI, a conferma che “cattolica” è la congiunzione “e”, come scriveva von Balthasar. In stringate e obiettive pagine, mons. Carbone così riassume l’iter decisivo del rapporto conciliare primato-episcopato: «Nei primi giorni del secondo periodo (...) Paolo VI, al di sopra delle parti, intervenne prontamente e sospese la votazione indetta dal moderatore per il giorno 17 (ottobre 1963) su quattro proposizioni. La votazione suscitava problemi di contenuto del testo e di procedura che andavano chiariti, per evitare che essa assumesse un valore che in quel tempo non poteva avere, e condizionasse, quindi, la commissione dottrinale nell’emendare lo schema e la libertà dei Padri nell’esaminarlo.

Con tenacia e pazienza Paolo VI si adoperò affinché i problemi, mediante il dibattito sereno e approfondito, fossero chiariti e si potesse raggiungere la maggioranza più larga possibile. Con prudenza e discrezione, seguì il lavoro delle singole commissioni e, senza sostituirsi a esse, concorse a perfezionare gli schemi. I suoi interventi fermi, ma sempre delicati e rispettosi, fecero superare i forti contrasti, favorirono l’unità dell’assemblea e il consenso moralmente unanime di essa sui documenti. Lo riconobbero gli stessi Padri delle opposte tendenze, ai quali quegli interventi – in un primo momento – non erano riusciti graditi. Fu un lavoro lungo e difficile, che procurò al mite e paziente Pontefice tanta amarezza e sofferenza. Il cardinale Koenig lo ha definito “il martire del concilio”.

Un momento di particolare sofferenza, (in tale visione) fu il ricevere, alla vigilia del terzo periodo conciliare, la sera del 13 settembre 1964, una lunga “Nota personalmente riservata al Santo Padre” sullo schema della Chiesa, principalmente sul cap. III: “La costituzione gerarchica della Chiesa e in particolare l’episcopato”. Gliela inviarono diciotto cardinali, un arcive-

sco e quattro superiori generali. Le dottrine, contenute nel testo, venivano dette nuove, non certe, non solidamente probabili, vaghe, l'argomentazione era giudicata debole, fallace e parziale.

Si avanzavano, poi, gravi riserve sul modo in cui si parlava del primato del Papa, della potestà e della collegialità dei vescovi, della successione del collegio episcopale al collegio apostolico. Si affermava, infine, che la Chiesa veniva mutata da monarchica in episcopaliana e il primato del Papa restava intaccato. Si suggeriva, quindi, di separare il cap. III dallo schema della Chiesa, di procedere ad una nuova redazione e di rimandarne la discussione ad altro tempo...

Paolo VI, che aveva seguito con somma attenzione il dibattito sulla collegialità e la redazione dello schema, nel leggere la "Nota", provò "sorpresa e turbamento", per il numero e la dignità dei firmatari, per la gravità delle contestazioni (...) e per le gravi e rovinose ripercussioni, se si fossero accolti i suggerimenti che venivano dati (...). Il 18 ottobre il Papa, con una nobile lettera autografa di otto fogli, senza asprezza e risentimento, rispose alle singole affermazioni della "Nota".

Respinse, con serenità e garbo, le accuse contro il contenuto dello schema e le asserite manovre e pressioni nella redazione di esso. Accennò ai suoi interventi per garantire l'integrità e l'ortodossia della dottrina, ed aggiunse: "Noi siamo sempre sensibili al richiamo rivolto, in così straordinario momento, alla nostra somma responsabilità già resa vigilante da vive orazioni al Signore e dall'offerta a Lui fatta dell'umile nostra vita, affinché la nostra testimonianza sia fedele alla purezza dei suoi insegnamenti e al vero bene della santa Chiesa". Assicurò che sarebbe continuato il suo impegno nel seguire la redazione dello schema, per apportarvi gli eventuali emendamenti, richiesti dall'ortodossia della dottrina e dalla chiarezza dell'esposizione. Prova di tale impegno fu la *Nota explicativa praevia*, che egli volle al cap. III dello schema sulla Chiesa¹⁶.

¹⁶ CARBONE, *Il Concilio Vaticano II*, pp. 69 sgg., 95, 150-151. V. altresì L.A. TAGLE, *Paolo VI e il concilio nel 1964*, in *L'evento e le decisioni*, pp. 356-367, che affronta tale periodo conciliare particolarmente difficile, negli ultimi suoi giorni, al cui centro si staglia la figura del papa, il quale, "scrupoloso" e "misuratore", si trova peraltro all'origine di certe decisioni capaci di creare in alcuni inquietudine. Perché e come Paolo VI agì? si domanda l'autore, e risponde manifestando l'opinione che il suo condurre a conclusione quel terzo periodo fu «un'espressione *in atto* del suo modo di intendere e interpretare la teologia della collegialità episcopale contenuta nella *Lumen gentium*, specialmente in riferimento alla difficile questione delle salvaguardie delle prerogative papali (...). Senza eliminare la reale influenza del suo temperamento, della sua formazione e delle sue personali predisposizioni sugli eventi

Essa liberò il testo dalle implicazioni e potenzialità che avrebbero potuto dare origine a distorte interpretazioni, e non era in contraddizione – secondo il giudizio che più tardi ne diede Gérard Philips, noto teologo belga e “ricucitore”, in parte, della *Lumen gentium* – con il relativo testo conciliare. Cessate le perplessità, nella votazione della sessione pubblica del 21 novembre si ebbe l’approvazione unanime: 2151 *placet*, 5 *non placet*. Poi, terminato il concilio, Paolo VI ne iniziò subito l’attuazione: riforma liturgica, revisione del Codice di diritto canonico, riforma della Curia romana, istituzione di nuovi organismi, inizio delle riunioni dei sinodi dei vescovi. Fu quello un periodo decisivo e oltremodo delicato. Nel susseguirsi di cambiamenti e di nuovi orientamenti, si notarono situazioni di reazione e tentativi di ritorno indietro o di fughe in avanti.

Certo, quel consenso sinodale, quasi unanime, raggiunto in concilio, fu messo a dura prova, perché ciascuno aveva propensione a seguire (ed è vero anche oggi) la tendenza di prendere, di esso, per sé e per la comunità, quanto collimava con la propria visione, o, peggio, “ideologia”, senza accettazione totale dell’insieme, del “corpus”, dei 16 testi conciliari che «rappresentano ciò che il sinodo, nel bene e nel male, fu d’accordo nel dire (...) essi sono invocati giustamente come l’espressione determinata delle sue intenzioni e decisioni»¹⁷.

del 1964, credo si possa dire che i suoi atti hanno semplicemente riflesso le tensioni dinamiche e le esitazioni contenute nell’insegnamento del concilio sul collegio episcopale e sul capo di quest’ultimo» (ivi, p. 356). L’A. lo prova specialmente a p. 360; dovrebbe essere peraltro precisato il giudizio sul «conferimento sacramentale del potere di giurisdizione insieme al potere di ordine» (p. 361); poi conclude, «nessuno venne sconfitto, tutti vennero convinti» (p. 368). Ritengo che, in questo modo, sia ben riassunto l’impegno del papa, anche se non mancarono e mancano gli scontenti. Fra gli ammiratori di Paolo VI ci piace ricordare V. Borovoi, che, in *Vatican II in Moscow (1959-1965)*, ed. A. Melloni, Leuven 1997, fu il più in vista degli osservatori russi al sinodo. Egli, dopo aver presentato «il significato del Concilio Vaticano II per la Chiesa ortodossa russa», rivela una grande simpatia e “compassione” nei confronti di Paolo VI («abbiamo sempre visto, capito e condiviso pienamente le sollecitudini del papa per il mantenimento dell’unità e della conciliazione all’interno della Chiesa», «tra tendenze diverse», conservandosi «insieme alla piena libertà di discussione (...) la possibilità di poter prendere decisioni concordi». E prosegue, «L’esperienza del Concilio Vaticano II è stata per la Chiesa cattolica una scuola e un laboratorio di conciliarità e di conciliazione nella Chiesa» (ivi, p. 87).

¹⁷ Cfr. J.A. KOMONCHAK, *Riflessioni storiografiche sul Vaticano II come evento, in L’evento e le decisioni*, p. 421. Il suo contributo illumina la problematica dell’“esegesi” conciliare. Aggiungiamo però che fra i «tipi di interpretazioni del concilio», «grosso modo» tre secondo l’autore (ivi, p. 420), manca almeno quello che lo considera un «grande avvenimento», e in questo senso è “evento”, ma “cattolico”, cioè capace di mettere insieme evangelicamente,

Il dialogo e il consenso per giungere all'abbraccio tra rinnovamento e Tradizione

Ho fatto già riferimento al consenso sinodale, perseguito instancabilmente da Paolo VI, come espressione della “Cattolica”, dell’“*unitas in necessariis*” (unità nelle cose necessarie), per noi “incarnazione” del combinarsi di Tradizione e rinnovamento nel magno Sinodo Vaticano II. Certamente è questa una categoria diversa dal “*consensus unanims*” proclamato come “*conditio sine qua non*” delle decisioni dogmatiche conciliari (come pretendeva la minoranza al Sinodo Vaticano I)¹⁸. Ma rimane l’anima di verità dell’oppor-

“*nova et vetera*”. Posso dire che in questo tipo mi ritrovo? Porto un esempio, per farmi meglio capire. Nella Costituzione “*Dei Verbum*” l’autore nota che il testo finale «fu certamente immaginato per esprimere qualcos’altro che la semplice “riconferma della continuità del cattolicesimo”» (p. 424). È evidente che quel “semplice” è introdotto abusivamente perché manca l’altro termine conciliare, dopo “cattolicesimo”, e cioè “nell’aggiornamento” [v. del resto il seguente “ricupero” da parte dell’autore, «i due campi (...) hanno forse avuto più tratti in comune di quanto sembrava a prima vista» (p. 434); e, nel contributo alla ricerca successivo, le pp. 443, 450]. I due aspetti vanno insieme (lo stesso vale per p. 426). Sull’onda di tale pensiero mi pare trovi spazio l’intervento di G. ROUTHIER, *Orientamenti per lo studio del Vaticano II come fatto di ricezione*, sempre nel medesimo volume, tema su cui si è parlato molto negli ultimi decenni, cosa che può aver portato «a trascurare l’analisi dei processi di ricezione in atto al suo (del concilio) stesso interno» (p. 466). Vi si parla della ricezione della Scrittura, del simbolo della fede, dei concili precedenti, dell’insegnamento del magistero ordinario, della consuetudine, della vita delle Chiese, della cultura (con applicazione azzardata alla «cultura democratica», p. 484), e ancora della «ricezione negativa operata dal Vaticano II» (ossia ciò che il concilio non ha voluto ricevere, con erronee applicazioni, peraltro, pp. 484-485) di quella, interna, delle affermazioni contenute nei documenti conciliari precedenti. Certo la questione della ricezione è profondamente legata al tema di questo articolo. Nonostante le grandi riserve per molte delle affermazioni di vari autori, debbo accontentarmi di citare il volume *Ricezione e comunione tra le Chiese*, Atti del colloquio internazionale (Salamanca, 8-14 aprile 1996), a cura di H. Le-grand, J. Manzanares, A. García Y García, Bologna 1998, specie le pp. 51-52, 105 sgg., 108, 344 e soprattutto 438: «il ruolo normativo spetta alla tradizione e non alla ricezione». Un’ultima citazione varrà la pena di fare, e la traggio da L. SCHEFFCZYK, *La Chiesa. Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Vaticano II*, Como 1998, p. 21: «ogni interprete od ogni gruppo coglie solo ciò che corrisponde ai suoi preconconcetti, anche a quelli della “maggioranza”». Il volume è inteso a ripresentare la «dottrina del Concilio Vaticano II: progresso e continuità», mostra cioè appunto la piena continuità dell’insegnamento integrale del magno sinodo con la dottrina ecclesiologica precedente, evidenziandone altresì lo sviluppo e il progresso, nella comprensione del mistero della Chiesa stessa. L’altro aspetto fondamentale, nell’analisi dell’autore, è la constatazione di una divergenza tra la proposta di rinnovamento conciliare e quella del postconcilio, conseguenza (anche, aggiungo io) di una interpretazione unilaterale, selettiva e ultimamente fuorviante del pensiero conciliare stesso.

¹⁸ K. SCHATZ, *Storia dei concili. La Chiesa nei suoi punti focali*, Bologna 1999, p. 233.

tunità e dell'importanza del consenso, come giusto modo di procedere conciliare. La sua assenza o carenza è infatti un qualcosa che si deve poi "pagare" a caro prezzo, come insegna la storia dei sinodi. Di fatto «l'esempio di molti concili importanti – da quello di Calcedonia al Vaticano II, passando per il concilio di Trento – che si sono preoccupati faticosamente di raggiungere il consenso, è una testimonianza della sua grande importanza e del suo carattere di segno, soprattutto nel senso che la verità non viene "decisa" (mediante votazione), ma "attestata" (mediante il consenso)»¹⁹.

E qual è il cammino per raggiungerlo se non quello del dialogo? Conoscendo la ricchezza e le contraddizioni della cultura moderna, le aspirazioni, le speranze, le gioie e le tristezze, le delusioni e le difficoltà dell'uomo contemporaneo²⁰, Paolo VI, seguendo l'interiore impulso di carità, cercò di ca-

¹⁹ SCHATZ, *Storia dei concili*, p. 233.

²⁰ SCHEFFCZYK, *La Chiesa. Aspetti della crisi postconciliare*, nella Prefazione, delinea la problematica situazione ecclesiale odierna – «la fraternizzazione avventata e non critica del cristianesimo con lo spirito del tempo (... in una prospettiva) di irrazionalismo postmoderno, quali una religiosità vaga e una presunzione gnostica» – che fa da sfondo al suo lavoro teologico, il quale si basa, invece, su una fedeltà all'identità della Chiesa, creazione della Parola. Essa ha origine situata, in effetti, nella sovratemporalità della rivelazione, nonostante l'aderenza al proprio tempo. È qui in questione la continuità stessa della Chiesa cattolica», pur nel contemporaneo aggancio con il "progresso". Nella sua conclusione, «Lo sguardo rivolto al compimento» (pp. 180-183), l'autore attesta che «il credente guarda allo stato della Chiesa in ogni tempo solo tramite la concezione del tempo cristiano, determinato da due date limite: la venuta di Cristo nella "pienezza dei tempi" e l'avvenimento escatologico del ritorno del Signore nel giudizio e nella trasfigurazione». Tra questi due pilastri oscilla il ponte del "tempo intermedio", nella dialettica inestinguibile tra il "già" e il "non ancora" dell'esistenza ecclesiale, portata a sintesi nella speranza. È anche il tempo dei "mea culpa" del popolo di Dio, della critica condotta con il dono del discernimento, che non è però da paragonare «alla presente critica patologica rivolta alla sostanza della chiesa e avente come scopo la creazione di un'altra chiesa futura» (p. 182). «L'apertura alla chiesa del compimento permette (invece) non solo una visione realistica delle ferite sorte dalla debolezza e dai peccati degli uomini: essa permette di comprendere anche le prove, i danni e le sofferenze apostoliche» (ivi) che prendono forma del martirio. Esso «non si adatta al concetto di una Chiesa che dice agli uomini solo ciò che essi vogliono sentire (che in fondo già sanno da tutti i "media") e si è adattata in tutto e per tutto allo spirito del tempo» (p. 183). Eppure «è l'intimo legame tra la creazione naturale e la redenzione soprannaturale a obbligare i cristiani e la Chiesa pellegrina a rivolgersi al mondo». Ecco l'ultima pennellata, «per la Chiesa pellegrina esiste un "compito politico", ma questo compito ha un carattere proprio, non compatibile con la politica profana. Questo compito non può essere eseguito solo in vista di un futuro imminente, ma dev'essere motivato dal fine ultimo del compimento. Ciò dà al compito terreno anche un'altra determinazione di contenuto: accanto alle promozioni delle cose temporali deve comparire il sovrannaturale, che la Chiesa nel suo essere permanente deve rappresentare e documentare» (p. 183). Utile, a tale proposito, può essere la mia presentazione critica, ap-

larsi in esse perché, disse, «il mondo non si salva dal di fuori». Egli fu assiduo banditore e promotore del dialogo con tutti gli uomini di buona volontà: con i cristiani separati, con i non cristiani, con i non credenti. «La Chiesa – attestò – deve venire a dialogo con il mondo in cui si trova a vivere; la Chiesa si fa parola; la Chiesa si fa messaggio; la Chiesa si fa colloquio»²¹. Egli, in seguito, affermò espressamente: «A noi specialmente, pastori nella Chiesa, incombe la cura di ricercare con audacia e saggezza, in piena fedeltà al suo contenuto, i modi più adatti e più efficaci per comunicare il messaggio evangelico agli uomini del nostro tempo»²². Trattasi del dialogo della salvezza, che incontra la sua origine trascendente nella intenzione stessa di Dio. Ne sono caratteri la chiarezza, la mitezza, la fiducia e la prudenza. «Nel dialogo, così condotto, si realizza l'unione della verità con la carità, dell'intelligenza con l'amore»²³.

Con forza Paolo VI affermò che il dialogo deve restare immune dal relativismo, che intacchi l'immutabile dottrina della fede e della morale: «La sollecitudine di accostare i fratelli non deve tradursi in un'attenuazione, in una diminuzione della verità»; «il nostro dialogo non può essere una debolezza rispetto all'impegno verso la nostra fede»; «non si può transigere con i principi teorici e pratici della nostra professione cristiana»²⁴.

Si percepiscono perciò tutti i legami che qui vi sono con il Vaticano II, con il suo procedere, con la ricerca di un dialogo all'interno anche della Chiesa cattolica, con la procura costante e fervida del consenso, con il desiderio continuamente rinnovato, e attuato, affinché rinnovamento e Tradizione dialoghino tra di loro e ci sia una saldatura tra l'antico e il nuovo? Il Vaticano II si trovò a sancire l'avvenuto sviluppo teologico e a tradurlo nell'azione pastorale, in risposta alle esigenze dei tempi, nella continuità della dottrina.

In effetti la Chiesa – immutabile per la intrinseca vitalità che le viene da Cristo capo del Corpo Mistico e dal suo Spirito, in fedeltà al Padre –, anche mediante l'opera dei concili, si perfeziona, rimanendo però essenzialmente

parsa su «L'Osservatore Romano» del 10 giugno 1998, p. 10, del vol. *Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven*, hrsg. F.X. Kaufmann, A. Zingerle, Paderborn 1996, p. 423.

²¹ Enciclica *Ecclesiam suam*, in *Acta Apostolicae Sedis*, 56 (1964), p. 639.

²² Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi*, in *Acta Apostolicae Sedis*, 68 (1976), n. 40, p. 31.

²³ *Ecclesiam suam*, p. 645.

²⁴ *Ecclesiam suam*, p. 647.



Roma, Basilica di San Pietro,
Solenne apertura del Concilio Ecumenico Vaticano II (11 ottobre 1962).

la stessa. Essa si arricchisce di nuovi dogmi e ordinamenti, ma senza alcuna alterazione del sacro deposito della dottrina affidatole da Cristo stesso. Bossuet scrisse: «bisogna tener per certo che noi non ammettiamo alcuna nuova rivelazione, e che è la fede espressa dal concilio di Trento che ogni verità rivelata da Dio è venuta di mano in mano fino a noi; ciò che pure ha dato luogo a quell'espressione, che domina tutto il concilio, che il dogma ch'esso stabilisce è stato sempre inteso come esso lo espone: "sicut Ecclesia catholica semper intellexit". Secondo questa regola si deve tener per certo che i concili ecumenici, quando si pronunziano su qualche verità, non pongono nuovi dogmi, ma non fanno che dichiarare quelli che sono sempre stati creduti, ed esplicarli soltanto in termini più chiari e più precisi»²⁵.

Non vorrei concludere senza un invito affinché anche oggi, come in concilio, continui nella Chiesa il dialogo nella ricerca di un consenso, dell'incarnazione cioè dell'eterna verità-bellezza, tanto antica e sempre nuova, nella fedeltà alla Tradizione e nel rinnovato aggiornamento.

²⁵ J.-B. BOSSUET, *Oeuvres complètes*, Paris 1846, lettera 32 a G.W. Leibniz, p. 716; il testo è citato da Paolo VI nel discorso celebrativo del IV centenario del Concilio ecumenico di Trento (*Insegnamenti di Paolo VI*, II, p. 156).

Un sussulto antimodernista: la messa all'Indice della *Vie de Jésus* di Jean Steinmann

Le circostanze che portarono alla messa all'Indice della *Vie de Jésus* di Jean Steinmann il 26 giugno 1961, pubblicata originariamente nel 1959 dal "Club des libraires de France"¹ e, quindi, due anni dopo, sempre a Parigi da Denoël², meritano di essere riconsiderate per le implicazioni che esse hanno, a prescindere dal dato di fatto che si tratta dell'ultimo libro a subire una sanzione tanto clamorosa. Merita ricordare in sintesi qualche dato bio-bibliografico utile per inquadrare una persona e una vicenda davvero singolari.

Jean Steinmann è stato un ecclesiastico, esegeta biblico e scrittore, nato il 1° aprile 1911 a Belfort, in una famiglia con otto figli, e morto accidentalmente, per una inondazione improvvisa, l'8 aprile 1963, giorno di Venerdì Santo, nei pressi di Petra, in Giordania nel corso di un viaggio di istruzione in cui accompagnava giovani studenti (una vera tragedia: i morti furono venticinque in totale). Frequentò il liceo a Parigi dal 1923 al 1930. Nel 1930 entrò in seminario, inizialmente nel seminario maggiore di Issy-les-Moulineaux; dal 1931 al 1932 svolse il servizio militare; quindi, fu accolto nel seminario oratoriano di Montsoult. Dal 1934 al 1935 sperimentò il lavoro in fabbrica presso la Alsthom di Levallois-Perret. Tornò quindi a Issy-les-Moulineaux dove fu ordinato diacono nel 1936. Compì i primi viaggi nel Vicino Oriente nei luoghi biblici con un po' di denaro datogli dal padre.

Steinmann è autore, tra l'altro, di una monografia su Blaise Pascal³, di cui era un fervente ammiratore e che ebbe una grande influenza sulla sua vita spirituale. Noto soprattutto per la sua attività di esegeta, tra le sue pubblicazioni dedicate all'Antico Testamento, di cui era specialista eminente, ricordiamo *Les plus anciennes traditions du Pentateuque* (Paris 1954)

* Sono grato a Francesca Lorenzini per l'assistenza fornitami nel recuperare materiale bibliografico di difficile reperibilità.

¹ Il Club rimase attivo dal 1954 al 1966.

² I riferimenti che seguono devono considerarsi a quest'ultima edizione.

³ *Pascal*, Paris 1954 (nouv. éd., Paris 1962).

e *La Critique devant la Bible* (Paris 1956). L'ultima, *Richard Simon et l'exégèse biblique*, apparve da Desclée de Brouwer nel 1961; in totale, durante la sua vita da ecclesiastico, scrisse più di 30 opere.

Merita anche segnalare come fosse a capo di un circolo biblico e di diversi gruppi, tra cui il "Groupe Notre-Dame", una associazione inter-confessionale che si dedicava a varie attività spirituali e culturali per i suoi membri. Jean Steinmann studiò la Bibbia anche con protestanti e israeliti. I corsi di istruzione religiosa che teneva per gli adulti laici ebbero un grande successo. Si può dire che sua preoccupazione costante fu quella di presentare il messaggio cristiano e la missione della Chiesa, in generale, attraverso un linguaggio moderno. Dopo aver trascorso due anni in una parrocchia popolare, Notre-Dame de Bonne Nouvelle, divenne curato di Notre-Dame de Paris e Vicario della medesima a partire dal 1948.

La *Vie de Jésus* fu pubblicata in edizione limitata e, nella sede finale, in una casa editrice, Denoël, certo non specializzata in libri ecclesiastici: attualmente è difficile da reperire anche nelle biblioteche specialistiche. Per certi aspetti lo si potrebbe definire un "tascabile", essendo di piccole dimensioni: occupa 251 pagine in piccolo formato, più 13 di note⁴. Forse proprio la preferenza anomala della Casa editrice si comprende con l'intento divulgativo dell'Autore che sceglie uno stile accattivante, lineare ed elegante che ricorda Renan⁵, una scelta che può aver suscitato il malumore delle autorità romane. Basterà l'indicazione dei titoli delle quattro parti in cui si articola per dare un'idea del taglio dell'opera: 1. *Autour de Jean-Baptiste*; 2. *La nouvelle du royaume*; 3. *Jésus traqué*; 4. *La tragédie de Jerusalem*.

Secondo Louis-Jacques Rondeleux, che ha scritto un libro su di lui assai simpatico⁶, Jean Steinmann manifestava un atteggiamento da poeta, un senso di meraviglia nei confronti dell'uomo e delle sue creazioni, che rifletteva la sua ricerca di Dio. Questa ricerca è stata perseguita per tutta la vita «sia attraverso i viaggi, attraverso il contatto con persone diverse, sia attraverso la cultura, nonché con il contatto con civiltà diverse». Rondeleux lo classifica come un pensatore dominato dalla forza dell'intuizione, «che non ama i "razionalisti", i filosofi e i teologi, preferendo i poeti, gli scrittori e gli psicologi».

⁴ Il libro è dedicato da Steinmann al fratello André che era stato ordinato sacerdote con lui e che fu missionario tra gli Inuit nel Canada settentrionale per oltre 40 anni.

⁵ Cfr. A. PITT, *The Cultural Impact of Science in France: Ernest Renan and the Vie de Jésus*, «The Historical Journal», 43 (2000), pp. 79-101.

⁶ *Jean Steinmann*, Florus 1969. Rondeleux, che era entrato da giovane in seminario, era molto impegnato nei dibattiti religiosi all'interno della Chiesa cattolica. Era tra l'altro un affermato baritono.

Si può così spiegare forse perché fosse gradito a un teologo di gran nome come Yves Congar, il cardinale domenicano che ebbe un ruolo di primo piano nel concilio, anche come autore di un celebre diario del concilio stesso⁷.

Steinmann precisa in una nota iniziale della *Vie* di non aver tenuto conto che delle testimonianze dei Vangeli sinottici e in particolare di quello di Marco. Questo spiega forse perché nella *Vie*, non si faccia menzione della nascita di Gesù e si parta dall'inizio del suo ministero pubblico⁸. Va altresì segnalato che, in contemporanea alla pubblicazione della *Vie*, Steinmann aveva pubblicato un articolo in cui di fatto negava la possibilità di scrivere una biografia in senso proprio di Gesù⁹.

Steinmann si trovò coinvolto, suo malgrado, in una controversia accesa l'anno precedente e che sarebbe poi divenuta nota con il nome di "battaglia del Biblico". Al centro vi era quella che ora si può considerare la tendenza di due fondamentali filoni ermeneutici che, con qualche approssimazione, sono definibili come di rottura e di continuità. Significativo appare quanto scrive Louis Alonso Schoekel¹⁰, all'epoca giovane docente al Biblico, che potrebbe riecheggiare il saggio del domenicano Reginald Garrigou-Lagran-

⁷ Negli anni immediatamente precedenti il Concilio vaticano II, Yves Congar scrisse una serie di importanti monografie, tra cui *Si vous êtes mes témoins...*, *Trois conférences sur laïcité, Église et Monde*, e *Vaste monde, ma paroisse*, entrambi pubblicati nel 1959. Si tratta di scritti che influenzarono profondamente i documenti conciliari, soprattutto quelli sui laici, sull'ecclesiologia e la posizione della Chiesa nel mondo moderno. Cfr. M. KOCI, *Origins of the II Vatican Council and Yves Congar*, «Communio Viatorum», 53 (2011), pp. 30-50.

⁸ «Revue mensuelle de la Table Ronde», 154 (1960), pp. 100-103. Gesù compare per la prima volta nella *Vie* al cap. 5, *Jésus de Nazareth* in questi termini: «Quand il parut dans l'entourage de Jean au désert, Jésus avait une trentaine d'années. On ne sait rien de son visage, de son sourire, de sa taille, de son écriture, de ses gestes. On a cru conclure, de ses nombreuses marches et de ses veilles, qu'il était grand, solide et de large carrure».

⁹ Lo studio classico di riferimento sulla questione è quello di Karl-Ludwig SCHMITT, *Der Rahmen der Geschichte Jesu: literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung*, Berlin 1919 (rist., Darmstadt 1969). Le "Vite di Gesù" sono un genere letterario che ebbe inizio ormai due secoli e mezzo fa. Fu inaugurato da H.G. REIMARUS, il cui libro *Le vite di Gesù e dei suoi discepoli*, estratto da un enorme manoscritto di quattromila pagine, fu pubblicato da Lessing nel 1778. Ma già nel 1913 Albert Schweitzer aveva pubblicato sull'argomento una *Geschichte der Leben Jesu Forschung* (Tübingen), una che si può definire "classica". In particolare, per la cosiddetta "Formgeschichtliche Schule", è impossibile scrivere una qualsivoglia biografia di Gesù. Le varie categorie delle parole di Gesù individuate da Rudolf Bultmann andrebbero ricondotte all'attività specifica della Chiesa primitiva: insegnamento, predicazione, polemica, confessione di fede, cfr. anche L. ROUGIER, *Est-il possible aujourd'hui d'écrire une Vie de Jésus?*, «Études Renaniennes», 14 (1973), pp. 13-15.

¹⁰ L. ALONSO SCHOEKEL, *Dove va l'esegesi cattolica*, «Civiltà cattolica», CXI, 3 (1960), pp. 449-460.

ge, *La nouvelle théologie, où va-t-elle*¹¹, che era schierato su posizioni opposte in una serrata difesa della teologia tomista¹².

Schoekel aveva scritto un articolo di taglio progressista sostenendo che Pio XII aveva propugnato una svolta di ampio respiro nell'ambito degli studi biblici, un "cambiamento nell'esegesi". Antonino Romeo, scrittore con una posizione di rilievo alla Lateranense, rispose rigettando questa tesi in una serrata contestazione di una settantina di pagine in cui sosteneva la continuità del magistero di papa Pacelli con l'orientamento precedente della esegesi cattolica. Accusò in particolare ironicamente Schoekel (e altri studiosi del Biblico e di varie sedi) di essere precisamente i campioni delle *novae opiniones* e della *nova exegesis*, espressamente condannate da Pio XII nella *Humani generis* (§ 22-24)¹³.

Nella prima parte dell'enciclica il papa, in realtà, si era appellato ai teologi affinché ritornassero alle fonti della rivelazione divina, vale a dire alle Scritture e alla tradizione. In questo modo, Pio XII intendeva condannare due «false opinioni», vale a dire l'argomentazione secondo la quale l'infallibile significato divino delle Scritture di fatto risulta mascherato dal loro (fallibile) significato umano e la chiave di lettura che allora stava prendendo piede dell'esegesi simbolica. La seconda parte della *Humani generis* affermava che i teologi dovevano confrontarsi con le novità prodotte dalla ricerca scientifica, ma solo quando ci si poteva appellare a fatti provati e non

¹¹ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La nouvelle théologie, où va-t-elle*, «Angelicum», XXIII, 3-4 (1946), pp. 126-145.

¹² In proposito, cfr. A. MARCHETTO, *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia*, Città del Vaticano 2005; IDEM, *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Per la sua corretta ermeneutica*, Città del Vaticano 2012. L'attacco alla nuova teologia, che coinvolse anche Teilhard de Chardin che pure non si considera teologo, era partito da Roma con l'opuscolo *Pour la défense de la théologie* con il quale si richiedeva la condanna agli indici di quei teologi che Jean Daniélou su «Études» aveva chiamato a raccolta contro la «vecchia teologia», responsabile diretta se non indiretta di tutta la crisi religiosa contemporanea.

¹³ A. ROMEO, *L'Enciclica Divino afflante Spiritu e le opiniones novae*, «Divinitas», 4 (1960), pp. 387-456. Alle posizioni di Romeo si associò F. SPADAFORA, *Rom 5,12: esegesi e riflessi dogmatici*, «Divinitas», 4 (1960), pp. 289-298 che esprime la convinzione che anche negli interventi svolti da un altro docente del Biblico, Massimiliano Zervick, in occasione del terzo incontro degli esegeti dell'Italia settentrionale, tenutosi a Padova (15-17 settembre 1959) sul tema della critica letteraria del Nuovo Testamento, era ravvisabile una evidente linea interpretativa eterodossa. A suo parere Zervick applicava la critica formale ai Vangeli in modo tale da minare la loro autenticità e storicità. Non a caso i due testi sono riproposti nel sito della «resistenza cattolica» *Non possumus*. Cfr. K. SCHELKENS, *Scopuli vitandi. The Historical-Critical Exegesis Controversy between the Lateran and the Biblicum (1960-1961)*, «Bijdragen: International Journal for Philosophy and Theology», 69 (2008), pp. 18-51.

a mere ipotesi, nella misura in cui non entravano in conflitto con la dottrina tradizionale della Chiesa.

Di fatto si creavano così le premesse perché la Roma cattolica si trovasse coinvolta, proprio in coincidenza con l'apertura del concilio, in «un ultimo spasmo anti-modernista», un «Neomodernistic panic»¹⁴. In particolare, il cosiddetto partito romano dell'Università lateranense perseguì una linea di continuità tra l'enciclica *Pascendi dominici gregis* di Pio X e la *Humani generis* di Pio XII che avrebbe dovuto portare, sull'esempio della condanna del modernismo della prima, a quella della «Nouvelle Théologie» del tempo. A quanto pare, lo stesso papa Giovanni XXIII ebbe a manifestare la propria impazienza rispetto a posizioni tanto radicali e implausibili¹⁵. In questa controversia ha un ruolo importante il chiaro *Monitum* che era stato costruito attorno alle presunte deviazioni di coloro che i suoi estensori chiamavano «modernisti». Si legge nel testo firmato dal notaio Sebastiano Masala:

Con uno studio lodevolmente fervente delle discipline bibliche, si stanno diffondendo in diverse parti pareri che mettono in discussione la duplice verità storica e oggettiva delle Sacre Scritture, non solo dell'Antico Testamento, come aveva già lamentato il sommo pontefice Pio XII nella sua enciclica *Humani generis* (A.A.S., 42, 1950, p. 576), ma anche del *Nuovo* riguardo alle parole e alle opere di Cristo Gesù.

E quando tali pareri e giudizi turbano i pastori e i fedeli cristiani, i Padri, che hanno il compito di tutelare la dottrina della fede e della morale, hanno deciso di ammonire tutti coloro che trattano dei Libri Sacri, sia con opere a stampa che con discorsi, che devono sempre trattare l'argomento con la dovuta prudenza e riverenza, e avere sempre davanti agli occhi la dottrina dei santi Padri e il senso e il magistero della Chiesa, perché non siano turbate le coscienze dei fedeli, né siano danneggiate le verità della fede¹⁶.

¹⁴ Faccio mia la locuzione di A. GIAMBRONE, *A Quest for the historical Christ*. Scientia Christi and the Modern Study of Jesus, Washington 2022, pp. 357 e 21.

¹⁵ Cfr. P. HEBBELTHWAITE, *John XXIII. Pope of the Council*, London-New York 1984, p. 211.

¹⁶ «Biblicarum disciplinarum studio laudabiliter fervente, in variis regionibus sententiae et opiniones circumferuntur, quae in discrimen adducunt germanam veritatem historicam et obiectivam Scripturae Sacrae non modo Veteris Testamenti, sicut Summus Pontifex Pius XII in Litteris Encyclicis "Humani Generis" iam deploraverat (A.A.S., XLII, 1950, p. 576), verum et Novi, etiam quoad dicta et facta Christi Iesu. Cum autem huiusmodi sentendae et opiniones anxios faciant et Pastores et Christi fideles, Eminentissimi Patres, fidei morumque doctrinae tutandae praepositi, omnes, qui de Sacris Libris sive scripto sive verbo agunt, monendos censuerunt ut semper debita cum prudentia ac reverentia tantum argumentum pertractent, et prae oculis semper habeant SS. Patrum doctrinam atque Ecclesiae sensum ac

Il libro di Steinmann, messo all'indice dal Sant'Uffizio (sembra che l'autore ne fosse venuto a conoscenza solo dalla stampa francese), aveva ricevuto in realtà il *nihil obstat* e l'*imprimatur* dell'Arcivescovado di Parigi (non citato nel libro). Era già stato invero criticato dall'abbé Delorme in «L'Ami du clergé», dell'agosto 1960, secondo il quale Steinmann, avendo sposato il metodo storico-critico, avrebbe rigettato l'interpretazione allegorica dei testi sacri. Proprio questa scelta gli procurò diversi avversari, tra cui i gesuiti, che utilizzavano il simbolismo allegorico per conciliare le divergenze tra Antico e Nuovo Testamento. In effetti, con una certa agilità metaforica si può armonizzare ogni contraddizione, compresa l'antitesi teologica.

Il *Monitum* risulta assai significativo in particolare perché in una sezione, affrontava tematiche all'epoca al centro del dibattito già preconciare riguardanti le opinioni e i giudizi che «mettono in pericolo la verità vera, storica e oggettiva delle Sacre Scritture, non solo dell'Antico Testamento (...) ma anche del Nuovo, anche per quanto riguarda le parole e i fatti di Nostro Signore». «Queste opinioni e giudizi derivano da concetti errati di critica delle forme e di metodo storico e dalla loro nefasta applicazione al testo sacro. La preoccupazione per la forma letteraria è stata la rovina degli studiosi tradizionali. Indubbiamente, forme letterarie che hanno paralleli in materiale non biblico hanno gettato luce sul testo. La preoccupazione per queste forme è stata una maledizione. Spesso viene in mente il cieco nella stanza buia che cerca il gatto nero che non c'è. Il metodo della forma letteraria per interpretare le Scritture, pur essendo utile, è sottilmente pericoloso e dovrebbe essere usato quasi come un'eccezione alla regola. In genere le persone dicono ciò che pensano e scrivono ciò che vogliono trasmettere. Gli studiosi delle Scritture potrebbero tenerlo a mente quando leggono il testo e cercare una forma letteraria quando le regole della logica e dell'interpretazione indicano che potrebbe essere utilizzata una forma. L'appello alla forma in qualsiasi occasione può essere un sotterfugio per la mancanza di riflessione e di diligenza»¹⁷.

Magisterium, ne fidelium conscientiae perturbentur neve fidei veritates laedantur». *Monitum* del 20 giugno 1961 riguardante l'autentica verità storica e oggettiva della Santa Scrittura (*Acta Apostolicae Sedis*, LIII, 1, 1961, p. 507). Risulta comunque che Giovanni XXIII restasse fiducioso nel Biblico, cfr. K. SCHELKENS, *Catholic Theology of Revelation*, Leiden 2011, p. 157, n. 2. Per quanto non revocasse il decreto di sospensione di Lyonnet e Zerwick, consentì al primo di continuare a svolgere le sue funzioni di vicepresidente del Biblico e al secondo di docente di greco biblico, che era la sua specialità (HEBBLETHWAITE, *John XXIII*, p. 422).

¹⁷ Appare significativa la presa di posizione, moderatamente antimodernista, di Gerald T. KENNEDY, *The Holy Office Monitum on the Teaching of Scripture*, «American Ecclesiastical

Il testo del decreto del Sant'Uffizio fu pubblicato per la prima volta su «L'Osservatore Romano» del 28 giugno del 1961. Nello stesso numero apparve, con il titolo: *A proposito di una "biografia" di Gesù*, un articolo non firmato che commentava e spiegava la condanna dell'opera. Quest'articolo rendeva evidente che il provvedimento era un'applicazione diretta del *Monitum*. Questo è il clima in cui si venne a determinare la condanna della *Vie*. Sull'«Osservatore Romano» del 28 giugno nell'articolo citato, si osservava che le interpretazioni di Steinmann dei passi evangelici utilizzati, oltre ad aspetti comunque apprezzabili, troppo spesso facevano ricorso, come se fossero auto-evidenti, a opinioni o a ipotesi, avanzate o difese da alcuni, ma che erano ben lontane dall'essere condivise da tutti e che comunque non erano in genere accettate dalla critica. Tali sarebbero state le manchevolezze della *Vie de Jésus*, che rischiava di trarre in inganno il grande pubblico.

Viceversa sulla «Revue Biblique» dell'ottobre 1960¹⁸, in una recensione pubblicata dal convento domenicano di Saint-Etienne-de-Jérusalem, Pierre Benoit aveva elogiato senza riserve questo libro scritto, a suo giudizio, senza sentimentalismo zuccheroso, come «brillante, finemente pensato e sentito, espressione di un talento letterario di prim'ordine», e lodava la «preoccupazione per l'adattamento allo spirito moderno» dell'autore, e la sua capacità di stabilire «un contatto nuovo e vivificante con Gesù». Alla fine, il Sant'Uffizio giudicò irrecuperabile il pensiero del biblista. Dopo aver messo all'Indice *La Vita di Gesù*, con un secondo decreto del 14 febbraio del 1962, ordinò all'autore di non scrivere più nulla sulla Bibbia per il resto della sua vita. Peculiare di questo decreto è che non risulta consultabile¹⁹.

Il 26 giugno 1961, quando i comitati preconciari erano già al lavoro, la *Vie de Jésus* di Jean Steinmann si trovò dunque, alquanto paradossalmente, a essere l'ultimo libro messo all'indice. Sebbene la Pontificia Commissione Biblica fosse nota per la sua severità e avesse censurato in passato diversi

Review», 145 (1961), pp. 145-161. Kennedy si esprime in questi termini: «The recent *Monitum* to biblical scholars issued by the Holy Office brings readily to mind the thought of the solicitude of Holy Mother Church for the purity of doctrine and the safety of Her children. Undoubtedly many will interpret the *Monitum* as a slap on the wrist to those who tend to stray too far to the left in the search of innovation and novelty. The *Monitum* was certainly that, but it was also much more. It was an unusually strong directive designed to reestablish a more prudent caution in the field of exegesis where the danger of novelty is all too evident and where a misguided step can lead to disaster».

¹⁸ Nella rubrica *Bulletin*, cfr. P. BENOIT, «Revue Biblique», 67, 4 (1960), p. 635.

¹⁹ A mia conoscenza è stato visto solo da un cardinale e da uno studioso.

libri, questa solenne condanna tramite il Santo Uffizio fu la sola promossa dalla Commissione. Il cardinale Ruffini, in realtà, aveva già pubblicato con evidenza su «L'Osservatore Romano» del 24 agosto del 1960 un articolo in cui prendeva di mira Steinmann per non avere trattato dei racconti dell'infanzia, riducendo al minimo il ministero pubblico di Gesù e trattando senza approfondimenti la resurrezione. In buona sostanza, scriveva, si trattava di «uno scrittore razionalista protestante non avrebbe potuto essere più urticante o radicale»²⁰.

Alla messa all'Indice della *Vie* seguì dopo poco un *Monitum* con il quale la Suprema Congregazione del Sant'Uffizio, presieduta dal cardinal Ottaviani, in data 30 giugno 1962 ribadiva, non a caso, una precedente condanna del 1957 delle idee “evoluzionistiche” di Pierre Teilhard de Chardin (il ritiro del *Monitum* è stato chiesto ancora di recente a papa Francesco che ha mostrato, in più di un'occasione, considerazione per le sue tesi)²¹. In sintesi,

²⁰ I Vangeli dell'infanzia, in realtà, si riferiscono solo a Matteo e a Luca e, invero, fondamentalmente a quest'ultimo. Essi sono ripresi dal cosiddetto *Protovangelo* di Giacomo, un Vangelo apocrifo in lingua greca, composto probabilmente verso il 140-170. Riprende i racconti dell'infanzia di Gesù presenti in Matteo e Luca, per poi presentare un'esposizione della nascita e dell'educazione di Maria, fino a rielaborare le narrazioni canoniche sulla natività di Gesù. Si tratta del più antico testo cristiano che sostenga la verginità di Maria non solo prima, ma durante e dopo la nascita di Gesù. È anche l'unico che ci parli dei genitori di Maria, Anna e Gioacchino, ora celebrati insieme dalla Chiesa il 26 luglio. Steinman introduce, invero alquanto bruscamente, l'azione pubblica di Gesù: «Il avait été poussé au désert, à l'âge d'homme, par la chaude sympathie que la parole de Jean rencontrait dans les cercles des Galiléens ferventes. Il partageait l'absolue certitude de Jean: l'avènement de Royaume était imminent. Il était résolu à se mêler lui-même à la foule de ceux qui se faisaient baptiser» (cap. IV, *Le baptême de Jean*, p. 30). Probabilmente Steinmann avrebbe fatto propri gli argomenti svolti dal neotestamentarista statunitense R. BROWN in *The Birth of the Messiah: a commentary on the infancy narratives in Matthew and Luke*, New Haven 1999. Meno congeniale, invece, gli sarebbe stata la prospettiva seguita papa BENEDETTO XVI nel suo libro, *L'infanzia di Gesù*, Milano 2012.

²¹ Il documento è riprodotto in G. VIGORELLI, *Il gesuita proibito. Vita e opere di P. Pierre Teilhard de Chardin*, Milano 1963, p. 353. Teilhard de Chardin era, per dir così, la bestia nera del cardinal Ernesto Ruffini, che scrisse contro di lui una monografia *La teoria dell'evoluzione secondo la scienza e la fede*, Roma 1948 (ed. inglese 1959); cfr. F.M. STABILE, *Il cardinal Ruffini e il Vaticano II. Lettere di un "intransigente"*, «Cristianesimo nella storia», 11 (1980), pp. 93-113. A ogni buon conto ancora nella tarda primavera del 1962, ci fu un tentativo di porre il libro all'indice di Henri DE LUBAC, *The Religious Thought of Teilhard* (London 1967), ma papa Giovanni XXIII in persona pose il veto a questo tentativo. Le possibilità di azione di Roncalli erano peraltro condizionate dal fatto che non aveva letto gli scritti di Teilhard de Chardin (cfr. HEBBLETHWAITE, *John XXIII*, p. 422). Ad ogni modo sorprendentemente alcune locuzioni di ascendenza teilhardiana iniziarono a comparire nei

gli argomenti del *Monitum* erano questi: «Vengono pubblicate alcune opere, stampate anche dopo la morte dell'autore, di padre Pierre Teilhard de Chardin, che riscuotono un non piccolo favore. Tralasciando il giudizio su quegli argomenti pertinenti alle scienze positive, in materia filosofica e teologica è abbastanza evidente che le suddette opere contengano ambiguità tali, e anzi gravi errori da offendere la dottrina cattolica. Per la qual cosa gli Eccellentissimi e Reverendissimi Padri della Suprema Sacra Congregazione del Sant'Uffizio esortano tutti gli Ordinari nonché i Superiori degli Istituti religiosi, i Rettori dei Seminari e i Presidi delle Università, a tutelare efficacemente gli animi, particolarmente quelli dei giovani, dai pericoli delle opere di padre Teilhard de Chardin e dei suoi seguaci»²².

Il clima era questo. Ormai però lo schieramento conservatore iniziava a perdere consenso. Lo stesso ruolo di preminenza di Ottaviani nell'inflessibile difesa dell'ortodossia fu messo in discussione quando il cardinale tedesco Josef Frings accusò che i metodi segreti del Sant'Uffizio erano «oggetto di scandalo» per il mondo. Paolo VI, subito dopo la chiusura del concilio, significativamente ne ordinò un'ampia liberalizzazione.

A proposito dell'*Indice* e delle modalità in cui talune pubblicazioni finirono nel mirino dell'organo ecclesiastico merita accennare, per le affinità pur nelle palesi differenze radicali, che presenta con il caso Steinmann la vicenda della pubblicazione di un'opera della mistica Maria Valtorta. Il suo libro principale, nella prima edizione, era apparso in quattro corposi volumi il cui titolo iniziale era *Il poema di Gesù*, poi subito sostituito con *Il poema dell'Uomo-Dio*, entrambi usciti dalla tipografia editrice M. Pisani di Isola del Liri (il libro era stato in realtà scritto in gran parte tra il 1944 e il 1947 e molti estratti avevano iniziato a circolare quasi subito).

discorsi papali, cfr. W. ABBOTT, *The documents of Vatican II*, London 1966, p. 712. Osserva Vigorelli, *Il gesuita proibito*, p. 221, che, se era stato abbastanza facile riuscire a silenziare per un certo periodo Daniélou, De Lubac, Leclerc, Congar, Chénou e altri, far tacere Teilhard risultava più difficile perché quest'ultimo aveva dichiarato di parlare da scienziato e non da teologo e neppure da filosofo. Di fatto parlava di tutto; e le sue idee gli avversari se le trovavano introdotte e insinuate ovunque, dalla scienza alla morale, dalla ascetica alla sociologia. Era proprio questa peculiarità avvolgente del suo pensiero che, se per un verso lo esponeva a ogni possibile attacco, dall'altro lo lasciava invulnerabile.

²² Lo stesso testo, peraltro, era soggetto a interpretazioni contrastanti. Un giovane esegeta come Joseph Fitzmyer insisteva che l'ammonimento «non doveva essere considerato come una condanna della cosiddetta "nuova direzione"», cfr. J. FITZMYER, *A Recent Roman Scriptural Controversy*, «Theological Studies», 22, 3 (1961), pp. 426-444. Il decreto di messa all'indice figura in *Acta Apostolicae Sedis*, LIII, 1 (1961), pp. 507-508.

«L'Osservatore Romano» pubblicò un articolo che giustificava la messa all'indice che suscitò molte polemiche e controversie²³. In esso, per altro, non veniva menzionato l'autore dell'opera che rimaneva così anonimo. Una scelta fatta evidentemente per sottolineare come la condanna espressa fosse relativa alla pubblicazione e non alla persona di Maria Valtorta, rispetto alla quale Pio XII si era espresso con particolare cautela. A padre Migliorini, il confessore della mistica, era stato richiesto di cessare di diffondere estratti della sua opera già nel 1946. Nel 1948 e nel 1949 fu reiterata la richiesta di non favorire la pubblicazione di *Il Vangelo così come mi è stato rivelato*²⁴ e si cercò addirittura di sequestrare i manoscritti originali, affinché l'opera non vedesse mai la luce.

La messa all'*Indice* sottolinea come l'opera, pur trattando esclusivamente argomenti religiosi, non avesse ricevuto alcun *imprimatur*, come richiesto dal canone 1385, 1 n. 2 del Codice di diritto canonico. La motivazione della sanzione dà conto di come non si riconosca nei volumi, che occupano circa mille pagine, altro che una lunga e prolissa vita romanzata di Gesù. In particolare, si affermava che il lettore era colpito dalla lunghezza dei discorsi attribuiti a Gesù e alla beata Vergine, e dagli interminabili dialoghi tra i numerosi personaggi che popolavano queste pagine. I quattro Vangeli ci mostrano un Gesù umile e riservato; i suoi discorsi sono brevi e incisivi, ma sempre molto efficaci. In questa sorta di storia romanzata, invece, Gesù risultava estremamente loquace, come un vero e proprio pubblicitario, sempre pronto a proclamarsi messia e figlio di Dio e a tenere conferenze teologiche con gli stessi termini che userebbe un insegnante dei nostri giorni. Nei Vangeli ammiriamo l'umiltà e il silenzio della madre di Gesù; per l'autore di quest'opera, invece, la Maria ha la loquacità di un moderno propagandista; è presente ovunque, sempre pronta a dare lezioni di teologia mariana, aggiornate secondo gli studi più recenti degli attuali specialisti del settore.

Si tratta di valutazioni che sono riconducibili a una decina di anni prima, quando circolavano alcuni voluminosi dattiloscritti contenenti presunte visioni e rivelazioni. La condanna pubblica aveva come ragione di fondo, quindi, nel fatto che si trattava di una grave violazione di precedenti disposizioni. Si è voluto accennare anche alla vicenda dell'opera di Maria Valtorta

²³ Lo si può leggere su questo sito: <http://www.maria-valtorta.org/ValtortaWeb/Maria-Valtorta08.htm>. Esiste ora, dopo varie controversie che hanno riguardato la figura della mistica, una Fondazione che prende nome da lei e che è presieduta da mons. Ernesto Zucchini, sacerdote della diocesi di Massa Carrara - Pontremoli dal 1978.

²⁴ Leggibile al sito: https://www.scrivitvaltorta.altervista.org/per_volume.htm.

per dare evidenza alla complessità e alle oggettive contraddizioni che travagliavano la Chiesa in età preconciliare e anche conciliare.

Esemplare rimane il caso del cardinale Ottaviani, rigorosamente fedele al suo motto *semper idem*, di guardiano inflessibile dell'ortodossia²⁵. Il suo potere sembrò svanire in un giorno per lui umiliante e drammatico. Durante la prima sessione del Vaticano II, nel 1962, egli intervenne contro la riforma liturgica e superò di gran lunga il limite di dieci minuti previsto per i discorsi. Quando l'ufficiale di presidenza gli impose di concludere, un'ondata di applausi da parte dei padri del concilio riuniti attraversò improvvisamente la basilica. Profondamente turbato, Ottaviani boicottò i lavori per i dieci giorni successivi. Al suo ritorno, i padri alla prima sessione respinsero la sua principale proposta dottrinale.

Su un piano generale, invero, le contestazioni mosse al libro della Vallorta appaiono più rilevanti rispetto a quelle riservate a Steinmann. A quest'ultimo, autore di un agile volume, indubbiamente ben scritto e di piacevole lettura, si potevano certo rimproverare alcune significative omissioni e un eccesso di rapidità su questioni rilevanti. Ma l'opera della Vallorta si segnala per l'eccesso opposto. Il suo Gesù, incredibilmente "chiacchierone", non ha alcun fondamento nei Vangeli e non si può non concluderne che sia l'Autrice che parla disinvoltamente al suo posto.

Ma l'*Indice dei libri proibiti* aveva fatto il suo tempo. Il decreto della sua abolizione il 14 giugno 1966 fu una delle conseguenze del concilio. Fu pubblicato, significativamente, con la firma del cardinale Ottaviani, prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede su «L'Osservatore Romano» alla prima sessione il 16 giugno 1966²⁶. La lettera apostolica *Integrae servandae* definiva il ruolo della Congregazione per la Dottrina della Fede (ex Sant'Uffizio); nella motivazione si legge che «l'Indice rimane moralmente

²⁵ Non a caso era appellato "il carabiniere" per la sua inflessibilità nella difesa della ortodossia.

²⁶ Dunque, l'*Index* rimase in vigore poco più di 4 secoli, essendo stato creato nel 1560 da papa Pio IV. Nel 1571 era stata creata una apposita Congregazione. Il vescovo ausiliario di Vienna Helmut KRÄTZL precisa nel suo libro *Im Sprung gebemmt. Was mir nach dem Konzil noch alles fehlt*, Mödling 1998: «Il futuro papa Ratzinger era il principale consigliere del cardinale Joseph Frings, l'anziano cardinale di Colonia, in Germania. (...). Nel 1962, anno di apertura del Concilio vaticano II, il cardinale era quasi cieco e si affidava a Ratzinger e a un altro aiutante per riassumere i documenti e i discorsi di ogni giorno e per redigere i suoi interventi. (...) Si dice che sia stato Joseph Ratzinger a scrivere la famosa frase di Frings sul Sant'Uffizio, affermando che i suoi "metodi e comportamenti non sono conformi all'era moderna e sono fonte di scandalo per il mondo"».

impegnativo, in quanto ammonisce la coscienza dei cristiani a guardarsi, per una esigenza che scaturisce dallo stesso diritto naturale, da quegli scritti che possono mettere in pericolo la fede e i costumi». La Chiesa affermava la sua fiducia nella coscienza dei fedeli ed affida alle diverse Conferenze episcopali (nazionali) la cura di esaminare e impedire eventuali letture nocive.

Poco dopo la soppressione dell'*Index* nel 1966, la conferenza catechetica di Steinmann, *Une foi chrétienne pour aujourd'hui*, fu prontamente pubblicata postuma con una prefazione di Yves Congar. Risulta indicativo delle polemiche fortissime indirizzate dai conservatori all'orientamento progressista maggioritario al concilio, leggere quanto si trova su un sito di Philippe Brindet, anche perché prende di mira proprio Steinmann²⁷. Riassumo la parte dello scritto, intitolata, *La foi chrétienne de Jean Steinmann ou Congar et le renouveau expliqués*. Steinmann e Congar, sono eletti come campioni di una linea di nefasta innovazione. Brindet riconosce che Steinmann ha scritto molto. Sia opere di esegesi sia studi scientifici su alcuni Padri della Chiesa. E che ha anche pubblicato opere e studi su autori come Pascal e Léon Bloy. Il suo pensiero non avrebbe però prodotto nulla di nuovo non essendo altro che un epigono del movimento ecclesiastico progressista francese, ragion per cui non ci sarebbe stato nulla da guadagnare dallo studio dei suoi scritti.

L'opera postuma di Steinmann, *Une foi chrétienne pour aujourd'hui*, pubblicata nel 1967, costituisce un'eccezione alla regola che Brindet dice di essersi imposta per due motivi. La prima ragione è che, lungi dall'essere una scrittura falsificata di Congar e Schillebeekx, quest'opera è una semplice trascrizione fatta da laici, fuorviati dall'insegnamento errato di Steinmann. Ci sono state certamente delle correzioni fatte dai confratelli di Steinmann, per proteggere la sua memoria. Ma Steinmann si rivela senza mezzi termini. Il secondo motivo è la prefazione di Yves Congar al libro. Nel 1967, Congar aveva trionfato. Il suo trionfo si rivela nella sorpresa che i risultati della sua ricerca gli hanno procurato.

Nei loro scritti, persino in quelli pubblicati su «Concilium», persone come Congar avrebbero mascherato sempre il loro vergognoso proposito con espressioni concettuali artificiose, difficili da afferrare, aperte a molteplici interpretazioni, ma in generale fondamentalmente erronee e fuorvianti. A giudizio di Brindet il punto di vista di Steinmann sulla presunta "falsità" del catechismo ufficiale della Chiesa, all'epoca il *Catechismo* di san Pio X,

²⁷ <http://philippebrindet.chez.com/080919a.html> (19 settembre 2008).

non era nuovo. Era già fortemente sostenuta da ecclesiastici francesi come Maurice Feltin, arcivescovo di Parigi, che sosteneva il catechismo progressista di Giuseppe Coulomb condannato nel 1957 dal Vaticano e pubblicato con il sostegno di molti vescovi francesi.

Secondo Brindet sembra quindi che il rinnovamento catechistico di Congar, come presentato da Steinmann, non sia diverso da catechismi condannati come quello di Coulomb. Resta il fatto che il catechismo del rinnovamento, sia esso di Coulomb, Steinmann o Congar, è stato condannato, sempre secondo Brindet, senza appello dalla storia. A quarant'anni di distanza, il risultato è chiaro: nessun cristiano in Francia avrebbe potuto disporre di un qualsiasi insegnamento catechistico, nonostante l'esistenza di catechismi "rinnovati" come "Pierres Vivantes" o, in modo più formale, il *Catéchisme des Evêques de France*.

Le considerazioni particolarmente aspre di Brindet traggono in larga misura la loro ragion d'essere dai residui polemici che erano stati suscitati dalle riforme promosse dal Concilio Vaticano II. Malgrado questi sussulti residui, alla fine però le questioni di fondo erano venute a chiarirsi e le dispute a quietarsi. L'esito del concilio significò, di fatto, la fine della contro-riforma e, quindi, la fine dell'era dell'Indice. Secondo le parole di p. John Courtney Murray, il concilio condusse «la più grande discussione sulla libertà religiosa di tutta la storia». Nel contesto della libertà di religione dalla coercizione esterna del governo, la necessità di una libertà di lettura all'interno della Chiesa divenne definitivamente chiara. La Dichiarazione sulla libertà religiosa del concilio, *Dignitatis humanae*, si apre con questa solenne e impegnativa dichiarazione:

Gli atti religiosi con cui gli uomini, in privato e in pubblico, per convinzione personale, orientano la loro vita a Dio, trascendono per loro stessa natura l'ordine degli affari terreni e temporali. Il governo, quindi, dovrebbe effettivamente tenere conto della vita religiosa del popolo e mostrarle favore, poiché la funzione del governo è quella di provvedere al benessere comune. Tuttavia, esso trasgredirebbe chiaramente i limiti posti al suo potere se presumesse di dirigere o inibire atti che sono religiosi (...) Nel diffondere la fede religiosa e nell'introdurre pratiche religiose, tutti dovrebbero in ogni momento astenersi da qualsiasi azione che potrebbe sembrare portare un accenno di coercizione o di un tipo di persuasione che sarebbe disonorevole o indegno.

Ciò che può essere vero per il governo e la società civile esterna può essere vero anche per il governo e la società religiosa interna della Chiesa. Il pensiero che sta alla base della *Dichiarazione sulla libertà religiosa* ebbe una pro-

fonda influenza su tutti gli ambiti del pensiero all'interno della Chiesa. In particolare, suscitò la riscoperta di una premessa fondamentale della fede cattolica. Nelle parole del gesuita Robert Drinan, il primo religioso cattolico a essere eletto alla Camera dei Rappresentanti negli Stati Uniti, «anche se il decreto tardò ad arrivare, la dichiarazione della Chiesa che ripudiava l'uso di qualsiasi tipo di coercizione per promuovere la fede fu motivo di ripensamento e di gioia per i cattolici. L'accettazione della libertà individuale di scelta religiosa di ciascuno ha dato un senso a tutte le norme teologiche utilizzate nel corso delle epoche della fede. È elementare nella dottrina cattolica che la fede sia un dono dato gratuitamente da Dio a coloro che Dio sceglie. Nessuno sforzo umano può meritare la fede o accelerare la sua venuta».

Come abbiamo visto, a partire dal 1966 anche gli scritti di Steinmann poterono tornare a circolare liberamente. La sua vicenda appare a vario titolo emblematica di una stagione delicata e complessa della Chiesa cattolica che si era trovata a doversi confrontare con la convocazione a “sorpresa” del Concilio Vaticano, deliberata da papa Giovanni XXIII il 28 ottobre del 1958. Va riconosciuto a merito di papa Paolo VI di essere riuscito, non senza sofferenze e incertezze, a portare a compimento lo spirito e i valori essenziali dell'assemblea conciliare.

CRISTIAN COLOMBO
DOCENTE DI SCUOLA PRIMARIA E PEDAGOGISTA

Pietas et labor: note sul carisma pedagogico di padre Piamarta

Introduzione e cenni biografici

Il 21 ottobre 2012 è avvenuta in San Pietro la canonizzazione di padre Giovanni Battista Piamarta (1841-1913)¹, annoverato da Benedetto XVI nella schiera dei santi in quanto promotore di un apostolato sociale rivolto all'elevazione morale e professionale della gioventù. Le premesse a tale operosità sociale vanno ricercate nella forte impronta educativa e pedagogica che ha caratterizzato le esperienze del sacerdote bresciano in ambito ecclesiastico, nonché nel contesto storico in cui è vissuto. L'opera da lui fondata nel 1886, l'Istituto Artigianelli, è esemplare nel dimostrare come la forza organizzativa piamartina e la particolare attenzione alla partecipazione alla vita dei giovani di estrazione popolare, attraverso l'apprendimento di un lavoro, abbiano contribuito a rafforzare l'identità socioculturale del territorio bresciano, grazie a cittadini formati con un so-

¹ Per un quadro storiografico, accanto a *Brixien. Beatificationis et canonizationis servi Dei Ioannis Piamarta sacerdotis fundatoris Congregationis S. Familiae a Nazareth (1841-1913). Positio super virtutibus*, Roma 1982 (Sacra Congregatio pro Causis Sanctorum, 620), si vedano: I. FELICI, *Volo tra le fiamme: P. Piamarta*, Brescia 1931; P. SERIOLI, *Padre Piamarta e la sua opera*, Brescia 1961; L. FOSSATI, *Il servo di Dio p. Giovanni Piamarta e le sue istituzioni*, Brescia 1963; G. BARRA, *Padre Giovanni Piamarta, "don argento vivo"*, Brescia 1963; L. FOSSATI, *P. Giovanni Piamarta, documenti e testimonianze. Il Servo di Dio e le sue fondazioni*, I: *Dalla nascita alla prima fondazione 1841-1888*, Brescia 1972; II: *L'Istituto Artigianelli*, Brescia 1973; III: *P. Giovanni Bonsignori e la Colonia Agricola di Remedello Sopra*, Brescia 1978; IV: *Profilo spirituale*, Brescia 1984; F. MOLINARI, *Giovanni Piamarta (1841-1913) tutto per i giovani*, Brescia 1986; *Giovanni Piamarta e il suo tempo (1841-1913)*, Atti del colloquio di studio (Brescia, 12 settembre 1987), a cura di F. Molinari, Brescia 1987; *Lettere di p. Giovanni Piamarta e dei suoi corrispondenti*, a cura di A. Fappani, Presentazione di N. Raponi, Brescia 1994; P.G. CABRA, *Piamarta*, Brescia 1997; A. SALINI, *Educare al lavoro. L'Istituto Artigianelli di Brescia e la Colonia Agricola di Remedello Sopra tra '800 e '900*, Milano 2005; *Pietas et labor. San Giovanni Battista Piamarta nel primo centenario della morte*, a cura di G. Archetti, Roma 2013; G. ARCHETTI, *Fare bene il bene. San Giovanni Battista Piamarta (1841-1913)*, Brescia 2013.

lido spirito cristiano alle professioni lavorative richieste dal nascente settore industriale.

Prima di essere riconosciuto non soltanto come una delle più influenti personalità della Chiesa diocesana tra Otto e Novecento, ma anche come santo *sociale*, Giovanni Battista Piamarta è stato un vivace fanciullo di modesta estrazione di una Brescia esacerbata dall'occupazione austriaca, scossa dalla rivoluzione industriale e pronta a rinascere durante i moti risorgimentali. In un clima di forte anticlericalismo, il giovane – rimasto orfano della madre a nove anni – frequenta l'oratorio San Tommaso presso l'antico monastero di San Faustino Maggiore, che riveste per lui il ruolo di primaria istituzione educativa. Cruciale l'incontro negli anni dell'adolescenza con don Pancrazio Pezzana, che intravede in lui la vocazione e lo incoraggia a intraprendere gli studi teologici presso il seminario per i chierici poveri di San Cristo, fondato da mons. Pietro Capretti².

Il giovane Piamarta, ordinato sacerdote nel 1865, respira sia gli ideali evangelici di assistenza e carità, sia quelli risorgimentali unitari e di amore patrio, radici su cui si fonda la sua azione pastorale. Vivace e instancabile animatore dell'oratorio di Sant'Alessandro a Brescia (1870) è memore dell'importanza formativa che l'istituzione ecclesiastica ha avuto nella sua vita, per questo cerca la vicinanza dei giovani, nei confronti dei quali si pone come guida e riferimento affinché attraverso il suo intervento possano trovare una soluzione di fede ai conflitti morali e sociali della società ottocentesca, ma non solo: i suoi primi compiti in parrocchie ubicate in piccoli centri diocesani gli permettono di entrare in contatto con la povertà e l'alto tasso di analfabetismo che impediscono un coinvolgimento delle masse popolari alla vita politica e una vita lavorativa dignitosa. Il suo spirito volitivo non lo lascia indifferente nei confronti di giovani, per i quali vede in una realtà organizzata la possibilità di elevazione sociale. Ciò può avvenire con l'affermazione professionale attraverso il duplice approccio formativo e professionale; su questo tema ruota la discussione tra Piamarta e Capretti. Le riserve del presule e del monsignore nei confronti del disegno piamartino permettono la sua realizzazione soltanto nel 1886 – al termine di un triennio trascorso da Piamarta come parroco a Pavone Mella, a circa trenta chilometri da Brescia, in cui il sacerdote tocca con mano le difficoltà del mondo contadino e i problemi dell'abbandono della terra – con la nascita dell'Istituto Artigianelli nei locali prossimi al seminario di San Cristo.

² Al riguardo cfr. *Monsignor Pietro Capretti e il suo tempo a cento anni dalla morte (1842-1890)*, Atti del simposio (Brescia, 13 settembre 1990), Brescia 1990.

Dai poveri ambienti iniziali, l'Istituto Artigianelli cresce rapidamente ed espande i suoi edifici all'interno del brolo del monastero di Santa Giulia di Brescia. Proporzionalmente all'ampliamento degli spazi educativi – che includono officine e laboratori artigianali, aule scolastiche, un teatro e campi da gioco – aumenta il numero degli “artigianelli”, cioè dei giovani avviati ad imparare una professione, che si raccolgono intorno al motto *Pietas et labor*. Gli echi benedettini presenti nel contesto ambientale rivivono nel carisma piamartino, che coniuga così la tradizione spirituale claustrale e l'applicazione lavorativa con l'impiego di codici comunicativi adatti al contesto giovanile e alle sue necessità. La dimensione di compassionevole condiscendenza ottocentesca viene superata in un'educazione all'operosità, arricchita da un'attenzione alla coscienza spirituale, affinché mediante l'attribuzione di significato al vivere si possa elaborare la propria dimensione interiore. Ciò avviene acquisendo gli strumenti culturali e ideali per strutturare un sé sociale attrezzato con tutto il necessario per esercitare la propria libertà e vivere nella quotidianità e nel rapporto interpersonale il messaggio evangelico, elevando lo spirito di un'attualità cieca alla fede.

Da qui i principi piamartini della «pratica ragionata» e del «lavoro studiato»³, in cui ogni concetto teorico e/o trasmissivo trova nell'applicazione la sua natura più profonda e intuitiva; l'attuazione dei procedimenti deputati alla realizzazione di un manufatto artigianale consente – se spiegata e ragionata – di aprire canali di riflessione trasversale e plurisetoriale più ampi ed elevati rispetto all'azione finalizzata alla mera meccanica, nonché un'appropriazione tecnica replicabile per la vita professionale dell'apprendista. Decade l'approccio verticistico in cui il primato spetta allo studio per permettere un'intersezione tra la teoria e il lavoro mediante la sperimentazione di un'alternanza mutuale anziché una derivazione unilaterale.

Non pago della prospera opera cittadina, Piamarta, a seguito dell'incontro con don Giovanni Bonsignori⁴, torna a dedicarsi alle problematiche delle campagne, afflitte dall'esodo delle famiglie verso le città. Nel 1895 fonda la Colonia agricola di Remedello Sopra, sede della scuola teorico-pratica di agricoltura. Il principio applicato per l'educazione al lavoro artigianale cittadino è trasferito al lavoro della terra e all'allevamento: l'espe-

³ G. BERTAGNA, *La pedagogia perenne di padre Piamarta*, in *Pietas et labor*, pp. 185-190.

⁴ Per un quadro storiografico si veda L. FOSSATI, *P. Giovanni Bonsignori e la Colonia Agricola di Remedello Sopra*, III, Brescia 1978; SALINI, *Educare al lavoro*, cit.; *Giovanni Bonsignori tra memoria e attualità*, Giornata di studi (Remedello, 19 febbraio 2005), a cura di G. Archetti, Brescia 2006.

rienza in campo si affianca alla formazione teorica, altamente specializzata, comprendente le migliori nozioni di agricoltura e zootecnica, ma anche utili concetti applicabili alla dimensione economica e giuridica affinché contadini, secondo lo spirito cristiano, sappiano gestire una fattoria e restituire dignità all'attività rurale mediante le competenze tecniche e l'oculatezza gestionale del patrimonio.

L'eccezionalità di Piamarta nel reperire sovvenzioni e nell'instaurare rapporti di ordine locale, nazionale e internazionale, permette la continuità dell'Istituto Artigianelli sino ad oggi, la fondazione di altre realtà formative, lavorative e culturali, come l'Editrice Queriniana, nonché la costituzione della Congregazione Sacra Famiglia di Nazareth e del ramo femminile delle Umili serve del Signore, che attuano le intuizioni pastorali, educative e professionali per la preparazione della gioventù alla vita.

L'educazione professionale

Se nell'idea di Piamarta l'Istituto Artigianelli nasce con funzione prettamente sociale, nella realtà dei fatti si trova anche a rispondere a un problema non indifferente all'interno della questione formativa giovanile: l'educazione professionale. Il primo tentativo di unificazione nazionale in materia di istruzione risale alla legge Casati (regio decreto n. 3725 del 13 novembre 1859)⁵ che accentra nelle mani del Ministero della pubblica istruzione e dei suoi funzionari il controllo dell'istruzione pubblica e la sorveglianza di quella privata. Una delle principali critiche mosse a tale sistema educativo è quella di "classismo"; l'istruzione classica è considerata elitaria non solo in virtù del garantito accesso all'università, ma anche per le possibilità di prefigurazione futura con l'ottenimento di una posizione di rilievo all'interno della classe dirigente.

Risulta ancillare l'istruzione tecnica che, pur garantendo ai giovani indirizzati verso carriere industriali, commerciali, agrarie o all'interno del servizio pubblico le basi della cultura generale, come si legge all'articolo 272, compare nel disegno complessivo a parimerito rispetto a quella primaria. La scuola tecnica, considerata una novità apportata dalla legge Casati, viene così ad affiancarsi alla tradizionale formazione classica, rispondendo all'esigenza coeva, emersa in particolar modo nell'Italia Settentrionale, dove le strutture produttive assumono un assetto tecnologico sempre più avanzato. Non viene

⁵ Al riguardo G. TALAMO, *La scuola dalla legge Casati alla inchiesta del 1864*, Milano 1960.

contemplata, tuttavia, l'istruzione professionale vera e propria, quella complementare alla scuola elementare e deputata all'insegnamento delle arti e dei mestieri; la scuola tecnica, infatti, si configura come una «scuola di formazione in campo teorico per i giovani della classe borghese destinati a carriere d'ufficio»⁶, così come previsto dall'articolo 272 titolo IV. La legge Casati, infatti, ribadisce un sistema di istruzione che non cura integralmente la dimensione intersezionale tra i saperi teorici e applicazioni pratiche, ma demanda il connubio tra queste dimensioni alle nascenti *scuole speciali*, dove le attività espressive sono parzialmente ricondotte alla dimensione dell'addestramento⁷.

Le scuole speciali, pratiche o di perfezionamento sono già una realtà al tempo della legge Casati, ma non afferiscono al Ministero della pubblica istruzione, bensì la loro organizzazione è demandata al Ministero di agricoltura, industria e commercio, che a sua volta delega dal punto di vista esecutivo i Comuni o le iniziative private, attribuendo al funzionamento di tale dimensione formativa poca organicità. Risulta, in questo senso, peculiare la nascita dell'Istituto Artigianelli che nella sua fondazione contiene entrambi gli elementi di contrasto alla tendenza dominante del periodo, ovvero l'iniziativa privata, l'attenzione alla formazione professionale e lo sfondo educativo religioso. Nella seconda metà del secolo, infatti, si annoverano istituti sorti a scopo caritatevole che si occupano di educazione professionale e in tempi di assenza e incertezza per questo fondamentale ambito della formazione creano scuole di tipo artigianale, industriale e commerciale, presso cui nobilitare le fasce popolari orientate verso la professionalizzazione.

“Pietas et labor” tra pedagogia monastica e oratoriana

Al fine di comprendere al meglio come il modello dell'Istituto Artigianelli si inserisca nella contemporaneità occorre recuperare i fermenti che, in ambito pedagogico, hanno ispirato le modalità educative applicate all'interno dell'opera: Essa si distingue al tempo, da un lato, per essere uno dei primi tentativi organici di educazione alla professionalità e, dall'altro, per la forte impronta artistico-espressiva che garantisce al suo insieme. Al riguardo risulta interessante riprendere lo stemma realizzato dagli ex-Artigianelli nel 1926 per ricordare l'esperienza educativa e consolidare, attraverso un'espres-

⁶ G. CANESTRI, G. RICUPERATI, *La scuola in Italia dalla legge Casati ad oggi*, Torino 1976, pp. 481-482.

⁷ A. SANTONI RUGIU, *Storia sociale dell'educazione*, Milano 1981, p. 472.

sione artistica ufficiale, lo spirito comunitario che tuttora l'istituzione respira. Esso si compone di vari elementi che sintetizzano le basi della pedagogia di Giovanni Battista Piamarta: in cima vi è una stella, che rappresenta la patria, la quale poggia su una croce che occupa la maggior parte dello spazio. Entrambe sono espressione del binomio patria-religione e poggiano su un libro, emblema della sapienza ma anche del Vangelo, elemento unificatore tra dimensioni tradizionalmente inconciliabili.

Ai lati della croce vi sono un compasso e un martello, simbolo del lavoro artigiano, e un fascio di spighe relativa al mondo e all'innovazione agricola. Le icone sono circondate da un cartiglio con il motto piamartino *Pietas et labor*. I due termini sono i pilastri concettuali che hanno sorretto le intuizioni educative di Giovanni Battista Piamarta. La valida formazione artigiana o agricola che forma i giovani alle richieste sempre più specializzate del settore professionale e si concretizza nella pratica formativa di un lavoro a misura di fanciullo; la dimensione *labor*, è supportata dall'aspetto contemplativo della preghiera, che arricchisce di significato lo sfondo collegiale, comunitario e formativo che caratterizza l'identità dall'istituto. Tale accostamento richiama intuitivamente l'*ora et labora* benedettino attualizzandolo e riproponendolo con nuovi codici semantici e applicativi, proprio come stava avvenendo a fine secolo⁸.

È evidente come la matrice monastica permei l'intera struttura dell'esperienza educativa che ricava dall'applicazione quasi letterale della Regola alcune suggestioni le quali, come fa notare Gabriele Archetti, costituiscono il substrato connettivo della pedagogia piamartina: «mancano naturalmente in Piamarta quei riferimenti all'*opus Dei* che qualificano la vita cenobitica, ma i contenuti disciplinari – la vigilanza continua, lo studio non fine a se stesso, l'ascetica del lavoro manuale, il silenzio orante, la forte spinta valoriale, la separazione tra generazioni, il rispetto reciproco nutrito di stima, la valorizzazione di ciascuno secondo le proprie attitudini personali – provengono dall'esperienza benedettina e ne sono un adattamento rispetto alla modernità dei tempi»⁹. È interessante altresì notare come dalla Regola mo-

⁸ Il motto "ora et labora", che non compare così formulato nella regola di benedettina, fu infatti elaborato nel 1880 dall'abate di San Martino di Beuron, Maurus Wolter (*Praecipua ordinis monastici elementa e Regula sancti patris Benedicti*, Brugis 1880, p. 481); al riguardo M.-B. MEEUWS, «*Ora et labora*: devise bénédictine?», «Collectanea cisterciensia», 54, 1 (1992), pp. 193-219.

⁹ G. ARCHETTI, *San Giovanni Battista Piamarta*, in *Pietas et labor*, pp. 528-531 per un confronto con altri ambiti formativi del tempo, IDEM, *Oltre la Moffa: linee educative*, in

nastica derivino altri aspetti fondamentali ovvero la gestione del tempo libero sotto la vigilanza dell'educatore – evento che pur nella sua destrutturazione deve essere finalizzato alla salute del corpo e dello spirito – e la tendenza a evitare le punizioni corporali a favore di un atteggiamento amorevole e incoraggiante nei confronti del percorso spirituale del discente¹⁰.

L'attenzione alla dimensione espressiva e assistenziale del fanciullo invece, che trova terreno fertile nell'impianto educativo dell'Istituto Artigianelli, più che afferire alla tradizione monastica – che pure non la negava – affonda le sue radici nell'esperienza oratoriana, che in età moderna nasce a favore del popolo, affiancando l'elitaria tradizione collegiale gesuitica. Scopo dell'oratorio è quello di fornire ai giovani di estrazione popolare un'educazione cristiana che potremmo dire informale, ovvero basta sulla costruzione del senso di comunità e di appartenenza a un gruppo che possa sostenere lo sviluppo del benessere della gioventù marginale, strappandola alla deriva della strada e del malaffare¹¹. Accanto all'insegnamento dei primi rudimenti cristiani largo spazio è destinato all'attività fisica e artistico-espressiva, che permettono di sviluppare le attitudini creative e virtuose dei giovani di estrazione popolare. La biografia di Piamarta è essenziale per comprendere questo passaggio, poiché è dalle prime esperienze di utente e successivamente di organizzatore dell'oratorio che trae le suggestioni per creare un ambiente in grado di favorire la sedimentazione educativa e didattica.

Tale paradigma pedagogico improntato sulla cura, sulla vigilanza e sull'amorevolezza nel corso del XIX secolo passa attraverso l'esperienza prima pavoniana e poi salesiana che, attraverso il contributo di Giovanni Bosco (1815-1888), si consolida nella cosiddetta "pedagogia preventiva". Il modello, esplicitato nell'opera *Il sistema preventivo nell'educazione della gioventù* (1887), si ispira al detto paolino *Charitas benigna est, patiens est; omnia suffert, omnia sperat, omnia sustinet* (la carità è benevola e paziente; soffre tutto, spera in tutto e sostiene tutto) e si realizza attraverso l'applicazione di tre pilastri: religione, ragione e amorevolezza. L'esercizio del pensiero ragionevole educa alla libertà nel rispetto religioso della propria

Villa Moffa. *Il Noviziato "Maria Immacolata" e l'Istituto filosofico "San Tommaso"*, Brescia 2012, pp. 57-90.

¹⁰ G. ARCHETTI, *Ildemaro 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, A. Baronio, Brescia 2006, pp. 159-160.

¹¹ *Storia della spiritualità italiana*, a cura di P. Zovatto, Roma 2002, p. 328.

identità di fronte al trascendente, fondamento rigoroso che funge da attracco alla realtà, che si esprime nella relazione con l'altro, mutuata da una piena maturazione affettiva possibile soltanto attraverso il modellamento personale su un amorevole esempio¹².

La pedagogia piamartina, come altre esperienze educative cristiane del periodo, si ispira al sistema preventivo salesiano, ma nell'originalità del funzionamento educativo dell'Istituto Artigianelli è possibile coniugare le anime che lo costituiscono entro il termine di *oratorio continuato*, riscontrabile negli studi di Luigi Fossati¹³. Tale espressione è finalizzata a indicare come dalla propria esperienza, maturata in anni di educazione giovanile, Piamarta abbia carpito dall'influenza collegiale del seminario vescovile di Brescia e dal proprio vissuto personale, le modalità di raccogliere entro il motto *pietas et labor*, una moltitudine di suggestioni educative volte ad applicare in età contemporanea le diverse eredità pedagogiche dei predecessori. Tali suggestioni sono poi state riattualizzate al fine di corrispondere al bisogno sociale e rendere protagonisti del proprio tempo i giovani delle fasce marginali della società, inserendoli in un contesto sicuro dove il processo di vigilanza e accudimento ha luogo in tutte le fasi del periodo formativo.

Il pensiero educativo nelle parole del fondatore

Chiariti i presupposti biografici e storico-pedagogici, risulta interessante compiere un affondo sulle parole che il sacerdote ha speso quando era curato e parroco per capire i presupposti al pensiero educativo che ha permesso la progressione nel corso di più di un secolo dell'esperienza degli Artigianelli. Nel periodo trascorso tra Sant'Alessandro a Brescia e a Pavone Mella, Piamarta appunta una serie di riflessioni e spunti diretti alla comunità dei fedeli durante le omelie. Essi sono trascritti su sessantasette taccuini conservati nell'Archivio storico della Congregazione Sacra Famiglia di Nazareth. La stessa congregazione ha compiuto un lavoro di trascrizione e di riattualizzazione di alcuni stralci di questi testi, estratti dai cosiddetti *Notes* manoscritti che li contengono, per permettere di approcciarsi direttamente al pensiero di Piamarta. Molte delle considerazioni inserite all'interno dei taccuini sono rivolte ai fedeli, in particolare ai giovani e ai genitori, pilastro

¹² C. SCURATI, *Incontri e messaggi fra critica pedagogica e memoria educativa*, Brescia 1993, p. 31.

¹³ L. FOSSATI, *P. Giovanni Piamarta, II: L'Istituto Artigianelli*, Brescia 1973, pp. 148-149.

fondamentale nell'educazione cristiana dei figli. Del resto, egli scrive al riguardo nel *notes* 42, «quante volte le virtù di un santo, lo zelo di un apostolo, la sapienza operosa di un sacerdote, persino la costanza di un martire devono essere attribuiti all'educazione dei genitori, soprattutto alla mamma perché hanno saputo depositare nei loro cuori innocenti i primi germi della bontà»¹⁴; riprendendo uno spunto, già presente nel decimo taccuino, aggiunge «i genitori che si vantano col dire: *pretendo dai miei figli che siano onesti*, e loro non osservano quanto insegnano, distruggono con una mano quanto edificano con l'altra. Con il loro cattivo esempio cancellano dalla mente dei figli quanto vi hanno impresso con le parole. Non è sufficiente essere padri e madri dei propri figli, ma bisogna essere anche *maestri e guide*. Non basta dire loro: ecco la via della virtù da seguire, ma bisogna precederli con il buon esempio che è più efficace della parola»¹⁵.

Da questi brevi pensieri emergono due suggestioni rilevanti e ricorrenti nel pensiero piamartino. In primo luogo, il sacerdote identifica i genitori come maestri e guide, affidando loro la responsabilità di vigilare sull'educazione dei figli per tutto il processo di crescita, con attenzione alla pratica cristiana che permette non soltanto la salvezza ultima, ma anche quella terrena. Essi sono i consiglieri e i confidenti privilegiati dell'educazione informale e come tali devono saper ispirare i più giovani con il buon esempio. Piamarta in diverse occasioni riflette sull'importanza del buon esempio, soprattutto in ambito familiare, in particolare il *Notes* 42 è ricco di riflessioni in merito. Scrive anzitutto il sacerdote: «quante volte le virtù di un santo, lo zelo di un apostolo, la sapienza operosa di un sacerdote, persino la costanza di un martire devono essere attribuiti all'educazione dei genitori, soprattutto alla mamma perché hanno saputo depositare nei loro cuori innocenti i primi germi della bontà»¹⁶ e continua con una riflessione maggiormente articolata:

«Sapete che cosa imparano i vostri ragazzi nei primi anni della loro vita? Imparano a vivere. Non sanno come si fa a vivere ma lo imparano. E i fanciulli non imparano con gli orecchi ma con gli occhi, vedendo gli esempi degli altri. Come si impara a scrivere? Conducendo la penna del bambino. Come si impara il ricamo? Aiutando a mettere la punta dell'ago nella mano di chi sa ricamare. Ora, come imparano a vivere? Imparano a vivere guardando la vostra vita. Vi sono,

¹⁴ *Mille pensieri di p. Piamarta*, a cura del Centro piamartino di spiritualità, Brescia 1990, p. 420.

¹⁵ *Mille pensieri di p. Piamarta*, p. 416.

¹⁶ *Mille pensieri di p. Piamarta*, p. 420.

infatti, vizi ereditari nelle famiglie. Ci sono quelli che si dedicano al gioco, perché il loro nonno era un accanito giocatore. C'è il figlio che bestemmia, perché il padre è un bestemmiatore. La figlia è vanitosa, perché la mamma è vanitosa. Dunque, mettetevi all'opera perché i vostri figli acquistino dal vostro buon esempio le virtù, come la probità cristiana, il timore di Dio, l'amore a Gesù e alla Vergine Maria»¹⁷.

«Imparano a vivere guardando la vostra vita», scrive. Questa intuizione, frutto della comune esperienze, gli ha permesso di toccare con mano, considerata la sua vicinanza ai giovani e alle famiglie, le dinamiche tra genitori e figli, incoraggiando i primi a mantenere una condotta cristianamente integerrima per ispirare la vita dei secondi. Sulla modalità di ricezione degli atteggiamenti delle persone adulte deputate alla cura da parte dei fanciulli, Piamarta scrive forse il suo pensiero più noto in materia di educazione. Nel quinto taccuino il giovane nelle mani dell'adulto è paragonato a un vaso appena tolto dalla fornace, che conserva per tutta la durata del suo utilizzo la proprietà del contenuto originario con cui entra in contatto. La metafora è utile per comunicare come la formazione data dall'esempio degli educatori concorre al condizionamento del carattere del fanciullo nella maturità: «Se riempite un vaso nuovo di un aroma speciale e soave, quel vaso terrà per sempre quella fragranza; se invece lo riempite di uno sgradevole liquore non perderà mai quel fetore. Ecco il giovanetto è come un vaso appena tolto dalla fornace. Quelle virtù e quei vizi che acquista nei suoi primi anni li porterà fino alla tomba»¹⁸.

Il sacerdote ha cura di preservare dal cattivo esempio i giovani e condanna aspramente gli adulti che hanno atteggiamenti inopportuni e condizionano la crescita in maniera indegna dei giovani:

«Nel Vangelo, vediamo come sono uscite dalla bocca di Gesù le più terribili folgori contro coloro che sono occasione di scandalo, soprattutto per i bambini. "Chi avrà scandalizzato uno di questi piccoli che credono in me, sarebbe meglio per lui gli fosse legata al collo una macina da mulino e fosse gettato in mare". E per farci capire la grandezza e la dignità di questi piccoli, Gesù aggiunge che gli angeli, questi spiriti celesti, stanno sempre disposti a proteggerli. E non impunemente saranno scandalizzati questi bambini. Gli angeli agiranno a loro protezione contro chi è causa di scandalo»¹⁹.

¹⁷ *Mille pensieri di p. Piamarta*, p. 415.

¹⁸ *Mille pensieri di p. Piamarta*, p. 398.

¹⁹ *Mille pensieri di p. Piamarta*, pp. 396-397.

Piamarta ha a cuore la salvaguardia dei giovani dal cattivo esempio e per sconsigliare i suoi uditori dall'esposizione dei fanciulli a eventi inopportuni rafforza la sua tesi citando le parole del Vangelo di Matteo (18, 6). I fanciulli, quindi, si inseriscono in una dimensione privilegiata del disegno divino, poiché costantemente vigilati non solo dagli occhi umani, ma anche da quelli celesti che sono direttamente a contatto con Dio, che custodisce e ammonisce chiunque assume atteggiamenti irriguardosi nei loro confronti. Egli intravede nei giovani non solo la predilezione divina, ma anche il futuro di una comunità sempre più dispersa, specie in materia di fede. Fin dai tempi dell'oratorio e dei primi contatti con la gioventù si preoccupa per loro poiché sa quanto sia necessario che diventino attori protagonisti del progresso e non inerti spettatori di una comunità che si disgrega verso l'individualismo. Affinché ciò non accada è necessario che abbiano validi modelli di riferimento che li guidino e li assistano secondo una la visione cristiana.

Conclusioni

Giovanni Battista Piamarta ha inaugurato con la fondazione dell'Istituto Artigianelli (1886) una tradizione di educazione professionale attenta alla persona e ai suoi bisogni che continua ancora oggi. In una società secolarizzata e multiculturale, il suo approccio continua a orientare la professionalità sui principi di cooperazione e sussidiarietà che, sebbene non siano tendenze prevalenti nel mercato del lavoro attuale, suggeriscono un possibile modo originale di "stare al mondo", diverso e generativo. È interessante rileggere la figura di Piamarta in chiave storica e pedagogica, prospettiva sinora poco esplorata, per collocare le sue azioni nell'intersezione tra l'asse formativo e quello professionale. Porre a confronto le sue azioni educative con le istanze pedagogiche del periodo e quelle successive consente, inoltre, di valorizzare la storia dell'Istituto Artigianelli. Una realtà formativa che, tuttora, prosegue nella missione di sviluppare le competenze attitudinali dei giovani preparandoli alle richieste del settore professionale con un approccio educativo che, attualizzato, mantiene un potenziale creativo e singolare.

Originale è la sintesi operata da Piamarta tra vocazione sacerdotale, sensibilità per il sociale e imprenditorialità. La forma convittuale dell'istituzione da lui fondata garantisce un forte *habitat* per la formazione umana e professionale dei ragazzi. Non si tratta di un semplice avviamento al lavoro, ma di un'educazione alla professionalità, giocata sullo sviluppo delle attitudini creative ed estetiche, come si evince dalla proposta educativa degli ar-

tigianelli: l'individuo non si vive come parte di un elemento meccanico, ma si riconosce nella propria opera lavorativa di ascendenza biblica. Piamarta ha perciò anticipato processi che si possono riscontrare nelle azioni e nelle biografie di altri educatori e non solo: Lorenzo Milani e la scuola di Barbiana, dedicata all'emancipazione delle fasce marginali; Ivan Illich e la *società conviviale*, nella quale si auspica un'efficienza generativa che salvaguardi la dignità individuale; Paulo Freire con l'analisi della categoria degli oppressi; ma anche alcuni aspetti della *teoria delle intelligenze multiple* di Howard Gardner per quanto riguarda lo sviluppo attitudinale complessivo inaugurato nella prassi dell'Istituto Artigianelli.

A proposito dell'isola del Garda

Tra le acque del lago più grande della penisola italiana si trova l'isola del Garda, distante 220 metri dalla sponda bresciana. L'isola si estende per poco più di un chilometro in lunghezza e quasi cento metri nel punto di sua massima larghezza¹. Ebbe diversi nomi, fu chiamata *Isola* già nel dibattuto diploma di Carlomanno² dell'879, *Isola bresciana*, *Isola di San Lorenzo* nel pieno medioevo, *Isola dei frati* fino all'arrivo di Napoleone (1769-1821), *Isola Lechi*, *de Ferrari* e *Isola Borghese-Cavazza*, aggiungendo il nome dei proprietari e attualmente *Isola del Garda*³. Le prime ipotesi di un insediamento antichissimo furono presentate dall'abate Antonio Stoppani⁴ (1824-1891), che nel 1864 fece riferimento a tracce di due stazioni palafitticole preistoriche⁵. Attestata è, invece, la presenza di epigrafi romane, che rimasero sull'isola fino al 1825, quando il conte Luigi Lechi⁶ (1785-1867) decise di donarle al Comune di Brescia⁷. In quel periodo si stava assistendo agli scavi archeologici presso il colle Cidneo, portando alla luce importanti testimonianze della *Brixia romana* e si promosse il progetto di un museo cittadino e di un lapidario, riunendo le epigrafi di epoca romana presenti sul territorio bresciano, in maggior parte appartenenti a privati⁸. I reperti lapidei vennero

¹ G. SOLITRO, *Isola del Garda*, «Illustrazione bresciana», 27 (1904), pp. 6-8, in part. p. 6.

² G. SOLITRO, *Benaco*, Salò 1897, p. 386.

³ G.P. BROGIOLO, *L'isola*, in IDEM, *Alle origini di Portese*, Quingentole 2024 (Quaderni dell'Archivio di Comunità di San Felice del Benaco, 2), pp. 41-68.

⁴ E. ZANONI, s.v., *Stoppani, Antonio*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 94, Roma 2019, https://www.treccani.it/enciclopedia/antonio-stoppani_Dizionario-Biografico/.

⁵ A. STOPPANI, *Sulle antiche abitazioni lacustri del Lago di Garda*, «Atti della Società italiana di scienze naturali», VI, 3 (1864), pp. 181-186, in part. p. 184.

⁶ A. ROMANELLI, *Cenni storici sopra Luigi Lechi*, Pietro Tamburini, Vittorio Barzoni, Lorenzo Erculiani, V, Brescia 1914, pp. 5-10.

⁷ A. POLI, *Il giardino dell'Isola*, Ostiano 1987 p. 10; A. GNUTTI, *Storie e misteri dell'Isola Borghese*, a cura di F. Sardini, Bornato in Franciacorta 1988, p. 14.

⁸ F. BONARDI, *Brescia archeologica: ricerche sulla storia dell'archeologia e degli scavi romani di Brescia. La scoperta del tempio di Vespasiano e della statua della Vittoria (1825-1826) (da documenti inediti)*, «Aevum», 11, 3 (1937), pp. 325-326.

collocati nel Museo Patrio⁹, allestito nel *Capitolium*¹⁰, le cui celle vennero ricostruite nel 1830 da Rodolfo Vantini¹¹ (1792-1856); ancora oggi è visibile il lapidario nella cella centrale.

Sull'isola, attualmente, sono conservate solo due epigrafi del periodo romano, trasferite probabilmente nella seconda metà dell'Ottocento, secondo la prassi postunitaria volta a consolidare la coscienza identitaria nazionale. Secondo gli studi, una delle lapidi proviene da Peschiera del Garda¹² e l'altra da Fasano di Gardone Riviera¹³.

Nell'alto medioevo i territori del lago di Garda vennero fortificati¹⁴ e probabilmente sull'isola, per la sua posizione strategica, venne eretto un *castrum*, detto di San Lorenzo sullo sperone di roccia di nord-est¹⁵. La storiografia vede tre torri e un tratto di cortina, appartenute verosimilmente al vecchio castello, nell'affresco di inizio Seicento di Antonio Gandino (1560-1631), nel convento di San Giuseppe di Brescia; tuttavia, l'ipotesi è priva di fondamento. L'affresco è deteriorato, ma è conservata un olio su tela di inizio Novecento che riproduce la stessa raffigurazione (fig. 1).

Viene datato, invece, all'879 il diploma di Carlomanno¹⁶ con cui il sovrano carolingio avrebbe al monastero di San Zeno di Verona l'isola, tutte le case e cose appartenenti ad Adelberto¹⁷; il documento è però un falso¹⁸. Se il riferimento fosse corretto avremmo conferma di una proprietà pubblica, amministrata da Adalberto, un funzionario di alto rango che governava nella

⁹ 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; EADEM, *Brescia, l'asse storico monumentale di via dei Musei: San Salvatore-Santa Giulia, archetipo della rinascita culturale tra Otto e Novecento*, «Arte medievale», s. IV, 12 (2022), pp. 199-220.

¹⁰ *Un luogo per gli dèi. L'area del Capitolium a Brescia*, a cura di F. Rossi, Firenze 2014.

¹¹ L. COSTANZA FATTORI, *Rodolfo Vantini Architetto, 1792-1856*, Lonato 1963; *Rodolfo Vantini e l'architettura neoclassica a Brescia*, Atti del convegno di studi (Brescia, Ateneo di Brescia, 12 novembre 1992), a cura di G. Panazza, Brescia 1995; G. TOGNAZZI, *Rodolfo Vantini ingegnere*, «Civiltà bresciana», XII, 3 (2003), pp. 55-58; A. RAPAGGI, *Rodolfo Vantini (1792-1856)*, San Zeno Naviglio 2011.

¹² BROGIOLO, *L'isola*, p. 45.

¹³ S. DON, *Un'ara votiva sull'Isola del Garda (CIL V, 4852?) e un insolito reimpiego*, «Benacus Garda. Rivista di storia e patrimonio culturale», 1 (2022), pp. 120-123.

¹⁴ BROGIOLO, *L'isola*, p. 51.

¹⁵ F. ODORICI, *Storie bresciane*, VI, Brescia 1856, pp. 218-219.

¹⁶ SOLITRO, *Benaco*, p. 386.

¹⁷ SOLITRO, *Benaco*, p. 380; F. BETTONI, *Storia della Riviera di Salò*, I, Brescia 1880, pp. 135-137.

¹⁸ E. ROSSINI, *Il Garda prima dell'anno Mille*, «Archivio veneto», s. V, 149 (1997), pp. 5-40.

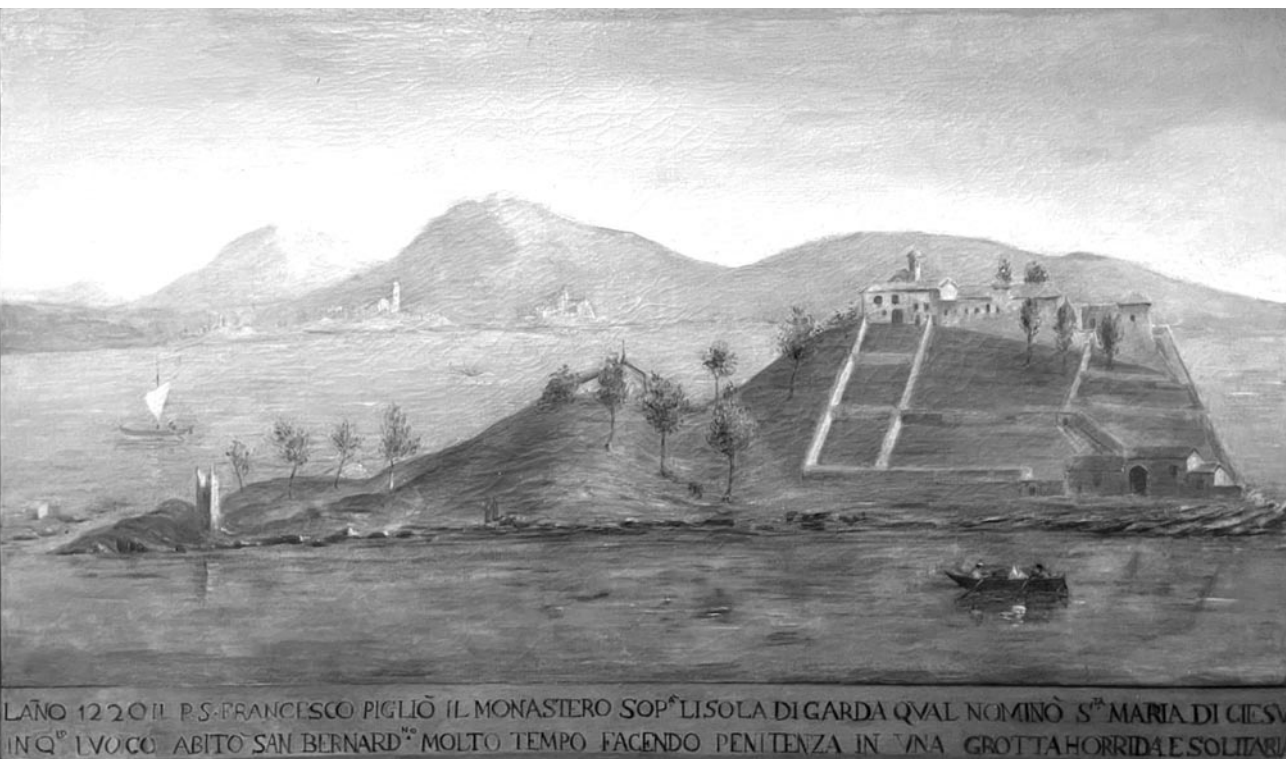


Fig. 1. *Isola del Garda*, olio su tela di inizio Novecento, copia dell'affresco di Antonio Gandino nel chiostro del convento di San Giuseppe di Brescia (1609).

regione in età longobarda¹⁹. In seguito, la leggenda fa risalire la fondazione di un romitorio da parte di Francesco d'Assisi (1182-1226), un racconto diffuso dai racconti dei frati francescani del XVI secolo che abitavano l'isola per nobilitare l'origine del loro convento²⁰, sorto nel 1423²¹. Un'altra leggenda è il soggiorno sull'isola di Dante Alighieri (1265-1321), mentre si trovava in esilio presso gli Scaligeri di Verona²². Nel 1277, dopo sanguinosi conflitti tra veronesi alleati con i mantovani contro i bresciani²³ ci fu una tregua e i signori di Verona restituirono i castelli benacensi ai bresciani che li distrussero, tra cui il castello di San Lorenzo. Nonostante ciò, l'insediamento sull'isola continuò a esistere fino all'inizio del Cinquecento²⁴.

I territori bresciani nel 1426, compresa la riviera bresciana del lago di Garda, l'isola e parte della Valle Sabbia, entrarono a far parte della Repubblica di Venezia. Qualche anno prima, nel 1423, venne fondato un convento da parte di San Bernardino da Siena (1380-1444) con una scuola di teologia e filosofia, il cui direttore per circa due anni fu padre Francesco Licheto²⁵ (circa 1460/1470-1520), filosofo e teologo bresciano²⁶, che attirò a sé numerosi novizi. Data l'importante personalità del Licheto, papa Leone X

¹⁹ BROGIOLO, *L'isola*, pp. 51-52.

²⁰ F. BETTONI, *Storia della Riviera di Salò*, II, Brescia 1880, pp. 217-221; B. GRATTAROLO, *Historia della riviera di Salò*, Brescia 1599, p. 9; G.P. BROGIOLO, *7 storie di Manerba*, Quintegole 2022, p. 45; P. SEVESI, *I frati minori dell'Isola del Garda (1221-1798)*, «Brixia Sacra. Bollettino bimestrale di studi e documento per la storia ecclesiastica bresciana», VII, 3-5 (1916), pp. 100-101.

²¹ G. ARCHETTI, «Vivere secondo il santo Vangelo». *Il movimento francescano a Brescia*, in *La chiesa di San Francesco. Una storia di fede e di arte. I nuovi restauri*, a cura di A. Sabatucci, Brescia 2004, pp. 33-43; C.M. MONTI, *L'Isola del Garda in una lettera di Nicola Botano*, in *Il libro fra autore e lettore*, Atti della terza giornata di studi *Libri e lettori a Brescia tra medioevo ed età moderna* (Brescia, 21 novembre 2006), a cura di V. Grohovaz, Roccafranca 2008, pp. 75-108.

²² M. BUTTURINI, *L'isola di Garda, S. Francesco d'Assisi e Dante Alighieri*, Salò 1904, p. 13; G. ARCHETTI, *Suso in Italia bella giace un lago. 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.

²³ SOLITRO, *Isola del Garda*, p. 7.

²⁴ BROGIOLO, *L'isola*, p. 12.

²⁵ A. FAPPANI, s.v., *Licheto, Francesco Lecheto*, in *Enciclopedia bresciana*, 7, Brescia 1987, https://www.enciclopediabresciana.it/enciclopedia/index.php?title=LICHETO,_Lecheto_Francesco.

²⁶ GRATTAROLO, *Historia della riviera di Salò*, p. 10; P. MAZZOLDI, *L'isola del Garda*, in *San Felice del Benaco e il suo territorio*, Salò 2000, p. 230.

(1475-1521) decise di affidargli delicati incarichi per arginare la diffusione della riforma protestante²⁷. Nel corso del Cinquecento, inoltre, si propagò la leggenda di un terribile mostro lacustre. Grattarolo, nell'*Historia della riviera di Salò*, descrive come durante l'esplorazione dei fondali in prossimità dell'isola vennero avvistati dei mostri smisurati²⁸. Il mito di una creatura mostruosa nel lago è sopravvissuto ai secoli nella cultura popolare²⁹.

Tra il 1796-1797, Napoleone (1769-1821) conquistò i territori lacustri e l'isola strappandoli alla Serenissima e includendoli nella Repubblica Cisalpina³⁰, cacciando dall'isola i frati rimasti³¹. Con il congresso di Vienna i territori benacensi entrarono a far parte del Regno Lombardo-Veneto, governato dall'impero d'Austria e l'isola fu acquistata e rivenduta più volte, finché nel 1817 diventò di proprietà del conte Luigi Lechi³² (1786-1867), membro di una importante famiglia di Brescia, laureato in medicina e letterato³³. Il conte iniziò un'opera di ristrutturazione degli edifici della villa, presso la quale invitò illustri personaggi della cultura del tempo e dal 1820 divenne centro di cospirazione carbonara. Il conte Lechi, infatti, organizzò una stamperia clandestina che pubblicava manifesti antiaustriaci.

Nel 1837 il conte passò l'isola a suo fratello Teodoro³⁴ (1778-1866), valoroso generale nelle campagne napoleoniche³⁵, che vi rimase fino al 1848, quando partecipò alle Cinque giornate di Milano. Si trasferì, poi, in Piemonte fino al 1859, anno in cui scoppiò la Seconda guerra di indipendenza³⁶. L'esercito piemontese, alleato con i francesi di Napoleone III, sconfisse gli austriaci ottenendo la Lombardia. Il lago di Garda era il nuovo confine naturale tra il neo proclamato Regno d'Italia e l'impero d'Austria. L'isola Lechi assunse così un ruolo strategico, punto di osservazione verso la sponda veronese ancora sotto l'egemonia asburgica; per questo venne espropriata

²⁷ GNUTTI, *Storie e misteri dell'Isola Borghese*, p. 34.

²⁸ GRATTAROLO, *Historia della riviera di Salò*, p. 11.

²⁹ A. CAVAZZA, *Isola del Garda*, Calcinato 2023, p. 33.

³⁰ SOLITRO, *Benaco*, p. 643.

³¹ SEVESI, *I frati minori dell'Isola del Garda (1221-1798)*, p. 134.

³² L. FAVERZANI, s.v., *Lechi Luigi*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 64, Roma 2005, [https://www.treccani.it/enciclopedia/luigi-lechi_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/luigi-lechi_(Dizionario-Biografico)/).

³³ A. ROMANELLI, *Cenni storici sopra Luigi Lechi*, Pietro Tamburini, Vittorio Barzoni, Lorenzo Erculiani, V, Brescia 1914, p. 5.

³⁴ L. FAVERZANI, s.v., *Teodoro Lechi*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 64, Roma 2005, https://www.treccani.it/enciclopedia/teodoro-lechi_Dizionario-Biografico/.

³⁵ SOLITRO, *Isola del Garda*, p. 8.

³⁶ GNUTTI, *Storie e misteri dell'Isola Borghese*, p. 53.

dal governo italiano che costruì una caserma militare³⁷. Tra i finanziatori della spedizione dei Mille, inoltre, vi era anche un noto banchiere genovese, Gaetano de Ferrari³⁸ (1818-1893), il quale legò, da lì a pochi anni, il suo nome a quello dell'isola del Garda³⁹. Infatti, l'occupazione militare presso l'isola durò poco e, con la vittoria sabauda nella Terza guerra di indipendenza nel 1866, il Regno d'Italia ottenne l'annessione del Veneto. Di conseguenza l'isola perse la sua rilevanza militare e fu messa all'asta⁴⁰. Venne acquistata dal barone Raffaele Scotti di Bergamo, il quale nel 1870 la passò al genovese Gaetano de Ferrari, nominato duca da papa Pio XI⁴¹ (1857-1939) nel 1872, che sposò Maria Segheeva Annenkova⁴² (1837-1924), nobildonna russa. I nuovi proprietari trasformarono l'aspetto dell'isola, avviando lavori nel parco e nella villa, che la famiglia usava come dimora estiva, secondo la moda del tempo che vide sorgere sul lago di Garda le nuove architetture del *loisir*, destinate alla salute e alle vacanze estive⁴³.

Nel 1895 l'unica erede del duca Ferrari, Anna Maria⁴⁴ (1874-1924) si sposò con il principe di Sulmona, Scipione Borghese⁴⁵ (1871-1927), da cui il nome dell'isola⁴⁶. Dalla loro unione nacquero due figlie⁴⁷ Gaetana Santa (1897-1997) e Livia (1901-1969). Il nuovo proprietario, principe Scipione Borghese, ebbe una brillante carriera importanti cariche militari ed acquisì popolarità per le sue leggendarie imprese, tra cui nel 1907 la vittoria del raid Pechino-Parigi⁴⁸ a bordo di una Itala. Nel novembre 1924, la moglie di

³⁷ GNUTTI, *Storie e misteri dell'Isola Borghese*, p. 53.

³⁸ A. FAPPANI, s.v., *De Ferrari Gaetano*, in *Enciclopedia bresciana*, 3, Brescia 1978, https://www.enciclopediabresciana.it/enciclopedia/index.php?title=DE_FERRARI_Gaetano.

³⁹ GNUTTI, *Storie e misteri dell'Isola Borghese*, p. 56; MAZZOLDI, *L'isola del Garda*, p. 236.

⁴⁰ GNUTTI, *Storie e misteri dell'Isola Borghese*, pp. 53-54.

⁴¹ SOLITRO, *Isola del Garda*, p. 8.

⁴² A. D'AMELIA, s.v., *Marija Sergeevna Annenkov*, in *Russi in Italia*, <https://www.russinitalia.it/dettaglio.php?id=1053>; CAVAZZA, *Isola del Garda*, p. 41.

⁴³ POLI, *Il giardino dell'Isola*, p. 14; A. RAPAGGI, *Nel fiabesco giardino del lago*, «AB. Atlante Bresciano», 154, 1 (2023), pp. 19-39.

⁴⁴ A. FAPPANI, s.v., *Borghese De Ferrari Anna Maria*, in *Enciclopedia bresciana*, 1, Brescia 1974, https://www.enciclopediabresciana.it/enciclopedia/index.php?title=BORGHESE_De_Ferrari_Anna_Maria.

⁴⁵ A. RIOSA, s.v., *Borghese Scipione*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 12, Roma 1971, http://156.54.191.165/enciclopedia/scipione-borghese_Dizionario-Biografico/.

⁴⁶ G. SILVESTRI, *L'Isola di Garda cambiò di nome secondo le sue vicende storiche*, in *Il Giornale di Brescia*, 13 giugno 1969, p. 9.

⁴⁷ MAZZOLDI, *L'isola del Garda*, p. 237.

⁴⁸ CAVAZZA, *Isola del Garda*, p. 53.

Scipione Borghese, Anna Maria, annegò tragicamente nelle acque del Benaco, dopo una rovinosa caduta da un'altura a strapiombo. Alla morte del principe Scipione nel 1927 l'isola passò in eredità alla figlia Livia, sposata con il conte Alessandro Cavazza di Bologna (1895-1983)⁴⁹.

Con lo scoppio della Seconda guerra mondiale, il bacino gardesano tornò a essere un centro nevralgico. Tra il 1943 e il 1945, il regime istituì la Repubblica Sociale Italiana, con capoluogo Salò, e l'isola, come numerosi palazzi e ville della riviera bresciana, venne requisita da Mussolini. Terminata la guerra, l'isola divenne residenza provvisoria dei generali americani Lancia Keng e Truscott Carlott. In seguito, Livia Borghese tornò spesso sull'isola che venne poi ereditata dal figlio più giovane, il conte Camillo, il quale si dedicò alla conduzione delle aziende agricole di famiglia⁵⁰. Nel 1965, Camillo sposò l'inglese Lady Charlotte Chetwynd Talbot (1938-2023), decidendo di trasferirsi definitivamente sull'isola, utilizzando il palazzo come residenza stabile, dove far crescere i loro sette figli. Il conte Cavazza incentivò lo sviluppo della sua azienda agricola e realizzò i primi progetti turistici.

Dal 1980 l'isola, con la sua villa neogotica, è monumento nazionale. L'anno seguente il conte morì e la moglie Lady Charlotte proseguì per oltre quarant'anni nella conduzione delle attività della famiglia, fino al 2023, anno della morte⁵¹. Oggi, sono i figli della nobile coppia a occuparsi di tutte le attività della famiglia.

Un modello eclettico ottocentesco

L'isola del Garda, con la grande villa e il vasto parco all'inglese, è il risultato di cantieri ottocenteschi che hanno rinnovato completamente il suo assetto. In piena cultura romantica e risorgimentale, si identificò il medioevo come periodo storico ideale per rievocare un passato dalle profonde radici, modello per il presente. Recuperare forme artistiche medievali, realizzate con prodotti nuovi e tecniche moderne venne chiamato *revival*, e considerato in territorio italiano un sottogenere dell'eclettismo⁵², mescolanza armoniosa dei diversi stili provenienti da varie epoche o anche da luoghi lonta-

⁴⁹ CAVAZZA, *Isola del Garda*, p. 56.

⁵⁰ CAVAZZA, *Isola del Garda*, p. 57.

⁵¹ Si veda: <https://www.isoladelgarda.com/giardini.html>.

⁵² R. BOSCHI, *La cultura architettonica bresciana nella seconda metà dell'Ottocento*, in *Brescia 1876-1913*, Atti del VI seminario sulla didattica dei beni culturali (Brescia, novembre 1982-maggio 1983), a cura di E. Lucchesi Ragni, R. Chiarini, Brescia 1985, pp. 197-202.

ni⁵³. L'isola del Garda è il risultato eclettico del lavoro di due celebri architetti, Rodolfo Vantini⁵⁴ (1792-1856) e Luigi Rovelli⁵⁵ (1850-1911).

L'architetto Vantini, noto per la realizzazione del Cimitero di Brescia, il Vantiniano, su commissione del conte Luigi Lechi realizzò nel 1830 per l'isola un nuovo porticciolo, anno di inaugurazione del Museo Patrio. Attraverso la corrispondenza con il conte emerge come il Lechi proponesse, per la realizzazione del molo, una struttura che ricordasse un sarcofago egizio, riprendendo il gusto neoclassico che fino ad allora aveva dominato la scena culturale. Vantini rispose alla richiesta del conte proponendo un progetto dal gusto neorinascimentale con un'architettura che ricordava le fortificazioni militari cinquecentesche della Repubblica di Venezia, in particolare quelle dell'architetto Michele Sanmicheli⁵⁶ (1484-1559). L'architetto scrive: «Crederei che a questo corpo di fabbrica dovesse darsi il carattere di un pezzo d'architettura *alla Sanmicheli* piuttosto che gottico, egizio o altro. Un po' di finta architettura militare, all'ingresso di un porto, mi pare che sia quanto di più ragionevole si addica a questi luoghi. Tutto ciò che qui è finto su pietra s'intenda che debba *scolpirsi* col pennello. [...] Vi rimando pure quel disegno che aveva smarrito ed il cui stile sepolcrale non ho creduto dover eseguire, perché mi pare una contraddizione si dovesse entrare in un sepolcro egiziano per approdare alla vostra bell'isola, credo che non fosse neppure tale la vostra intenzione»⁵⁷. Da evidenziare come Vantini, qualche anno prima, tra il 1826 ed il 1828, quando si trovava a Milano per la costruzione della Porta Orientale, oggi Porta Venezia, frequentò l'ambiente artistico dell'Accademia di Brera, entrando in contatto con importanti artisti della nuova cultura romantica. In particolare, ebbe grande considerazione di Francesco Hayez⁵⁸ (1791-1882), massimo esponente in Italia

⁵³ BOSCHI, *La cultura architettonica bresciana*, p. 201.

⁵⁴ L. COSTANZA FATTORI, *Rodolfo Vantini Architetto, 1792-1856*, Lonato 1963; *Rodolfo Vantini e l'architettura neoclassica a Brescia*, Atti del convegno di studi (Brescia, Ateneo di Brescia, 12 novembre 1992), a cura di G. Panazza, Brescia 1995; TOGNAZZI, *Rodolfo Vantini ingegnere*, pp. 55-58; RAPAGGI, *Rodolfo Vantini (1792-1856)*.

⁵⁵ M. PRIMO, A. MALTONI, *Castello Raggio. Tra storia e memoria*, Genova 1996; M. FRULLIO, A. MALASPINA, *Villa Brignole Sale, Duchessa di Galliera*, Genova 2006; C. MANDIROLA, *Parco di villa Negrotto Cambiaso ad Arenzano*, Genova 2010; A. MANZITTI, *L'epopea del Risorgimento nello scalone di palazzo Raggio a Genova*, Genova 2011.

⁵⁶ COSTANZA FATTORI, *Rodolfo Vantini Architetto, 1792-1856*, p. 75.

⁵⁷ COSTANZA FATTORI, *Rodolfo Vantini Architetto, 1792-1856*, p. 75.

⁵⁸ E. BARISONI, *Il ritratto veneziano dell'Ottocento*, Roma 2023; I. MARELLI, *Il bacio di Hayez*, Ginevra-Milano 2015; *Hayez dal mito al bacio*, Catalogo della mostra (Padova, Palazzo Zabarella, 20 settembre 1998-10 gennaio 1999), a cura di F. Mazzocca, Venezia 1998.

della pittura romantica, con il quale aveva una ripetuta corrispondenza⁵⁹. Il prodotto finale si allontana dal panorama neoclassico per avvicinarsi a un nuovo gusto neo-medievale. Con gli interventi degli anni Quaranta dell'Ottocento sull'isola, su commissione di Teodoro Lechi, Vantini progetta edifici rustici, una cortina merlata, un muro frangivento e la ricostruzione di una vecchia torre medievale, che sarebbe dovuta appartenere all'antico castello di San Lorenzo⁶⁰. Le costruzioni in stile neo-medievale sono ancora visibili, a parte la torre crollata in pietre e mattoni: ne rimane solo una rovina, in cui si conserva il basamento della struttura con finestre archivoltate binate di impronta neogotica.

Interessante uno schizzo a carboncino realizzato dall'architetto sulla parete esterna della chiesa adiacente alla torre, che mostra come doveva apparire la torre prima del crollo. L'architettura neo-medievale dell'isola è ben rappresentata nel dipinto olio su tela *Lisola Lechi sul lago di Garda vista dal lato orientale*⁶¹ (fig. 2). Nonostante il dipinto sia stato realizzato prima dell'intervento di Vantini, dal pittore bresciano Luigi Campini (1816-1890), raffigura dettagliatamente come sarebbe dovuta apparire poco dopo. Oggi il dipinto è conservato presso il Museo Lechi di Montichiari⁶², dove emergono le due caratteristiche romantiche del sublime e del pittoresco.

Dal 1870, con i nuovi proprietari, i coniugi de Ferrari⁶³, si progettano lavori di ampliamento dell'isola e si fece abbassare di un piano la torretta vantiniana del molo per il cedimento delle fondazioni della darsena. Di particolare interesse sono i lavori di allestimento del parco all'inglese realizzato tra il 1880 e il 1900. Aderendo pienamente al concetto di pittoresco e al gusto eclettico della cultura romantica, i de Ferrari introdussero esemplari di vegetazione proveniente da tutto il mondo. L'importanza botanica del parco è sottolineata dall'interesse di numerosi esperti che, nel corso degli anni, hanno visitato l'isola per escursioni di studio e rilevamenti⁶⁴.

⁵⁹ RAPAGGI, *Rodolfo Vantini (1792-1856)*, pp. 90-94; R. VANTINI, *Diarii (1832-1854)*, a cura di C. Boselli, Brescia 1969 (Brescia, Manoscritti queriniani G.VII.3 mis. 1 e G.VII.4), pp. 36, 96, 108.

⁶⁰ RAPAGGI, *Rodolfo Vantini (1792-1856)*, p. 117.

⁶¹ G. PANAZZA, s.v., *Campini, Luigi*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 17, Roma 1974, https://www.treccani.it/enciclopedia/luigi-campini_Dizionario-Biografico/; L. ANELLI, *Qualche considerazione in risarcimento di Luigi Campini*, «Civiltà bresciana», VIII, 9 (2000), pp. 52-63.

⁶² Si veda: <https://www.rete800lombardo-edu.net/lisola-lechi-sul-lago-di-garda-vista-dal-lato-orientale/>.

⁶³ M.G. FIAMMINGHI, *Villa Borghese*, in *Corriere del lago di Garda*, II, 2 (1967), pp. 6-7.

⁶⁴ POLI, *Il giardino dell'Isola*, p. 52.



Fig. 2. Montichiari, Museo Lechi, Luigi Campini,
Isola Lechi sul lago di Garda vista dal lato orientale, olio su tela, 1843-1844.

Successivamente venne restaurata e ampliata la vecchia villa Lechi, trasformandola in un palazzo neogotico veneziano – molto simile per struttura e decorazione a Palazzo ducale – richiamando la mitica età quattrocentesca della Serenissima, insuperato esempio di indipendenza, libertà e splendore⁶⁵ che aveva dominato sul Benàco per quattro secoli. Per l'occasione fu chiamato l'architetto milanese, ma genovese d'adozione, Luigi Rovelli; allievo dell'architetto Camillo Boito (1836-1914), fu uno dei principali protagonisti dell'eclettismo ligure. I lavori dell'imponente edificio sull'isola, in stile neogotico veneziano fiorito con riferimenti al moresco, iniziarono nel 1894 e furono seguiti dalla duchessa Annenkova, in quanto il duca venne a mancare nel 1893⁶⁶.

La villa richiama anche la Ca d'Oro di Venezia⁶⁷, che in quegli anni, dal 1895 al 1915, stava subendo interventi di restauro⁶⁸, commissionati dal proprietario Giorgio Franchetti (1865-1922). Il Palazzo de Ferrari fu una delle prime ville a essere costruita con un materiale innovativo, il cemento armato. Il Rovelli lo propose come elemento strutturale per la realizzazione dell'edificio, dei pinnacoli e degli elementi decorativi, aggiungendo il marmo di Carrara per le colonne e la pietra arenaria di rivestimento della villa⁶⁹. Nell'ultima fase dei lavori venne eretta l'imponente torre con merlature moresche, una grandiosa loggia aperta verso il lago e il giardino pensile all'italiana con siepi di forme del bestiario medievale, tra cui il drago e l'aquila, i due animali dello stemma della famiglia Borghese, con la quale la famiglia de Ferrari si unì nel 1895.

⁶⁵ E.J. HOBSBAWM, *L'invenzione della tradizione*, a cura di E.J. Hobsbawm-T. Ranger, Torino 1986; R. BORDONE, *Lo specchio di Shalott. L'invenzione del Medioevo nella cultura dell'Ottocento*, Napoli 1993, pp. 61-75.

⁶⁶ POLI, *Il giardino dell'Isola*, p. 15.

⁶⁷ V. TERRAROLI, *La villa e l'albergo*, in *Atlante del Garda. Uomini, vicende, paesi*. Brescia 1992, pp. 125-131, in part. p. 126.

⁶⁸ V. TERRAROLI, *La varietà cresce con la varietà*, «AB. Atlante bresciano», I, 1 (1984), p. 54.

⁶⁹ CAVAZZA, *Isola del Garda*, p. 47.

Belle époque e le fotografie di Anna Maria de Ferrari

Nel 1895 l'unica figlia dei coniugi de Ferrari, Anna Maria (1874-1924), sposò il principe della cittadina abruzzese di Sulmona: Scipione Borghese⁷⁰. Nel 1893 la giovane coppia si trasferì a Parigi, dove nacquero le figlie. La capitale francese fu il punto di riferimento per l'arte e la vita culturale di fine Ottocento: è il periodo della *Belle époque*. La Parigi medievale venne demolita e ricostruita tra il 1853 e il 1870, grazie al rinnovamento dell'assetto urbanistico effettuato dal barone Georges Eugène Haussmann (1809-1891). L'*humus* parigino fu decisivo per lo sviluppo culturale di Anna Maria de Ferrari in Borghese⁷¹. La principessa attraversò i boulevards, tra cui *boulevard des Capucines*, dove vi era lo studi fotografico di Nadar (1820-1910), respirando l'atmosfera artistica dei luoghi rappresentati dagli impressionisti⁷². Passeggiò nei parchi, in cui la borghesia parigina si ritrovava, tra cui *Bois de Boulogne*, di cui scattò le fotografie realizzate tra il 1900 e il 1902 (fig. 3).

Nel 1898 la principessa Anna Maria acquistò una Kodak Camera Box⁷³, la prima macchina fotografica portatile dell'americano George Eastman (1854-1932). Da quel momento scattò ben 8.000 fotografie, in cui, nonostante fosse una dilettante, è possibile notare la sua formazione⁷⁴. Oggi i suoi scatti sono custoditi presso la residenza di Pantano Borghese dai discendenti della principessa⁷⁵, i quali hanno deciso di mostrare per la prima volta al pubblico una selezione del fondo fotografico in occasione della mostra *Reportage. Immagini, parole, storie*, svoltasi nell'ambito dell'Atri Festival del 2010, presso il comune abruzzese di Atri⁷⁶. Successivamente, nel 2011, hanno consentito un'ulteriore esposizione intitolata *Il racconto di un'epoca. Fotografie dagli album della principessa Anna Maria Borghese*, allestita presso l'Istituto nazionale per la grafica di Roma. Mostra riproposta

⁷⁰ M.F. BONETTI, M. PELITI, *Anna Maria Borghese de Ferrari. Nota biografica*, in *Racconto di un'epoca. Fotografie dagli album della principessa Anna Maria Borghese*, Catalogo della mostra (Roma, Istituto nazionale per la grafica, 24 febbraio - 6 aprile 2011), a cura di M.F. Bonetti, M. Peliti, Torino 2011, p. 215.

⁷¹ P. LA FARGE, *Haussmann, l'uomo che inventò Parigi*, Padova 2012.

⁷² P. NEAGU, *Nadar*, Milano 1982, pp. 57-58; G. CREPALDI, *1872-1874. La prima mostra degli impressionisti*, in *Gli impressionisti*, Milano 2003, pp. 108-112.

⁷³ M.F. BONETTI, *Un inedito sguardo*, in *Racconto di un'epoca*, p. 12.

⁷⁴ BONETTI, *Un inedito sguardo*, p. 13.

⁷⁵ BONETTI, PELITI, *Anna Maria Borghese de Ferrari. Nota biografica*, p. 218.

⁷⁶ M.A. FUSCO, *Anna Maria Borghese, o della determinazione a fotografare*, in *Racconto di un'epoca*, p. 9.

nel 2013 a Mosca, città dei suoi avi, presso la Fondazione culturale Ekaterina⁷⁷. Tra le prime fotografie da lei scattate a partire dal 1898, oltre ad alcuni paesaggi naturali che ricordano il movimento francese della *Scuola di Barbizon*⁷⁸ (fig. 4), sono le fotografie di due viaggi fatti con il marito in Oriente⁷⁹. Sulla scorta della diffusione della letteratura odepiorica dell'epoca, come il testo *Costantinopoli* di Edmondo de Amicis⁸⁰ (1846-1908), era consuetudine borghese-aristocratica intraprendere lunghi viaggi nell'Asia Minore e in Oriente⁸¹. Di uno dei viaggi dei Borghese ne scrisse il principe Scipione in *In Asia: Siria, Eufrate e Babilonia*⁸² (1903), in gran parte illustrato con le fotografie della principessa Anna Maria.

Visitarono il Libano, la Siria, la Mesopotamia, la Babilonia, la Persia, l'Uzbekistan e il Turkestan, per poi tornare in Europa attraverso il Mar Caspio⁸³. In tale viaggio la principessa si diletta a fotografare *moschee* con architetture moresche e abitanti abbigliati in modo tradizionale con lunghe vesti e turbanti (fig. 5), dando alle fotografie il gusto del filone dell'orientalismo, caratteristico delle opere romantiche. Documentò anche le antiche rovine della città di Palmira, sulla scia dell'importante ruolo che la fotografia ebbe al fine di documentare gli antichi reperti archeologici che iniziarono ad essere valorizzati solo a partire dall'Ottocento. Con la nascita della seconda figlia e la fine dei lavori di costruzione del palazzo neogotico dell'isola del Garda, la famiglia Borghese lasciò Parigi e tornò a vivere in Italia, soggiornando tra il palazzo gardesano e Villa Borghese a Roma⁸⁴.

Numerose sono le fotografie scattate sull'isola del Garda, per lo più possono essere raggruppate in tre grandi macro-tematiche: l'attività fisica, gli animali e le figure femminili. Per lo sport, si ricorda che alla fine dell'Ottocento si ebbe la riscoperta dell'attività fisica⁸⁵. È in questo contesto che la principessa si diletta a fotografare il movimento del marito mentre si esercitava nel salto in alto (fig. 6), ma anche dell'amico di famiglia, Nicola degli Albizzi, il quale

⁷⁷ Si veda: <https://www.mamm-mdf.ru/en/exhibitions/story-of-an-era/>.

⁷⁸ D. DURBÉ, A. M. DAMIGELLA, *La scuola di Barbizon*, Milano 1969.

⁷⁹ BONETTI, PELITI, *Anna Maria Borghese de Ferrari. Nota biografica*, p. 216.

⁸⁰ L. STRAPPINI, s.v., *De Amicis Edmondo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 33, Roma 1987, [https://www.treccani.it/enciclopedia/edmondo-de-amicis_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/edmondo-de-amicis_(Dizionario-Biografico)/).

⁸¹ BONETTI, PELITI, *Anna Maria Borghese de Ferrari. Nota biografica*, p. 216.

⁸² S. BORGHESE, *In Asia: Siria, Eufrate, Babilonia*, Bergamo 1903.

⁸³ BONETTI, PELITI, *Anna Maria Borghese de Ferrari. Nota biografica*, p. 216.

⁸⁴ BONETTI, PELITI, *Anna Maria Borghese de Ferrari. Nota biografica*, pp. 215-216.

⁸⁵ *L'invenzione del tempo libero 1850-1960*, a cura di A. Corbin, Roma 1996.



Fig. 3. Anna Maria Borghese, *Lac du Bois de Boulogne*, fotografia, Parigi 1900-1902.

Fig. 4. Anna Maria Borghese, *Migliarino*, fotografia, Tenuta di Migliarino 1899.

Fig. 5. Anna Maria Borghese, *Bochara*, fotografia, Viaggio in Asia, 7 giugno 1900.

Fig. 6. Anna Maria Borghese, *Scipione Borghese*, fotografia, Isola del Garda 1902-1904.

ostentò le sue abilità sportive lanciandosi in vorticosi tuffi da un trampolino posizionato accanto alla torretta vantiniana del molo (fig. 7).

Un altro soggetto amato dalla principessa furono gli animali, in particolare i numerosi cani che vissero sull'isola, di cui Anna Maria Borghese ne immortalò alcuni aspetti, come la maternità, fotografando l'allattamento di alcuni cuccioli (fig. 8). Sulla terrazza neogotica, inoltre, riprese un esemplare di pavone reale mentre faceva la ruota con la sua grande coda, richiamando l'antica e stratificata simbologia della vanità e della superbia, ma anche di resurrezione cristiana (fig. 9). Il terzo soggetto privilegiato furono le figure femminili a lei vicine. Le protagoniste indiscusse delle sue fotografie furono Nora Balzani, cantante lirica e amica della principessa, le figlie, l'anziana madre e, attraverso qualche autoritratto, lei stessa. La principessa Borghese aveva come riferimento le opere dei preraffaelliti, artisti inglesi attivi in età vittoriana. Essi si ispirarono ai grandi classici della letteratura medievale, dipingendo spesso riferimenti allegorici e soggetti femminili sensuali ed eleganti, richiamando le donne del *Dolce stil novo*⁸⁶.

Sovente si ritrova anche lo stile della scapigliatura⁸⁷, come nella fotografia scattata nel 1907 a Nora Balzani. Sull'isola la principessa inquadrò l'amica sdraiata sul parapetto polilobato della villa neogotica, mentre con un binocolo stava guardando il cielo (fig. 10). La fotografia potrebbe essere interpretata come allegoria della società dell'epoca, incarnata da Nora Balzani, la quale poggiava sui valori e sulla cultura del passato, in particolare quella medievale dello stile neogotico della balconata. Contemporaneamente, però, la società di inizio Novecento guardava al futuro attraverso le nuove scoperte scientifiche e le innovazioni del tempo.

Negli stessi anni degli scatti all'isola, abitata principalmente d'estate, vi sono le fotografie di Roma, in cui la nobile famiglia Borghese soggiornava per il resto dell'anno⁸⁸. Nella collezione fotografica significative sono le immagini delle campagne romane: in esse si notano gli influssi della corrente artistica del realismo di Gustave Courbet⁸⁹ (1819-1877). Anna Maria Borghese coglie la vita delle classi più povere, la quale vestiva con abiti tradizionali della cultura contadina romana (fig. 11). Attraverso tali scatti la principessa fece riferimento a un altro grande artista: Francesco Paolo Mi-

⁸⁶ L.P. FINIZIO, *Moderno antimoderno. L'arte dei preraffaelliti nella cultura vittoriana*, Napoli 2004.

⁸⁷ S. PAGANI, *La pittura lombarda della Scapigliatura*, Milano 1955.

⁸⁸ BONETTI, PELITI, *Anna Maria Borghese de Ferrari. Nota biografica*, pp. 215-216.

⁸⁹ D. DURBÉ, *Courbet e il realismo francese*, Milano 1966; L. NOCHLIN, *Il realismo e la pittura europea del XIX secolo*, Torino 2003.

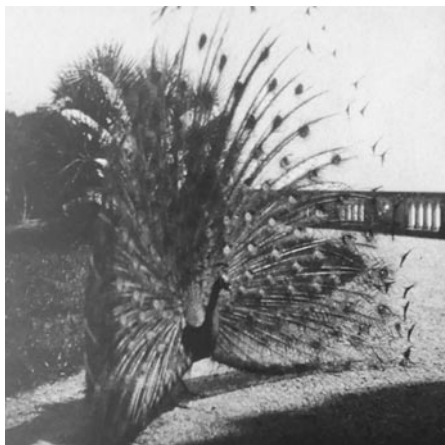


Fig. 7. Anna Maria Borghese,
Nicola degli Albizzi,
Isola del Garda, ottobre 1912.

Fig. 8. Anna Maria Borghese,
Isola del Garda, fotografia 1910-1911.

Fig. 9. Anna Maria Borghese, *Pavone*,
Isola del Garda, giugno 1902.

Fig. 10. Anna Maria Borghese,
Nora Balzani, Isola del Garda 1907.

Fig. 11. Anna Maria Borghese,
Agro romano, 1912-1913.

chetti⁹⁰ (1851-1929), il quale fondò, tra la fine dell'Ottocento e i primi del Novecento, il celebre Cenacolo Michettiano a Francavilla al Mare, nelle campagne di Pescara⁹¹. Il pittore invitò artisti, letterati e pensatori, tra cui il poeta Gabriele D'Annunzio, a condividere idee, esperienze e la loro arte. Come Michetti, Anna Maria Borghese volle cogliere gli abiti tradizionali della gente rurale.

Dei soggiorni romani si trovano, inoltre, diversi scatti di alcune statue di Lorenzo Bernini (1598-1680) conservate presso la Galleria Borghese; nella fotografia che immortalava la statua seicentesca del *David* si nota la maestria nella gestione della luce e dei chiaro-scuro (fig. 12). Interessante è notare come le fotografie scattate tra le campagne e i palazzi di Roma ripercorrono le ambientazioni citate nel romanzo d'esordio di D'Annunzio: *Il piacere*, specchio della benestante società borghese di fine Ottocento. Oltre a celebrare la bellezza di opere incluse nella collezione di Galleria Borghese, il poeta abruzzese non perde l'occasione di esaltare la nuova tecnologia dell'epoca, così come, nel medesimo clima culturale, fece Anna Maria Borghese. Nel 1909, infatti, la principessa fotografò al campo di aviazione di Centocelle a Roma il volo dei due fratelli statunitensi Orville e Wilbur Wright (fig. 13), i creatori del primo aeroplano controllato grazie a un motore che, nel 1903, fece il primo volo nella Carolina del Nord⁹².

Un altro importante avvenimento per la famiglia Borghese e per l'industria italiana Pirelli fu la vittoria del principe Scipione al raid Pechino-Parigi, a bordo dell'auto Itala nel 1907⁹³. Anna Maria Borghese e Nora Balzani accompagnarono il principe fino a Pechino. Raggiunta la prima tappa della gara, il 10 giugno 1907, la principessa e l'amica presero il treno per il Giappone. La principessa documentò il suo viaggio cogliendo inquadrature suggestive della cultura nipponica⁹⁴. I suoi scatti hanno catturato le tradizioni e i costumi del lontano impero, riproponendo quel gusto tipico del giapponismo, moda che si era diffusa in Europa nel corso della seconda metà dell'Ottocento. I modelli, gli schemi compositivi, le tinte piatte e le linee

⁹⁰ F. BENZI, G. BERARDI, T. SACCHI LODISPOTO, S. SPINAZZÈ, *Francesco Paolo Michetti Catalogo generale*, Cinisello Balsamo, 2018; F. DI TIZIO, *Francesco Paolo Michetti nella vita e nell'arte*, Pescara 2007.

⁹¹ F. DI TIZIO, *Gabriele D'Annunzio e gli amici del Cenacolo michettiano*, Pescara 2021.

⁹² T.D. CROUCH, P.L. JAKAB, *I fratelli Wright. Gli inventori delle macchine volanti*, Vercelli 2004.

⁹³ L. BARZINI, *La metà del mondo vista da un'automobile, da Pechino a Parigi in sessanta giorni*, Milano 1998.

⁹⁴ BONETTI, PELITI, *Anna Maria Borghese de Ferrari. Nota biografica*, p. 217.



Fig. 12. Anna Maria Borghese,
David di Gian Lorenzo Bernini (1623-24),
Roma, Galleria Borghese, 1912-1913.

Fig. 13. Anna Maria Borghese, *Aeroplano*,
Roma, campo di aviazione Centocelle, 1909.

Fig. 14. Anna Maria Borghese,
Ponte di Yamada, Yamada, 1907.

Fig. 15. Anna Maria Borghese,
Mosca, 1907.

Fig. 16. Anna Maria Borghese,
Rovine del terremoto di Messina,
Messina, 8 marzo 1913.



Fig. 17. Anna Maria Borghese, *Rovine del terremoto di Avezzano*, Avezzano 1915.

Fig. 18. Anna Maria Borghese, *Prigionieri sul Tonale*, fronte italo-austriaco, 1918.

Fig. 19. Anna Maria Borghese, *Stazione di Firenze - Marcia su Roma*, Firenze, 1° novembre 1922.

Fig. 20. Anna Maria Borghese, *Cavalli di San Marco*, 1918-1919.

sinuose dell'arte giapponese aveva catturato l'attenzione degli artisti francesi, come gli impressionisti. Allo stesso modo anche Anna Maria Borghese è affascinata dalla cultura giapponese e lo si comprende dalle sue innumerevoli fotografie di questi luoghi. I suoi scatti ricordano le xilografie in stile ukiyo-e, ovvero le stampe giapponesi relative alla vita quotidiana delle città. Un esempio è la fotografia *Ponte di Yamada*, in cui alcuni uomini con costumi tipici e ombrellino attraversano il ponte, cogliendo in modo suggestivo la figura di un bambino in abiti tradizionali, in primo piano (fig. 14).

Dopo aver visitato il Giappone, la principessa Borghese e Nora Balzani, attraverso la Transiberiana, ripresero la via dell'Europa fermandosi a Mosca, terra degli avi materni della principessa, la quale fotografò le grandi piazze, il Cremlino e gli abitanti della città⁹⁵ (fig. 15). Le due amiche arrivarono nella capitale russa il 10 agosto 1907, giorno in cui il principe entrò trionfante a Parigi, dopo sessanta giorni di gara e 16.000 chilometri percorsi.

Successivamente, la fotografia della principessa Borghese cambiò. I suoi scatti divennero testimonianza di importanti fatti storici, come la ricostruzione di Messina nel 1913, dopo il terremoto avvenuto nel 1908 (fig. 16), e le macerie di Avezzano nel 1915 in seguito al terremoto (fig. 17), in cui prestò attivamente soccorso alla popolazione. Inoltre, tra il 1915 e il 1918 documentò le retrovie della Prima guerra mondiale sul fronte del passo del Tonale, dove operava come crocerossina (fig. 18), ottenendo la medaglia d'argento al valore⁹⁶. Nelle fotografie del dopoguerra si avvicina all'arte classica dell'antica Roma, mito che negli anni Venti si diffuse, ponendo le basi della nascente cultura del futuro regime fascista. È del 1° novembre 1922 lo scatto ad un gruppo di camerati armati alla stazione di Firenze, di ritorno dalla marcia su Roma (fig. 19).

Fu sensibile anche al tema della tutela delle opere d'arte e dei monumenti, che, durante la guerra, furono spostati dalle sedi originarie per essere protetti dai bombardamenti. Al fine di documentare e sottolineare l'importanza della tutela delle opere d'arte, Anna Maria Borghese fotografò la *Quadruga di san Marco* che fu conservata durante la guerra a Palazzo Venezia a Roma, per poi essere riportata al capoluogo veneto. Nel suo scatto la maestosa quadriga è immortalata abbandonata, tra palme e aiuole, in un giardino di Venezia, attendendo di essere ricollocata sulla balconata della basilica di San Marco (fig. 20), come un elemento che unisce Costantinopoli, Venezia, Parigi e Roma, ma anche come un cimelio benaugurante per la nazione.

⁹⁵ BONETTI, PELITI, *Anna Maria Borghese de Ferrari. Nota biografica*, p. 217.

⁹⁶ BONETTI, PELITI, *Anna Maria Borghese de Ferrari. Nota biografica*, pp. 162-187.

Seguendo il profumo dei fiori: Luciano Spiazzi

Il *corpus* documentale di Luciano Spiazzi è corposo: si compone di qualche migliaio di articoli in rubriche e quotidiani; di presentazioni in cataloghi, pieghevoli di mostre ed eventi; di saggi per artisti bresciani del Novecento e di interviste radiofoniche e televisive. Inoltre, si conservano presso l'archivio privato della famiglia manoscritti, quasi sessanta taccuini, annotazioni, dattiloscritti con note inedite; tra la documentazione vi sono pure poesie dialettali e una ricca corrispondenza. Si tratta di fondo prezioso per ricostruire un quadro accurato del contesto artistico nella Brescia del secondo Novecento.

Luciano Spiazzi¹ (1930-1988, fig. 1), figlio di Giuseppe e di Luigia Finardi, nasce il 7 novembre 1930 in via di Porta Pile a Brescia, e lì, fra via San Faustino e Porta Trento, cresce con il fratello Roberto (n. 1931) e due sorelle, Dorina (n. 1935) e Annamaria (n. 1941). Il padre è sovrintendente delle Assicurazioni Ina e attore amatoriale nella filodrammatica teatrale cittadina *Perseveranza Rovetta*, compagnia di commedie dialettali che si esibiva anche al Teatro Grande di Brescia con la direzione di Enrico Ghidini² (1884-1972). È il padre a trasmettere ai figli l'interesse per l'arte, da assiduo frequentatore di mostre e amico dello scultore Domenico Lusetti³ (1908-1971). La sorella Annamaria, al riguardo, ricorda ancora quando aveva solo

¹ Sulla figura di Luciano Spiazzi si vedano almeno: F. BETTINI, *La cultura bresciana in lutto. Luciano Spiazzi*, «Notiziario Cinefotoclub Brescia», 1° gennaio 1989, p. 1; G. VALZELLI, *Una lezione interrotta. Dai taccuini inediti di Luciano Spiazzi lo stile e la coscienza di un uomo*, «AB. Atlante bresciano», 18 (1989), pp. 63-67; G.F. CAFFI, *Un ricordo di Luciano Spiazzi vero amico di tutti gli artisti*, «Marcolinianamente», 2 (1989), p. 38; *Mezzo secolo d'arte bresciana nella penna di Luciano Spiazzi. Brescia 1930-1988*, a cura di M. Zane, Brescia 2015.

² A. FAPPANI, s.v., *Ghidini, Enrico*, in A. FAPPANI, *Enciclopedia bresciana*, V, Brescia 1982, p. 250.

³ R. LUSETTI, D. GRUMI, *Domenico Lusetti scrittore*, Brescia 1978; S. GIANANI, *Ritratto di Lusetti scultore*, «La gazzetta di Brescia», 4 (1960), p. 10; L. SPIAZZI, *Ricordo di Domenico Lusetti*, «Bresciaoggi», 7 giugno 1975, p. 3; *Domenico Lusetti. Mostra antologica*, Catalogo della mostra (Brescia, Galleria d'arte AAB, 11 aprile - 1° maggio 1979), a cura di R. De Grada, Brescia 1979.

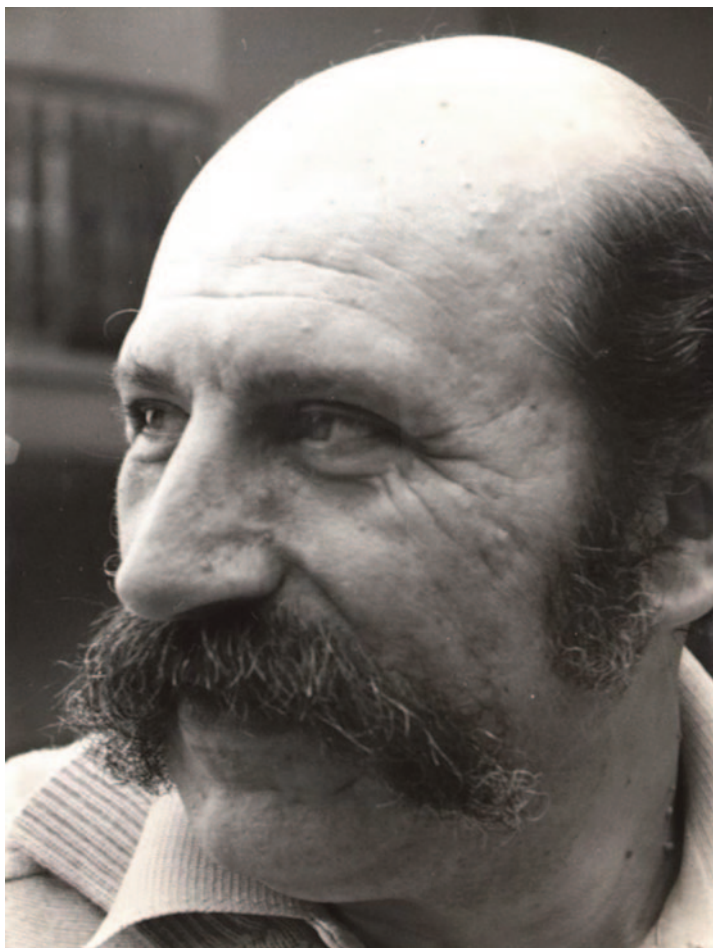


Fig. 1. Brescia, Collezione Luciano Spiazzi,
Luciano Spiazzi, fotografia di Silvano Cinelli, anni Sessanta del Novecento.

cinque anni Lusetti ne modellò il volto per realizzare un'erma in terracotta e poi in bronzo (fig. 2). Un manoscritto di Spiazzi narra dello stesso episodio: «La prima volta che salii nello studio di Domenico Lusetti, allora in via Bassiche, non ero ancora diciottenne. Fu per accompagnare una mia sorella ancora bambina perché ne facesse il ritratto. [...] Lusetti rideva aperto e cordialissimo e la ragazzina si mise subito a suo agio. Lui agiva sulla creta con i pollici e un piccolo attrezzo che l'aiutava a entrare in qualche dettaglio cercando di cogliere l'espressione al naturale senza tuttavia cadere nell'aneddoto più o meno vivace. Allora non capivo molto di certe sfumature ma intuivo una volontà di andare oltre il particolare per cogliere lo spirito di una presenza plastica nel mondo»⁴ (fig. 3).

Da giovane Spiazzi frequenta il liceo scientifico Calini a Brescia, dove conosce Ada Carini, con la quale si unisce in matrimonio nel 1959 e dalla quale ha sei figli: Raffaele, Marco, Virginia, Ugo, Aldo e Luigi. Nello stesso anno la famiglia lascia la casa di Porta Pile per trasferirsi in via Milano, insieme ai genitori e alle sorelle di Luciano, e poi, dal 1968, in via Alfieri. Dopo il liceo, si dedica per un anno agli studi di medicina, ma presto la sua predilezione per le discipline umanistiche lo indirizzano verso lingue e letterature straniere alla Bocconi di Milano, per accedere alla quale frequenta le scuole magistrali, conseguendo il diploma di maestro.

La sua carriera come insegnante inizia dalla scuola del carcere cittadino di Canton Mombello, dove lavora tre anni con buoni risultati, creando un clima sereno e collaborativo: «gli umili, i medi e gli alti erano la stessa cosa, anzi lui propendeva per gli umili»⁵. Segue l'incarico alla scuola per ciechi in via Divisione Tridentina, come docente e poi da direttore dell'istituto, un'esperienza di cui si trova traccia nelle annotazioni dei diari: «In un istituto per ciechi la domenica mattina si cantava. Muti, appena ondeggianti come fili d'erba in un acquario, i non vedenti ascoltavano immagini tenerissime. In una di quelle mattine pensai persino una poesia⁶ in cui un ragazzo cieco e

⁴ Brescia, Archivio privato Spiazzi-Carini (= ASC), fald. 2, ms. di Luciano Spiazzi su Domenico Lusetti, Brescia s.d.

⁵ Intervista ad Annamaria Spiazzi, Brescia, 28 ottobre 2023.

⁶ ASC, fald. 2, manoscritto di Ada Carini su Luciano Spiazzi, Brescia 2015. Le sue poesie, scritte di norma in dialetto, aprono una vista privilegiata sul mondo di Spiazzi, sul suo modo di essere come *Quando 'l piöf tè capését de ègner dé lontà*, di relazionarsi agli altri *I dis che té sét trop bù*. Si rintraccia una ironia malinconica che sa che a prendersela troppo finisce che ci si ammala *Le fómne le pians d'un öcc e le rit dé l'älter*, i racconti del carcere *En galéra a Cantú Mombèl*, la denuncia dell'egoismo sociale e dell'opportunismo *I serca töcc*, il lirismo delle poesie per il Natale (ASC, fald. 8).



Brescia 16/11/1971
 "Testina di fanciulla" dello
 scultore Domenico
 Lusetti, eseguita negli
 anni immediatamente
 successivi la seconda
 guerra mondiale. Grazie
 a sicura definizione
 plastica caratterizzano la
 pregevole opera del maestro.
 prof. Luciano Pizzi

Fig. 2. Brescia,
 Collezione Annamaria Spiazzi,
 Domenico Lusetti,
Testina di fanciulla,
 bronzo, 1946.

sordo e muto viveva lieto la primavera andando di albero in albero seguendo il profumo dei fiori»⁷. Lavora come insegnante di francese in diverse scuole tra città e provincia, dagli Artigianelli all'Istituto magistrale Gambara, all'Istituto Venturelli di Gussago, dove rimane per quindici anni come docente di francese e poi come preside delle scuole medie; San Zeno e Ghedi sono le ultime sedi, ricordano le note della moglie⁸ (fig. 4). Nel 2002, a testimonianza dell'apprezzamento della scuola, l'Istituto Venturelli gli dedica un'ala della scuola⁹ (fig. 5). Emerge dai suoi appunti una profonda lettura della missione di docente, con riflessioni sul ruolo dell'insegnante e sul complesso rapporto scuola-famiglia¹⁰. Giannetto Valzelli¹¹ (1921-2011), amico e collega negli anni del lavoro al *Bresciaoggi*, ricorda di Spiazzi «una propensione umanistica che non si era mai distolta dalle umili iniziazioni – la conquista del sapere perseguita da un figlio del popolo – e nell'insegnamento si è rinvigorita, per poi concretarsi in amore, pratica, studio dell'arte, assiduo esercizio di una lettura (che non si impenna né si sfrangia in letteratura) condotta per carica di sensibilità e schiettezza alla portata di tutti»¹².

Gli interessi di Spiazzi si allargano al contesto artistico bresciano, avviando collaborazioni con i periodici dell'editrice La Scuola, come *Scuola Materna*¹³, *Scuola Italiana Moderna*¹⁴ e *Scuola e didattica*¹⁵, con articoli sulla scuola, ma soprattutto con recensioni artistiche o interviste ad artisti, come Giuseppe Zigaina¹⁶ (1924-2015), Agenore Fabbri¹⁷ (1911-1998) e

⁷ L. SPIAZZI, *Per una introduzione*, «Con voi... per voi. Mensile di architettura e arredamento», 1 (1973), p. 9.

⁸ ASC, fald. 2, ms di Ada Carini sulla figura di Luciano Spiazzi, Brescia 2015.

⁹ Un'ala della scuola media dedicata a Luciano Spiazzi, «Bresciaoggi», 26 aprile 2002, p. 11.

¹⁰ ASC, fald. 7, taccuino 1, manoscritto di Luciano Spiazzi, Brescia 1969.

¹¹ G. VALZELLI, *Le stagioni della chiarezza*, in *Le stagioni della chiarezza. Chiari nell'opera di Giovanni Repossi per il Palazzo municipale*, a cura di D. Palazzoni, G. Valzelli, M. Corradini, Brescia 1989; G. VALZELLI, *Cantiere di popolo e di artisti per la casa della fede, in Lumezzane San Sebastiano*, a cura di G. Valzelli, Brescia 1989.

¹² VALZELLI, *Una lezione interrotta*, p. 63.

¹³ L. SPIAZZI, *Filippo de Pisis: un sentimento tutto moderno del vivere*, «Scuola materna», 6 (1969), pp. 346-347; ID., *Dagli impressionisti una lezione alla disponibilità verso gli esseri e le cose*, «Scuola materna», 18, 25 agosto 1970, p. 1124.

¹⁴ L. SPIAZZI, *Dal simbolismo alle muse inquietanti*, «Scuola italiana moderna», 7 (1969), pp. 20-21; ID., *Dal "Novecento" a "Corrente"*, «Scuola italiana moderna», 10 (1970), pp. 18-19.

¹⁵ L. SPIAZZI, *Francese*, «Scuola e didattica», XII, 1 (1966), pp. 48, 49, 67, 68; ID., *Francese*, «Scuola e didattica», XII, 2 (1966), pp. 131, 138, 139, 161, 162, 176, 177.

¹⁶ M. SEMFF, P. WEIERMAIR, *Giuseppe Zigaina. Disegni e incisioni*, Venezia 2001; *Giuseppe Zigaina. Dipinti 1944-2002*, Catalogo della mostra (Udine, Castello, Salone del Parlamento, 18 maggio-30 giugno 2002), a cura di G. Bergamini, Venezia 2002.

Agli amici dell'Associazione Umberto Dotti e della Fondazione Dotti che hanno voluto ricordare il ricordo di Luciano a quello di Umberto, ormai così lontani nel Tempo eppure così presenti nelle opere che ci hanno lasciato, va il ringraziamento mio e di tutta la famiglia.

Permettetemi di ripercorrere brevemente la vicenda umana di quello che mi è stato compagno di viaggio.

Luciano Spiazzi (7/11/30 - 2/12/88) è nato a Brescia, città che ha amato e assolto fino al midollo e dove ha trascorso tutta la vita.

Lavato in lingue alla Borsari ha unito alla vocazione per l'insegnamento una sempre crescente attenzione per ogni forma di espressione - dalla parola alle raffigurazioni pittoriche e plastiche, al suono, al gesto, alla fotografia.

La sua carriera di insegnante, dopo alcuni anni di scuola carceraria, si è svolta quasi totalmente a Gussago, prima come docente, poi come preside incaricato della scuola media locale. Lì, attenuando il dolce endecasillabo della Bona di Franciacorta al respiro delle vecchie pietre della Brescia storica e del Castello, ha una lusitanità in arrivo - deriva ogni genere di nuova lingua. Va da sé quindi che la sua vena poetica parlasse il dialetto.

Poete ne ha scritte parecchie, per lo più istemporanee, sparse tra fogli, quaderni e, mi dicono, anche sulle lavagne della scuola per i ragazzi.

Luciano Spiazzi poeta, dialettale e non, è poco conosciuto, anche se suoi testi si possono trovare su "EL SEDAS" e su "ANTOLOGIA DEL DIALETTO BRESCIANO" tra i poeti contemporanei. Lo si ricorda di più per la dedicatoria del francese

Fig. 4. Archivio privato Spiazzi-Carini, fald. 2, manoscritto di Ada Carini sulla figura di Luciano Spiazzi, Brescia 2015.

GUSSAGO. Stamattina si svolgerà la cerimonia

Un'ala della scuola media dedicata a Luciano Spiazzi

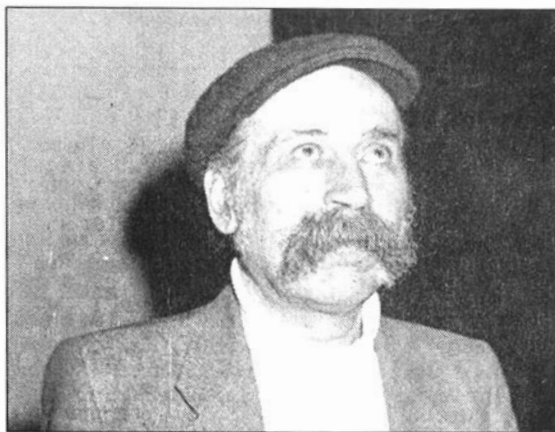
Con il critico d'arte e docente sarà ricordata Anna Ziletti

Questa mattina alle ore 11 si terrà alla scuola media Venturelli di Gussago, alla presenza del preside Alfredo Bianco, insegnanti, allievi, familiari e del sindaco Bruno Marchina, una cerimonia in ricordo del prof. Luciano Spiazzi, il compianto critico d'arte di Bresciaoggi, che fu per molti anni preside a Gussago, amato e stimato da tutti, scomparso nel 1988.

Su proposta di un comitato di ex-colleghi ed amici, approvata dal Consiglio d'istituto e dal sindaco di Gussago, verrà intitolata a Luciano Spiazzi la parte più antica della scuola.

Nell'occasione verrà affissa una targa alla memoria e saranno lette dagli studenti alcune poesie di Luciano Spiazzi, scritte in dialetto e pubblicate a cura dei professori Betty Faccio e Daniele Montanari nel 1982.

Nella stessa cerimonia sarà ricordata un'altra indimenticabile figura di insegnante, Anna Ziletti Protasoni, professoressa di lettere nella scuola media fino al 1995, scomparsa il 26 aprile 1996 dopo una malattia. A lei sarà dedicata la biblioteca della scuola e durante la commemorazione verranno lette alcune sue lettere agli studenti.



Luciano Spiazzi, scomparso nel 1988

Pubblichiamo una delle poesie di Luciano Spiazzi, che descrive i sentimenti che sapeva ispirargli la piazza di Gussago.

Sentiment (1983)

Dè dré nascundit
s'enquacia Gusac
vardant da la Stèla
'ntosada, margnòca,
tranquilla, n'amur.
La piasa l'è chèla dè
semper
i vèci dè ger, i gnari
d'encò

dorma i lui
gh'è 'nturen n'arièta
chè basa i pulmù
na frana de putin nel
giardi
caramba dè fianc
forner col pà bù
bécher oster orologer
ghè tòt al sò post
chi spèta chi compra
chi bef.
Camine anche mé
nel vent lisiri
nisù sè n'encors
ma so propre lé.

Luciano Spiazzi

Fig. 5. Un'ala della scuola media dedicata a Luciano Spiazzi,
«Bresciaoggi», 26 aprile 2002.

Mario Tozzi¹⁸ (1895-1979). Notevoli sono i suoi scritti, come divulgatore e critico d'arte, ospitati su *Il cittadino*, per il quale cura la rubrica d'arte dal 1966 al 1969¹⁹; negli stessi anni scrive per il settimanale diocesano *La voce del popolo* (1967-1972), diretto da Mario Pasini; per la rivista *La strada. Mensile di lettere scienze e arti* (1967-1972) e più oltre con il periodico *Bresciaarte* (1971-1988), diretto da Attilio Mazza (1935-2015), che esce con cadenza irregolare e chiude nel 1988 con la morte di Spiazzi²⁰. Publica *Con voi... per voi. Mensile di architettura e arredamento* (1973), *El Sedas* (1973-1985), *Alternativa* (1980-1984), diretta da Stefano Buila (1923-1984) e con il contributo grafico di Oscar Di Prata²¹ (1910-2006) sul tema dell'arte sacra e del suo ruolo nella modernità, approfondito da Spiazzi. È tra i fondatori di *AStudio. Mensile di architettura*, edito a Vicenza dal 1973²² e, negli stessi anni, prosegue la sua attività con l'editrice La Scuola.

Nel 1974 inizia a lavorare con *Bresciaoggi* (1974-1988) e, alle firme di Giannetto Valzelli, Riccardo Lonati (1928-2008) e Mauro Corradini (n. 1939), si aggiunge quella di Spiazzi, segnalando mostre e artisti di Brescia. La rubrica, prima settimanale e poi quindicinale, alterna i titoli di *Taccuino da una galleria all'altra*²³, *Girando col taccuino per le gallerie bresciane*²⁴ e *Taccuino bresciano*²⁵, per poi modificarsi in *Arte in città*²⁶. Presto si affianca

¹⁷ R. CARRIERI, *Agenore Fabbri. Scultore*, Milano 1950; E. TADINI, E. WEISS, *Agenore Fabbri, pittura e scultura*, Milano 1992; R. ZELATORE, *Agenore Fabbri. Il grido della materia*, Genova 2011.

¹⁸ M. VALSECCHI, *Mario Tozzi*, Venezia 1965; C. GIACOMOZZI, *Appunti su Mario Tozzi*, in *Mario Tozzi*, Roma 1968, pp. 14-20; A. GATTO, *Mario Tozzi*, Roma 1973.

¹⁹ *Mezzo secolo d'arte bresciana*, pp. 37, 202, 203.

²⁰ *Mezzo secolo d'arte bresciana*, p. 200.

²¹ R. DE GRADA, G. POLONI, *Una vita per l'arte. Omaggio a Oscar di Prata*, Brescia 1978; *Oscar di Prata*, Catalogo della mostra (Palazzolo, Galleria La Roggia, 12-29 aprile 1981), a cura di L. Spiazzi, G. Stella, Brescia 1979; *Oscar di Prata*, Catalogo di mostra (Brescia, Galleria d'arte AAB, 30 aprile 1983), a cura di B. Passamani, Brescia 1983; G. POLONI, *Oscar di Prata. La pittura di Oscar di Prata. 1926-1993*, Brescia 1993; G. FUSARI, *Oscar di Prata. L'ultima battaglia*, in *Macclodio e la sua battaglia. Immagini e divagazioni*, a cura di G. Fusari, E. Frosio, Brescia 2012.

²² A. FAPPANI, s.v., *Spiazzi, Luciano*, in A. FAPPANI, *Enciclopedia bresciana*, XVIII, Brescia 2002, p. 69.

²³ L. SPIAZZI, *Taccuino da una galleria all'altra. Una tornata di bresciani*, «Bresciaoggi», 30 novembre 1974, p. 3.

²⁴ L. SPIAZZI, *Girando col taccuino per le gallerie bresciane. L'ansia di Pedrali e le larve di Orellana*, «Bresciaoggi», 11 ottobre 1975, p. 3.

²⁵ L. SPIAZZI, *Taccuino bresciano*, «Bresciaoggi», 17 aprile 1976, p. 3.

anche uno spazio relativo alle mostre in provincia, chiamato *Il giro dell'arte*²⁷ e in seguito *Arte in provincia*²⁸.

Per seguire l'incarico Spiazzi frequenta i luoghi espositivi della città, come la Piccola galleria UCAI - Unione cattolica artisti italiani, Associazione artisti bresciani - AAB, Galleria San Gaspere e Cinefotoclub; si contano circa cinquanta punti di ritrovo in città. Lo stesso lavoro viene anche fatto in provincia, seguendo *La cornice*²⁹ a Desenzano o il Centro camuno di studi preistorici a Capo di Ponte. La sua attività lo porta anche fuori dal Bresciano: sono tappe regolari Bergamo, Milano, Mantova, Cremona, Venezia, Bologna e Parigi. Collabora con le emittenti radiofoniche, in particolare Radio Voce, e televisive locali, come membro di giuria nei concorsi d'arte e numerosi sono sue le presentazioni a cataloghi di artisti bresciani, editi da Grafo, Sardini³⁰, del Moretto.

Qualche mese prima della sua dipartita si avvia la collaborazione con il *Giornale di Brescia*³¹, rimasta in sospeso. Di lui ricorda Giorgio Sbaraini³² (1931-2009), collega al *Bresciaoggi*, che «aveva una naturale vocazione a scrivere e cominciò presto a farlo con notevole bravura, nutrito di buone e copiose letture, capace di suggestioni mai banali»³³, mentre per Marco Piazza fu uno «scrittore d'arte dall'altissima capacità»³⁴. Renzo Bresciani racconta di come, uscito di scuola, frequentasse gallerie: «davanti alle tele, alle sculture, alle fotografie, il volto gli si faceva intento, mentre i baffi parevano

²⁶ L. SPIAZZI, *Autostoricizzazione: un treno da non perdere*, «Bresciaoggi», 16 giugno 1969, p. 3; ID., *Il magico stupore di Rabuzin di fronte al mondo*, «Bresciaoggi», 5 gennaio 1980, p. 3.

²⁷ L. SPIAZZI, *Il Giro dell'arte*, «Bresciaoggi», 21 giugno 1980, p. 6; ID., *Il Giro dell'arte*, «Bresciaoggi», 11 aprile 1982, p. 6.

²⁸ L. SPIAZZI, *Arte in provincia*, «Bresciaoggi», 19 maggio 1984, p. 9; ID., *Arte in provincia*, «Bresciaoggi», 26 maggio 1984, p. 7.

²⁹ A. ZACCHI, *Galleria d'arte La Cornice*, Brescia 1973; ID., *Galleria d'arte La Cornice*, Brescia 1976; ID., *Galleria d'arte La Cornice*, Brescia 1980.

³⁰ ZANE, *Luciano Spiazzi*, in *Mezzo secolo d'arte bresciana*, p. 35.

³¹ L. SPIAZZI, *Attraverso l'arte si può incontrare l'uomo*, «Giornale di Brescia», 11 novembre 1988, p. 3; ID., *Montisola non è Parigi, ma ha il suo fascino*, «Giornale di Brescia», 26 novembre 1988, p. 3.

³² G. SBARAINI, *Un'aria di casa di cieli e di stagioni. Intervista a Giuseppe Tonna che ha curato l'edizione de La massera da bè*, «Bresciaoggi», 10 ottobre 1978, p. 3; ID., *Quei soavi stupori di un vecchio ragazzo. Il mondo di Ugo Aldrichi*, in *Ugo Aldrichi*, a cura di M. Corradini, Brescia 1996.

³³ G. SBARAINI, *Luciano Spiazzi. Una grande umanità a servizio dell'arte*, «Bresciaoggi», 3 dicembre 1988, p. 3.

³⁴ M. PIAZZA, *È scomparso il nostro illustre critico d'arte*, «Rassegna Aslai», 1(1989), p. 3.

più solenni»³⁵. E così lo saluta Gianfranco Caffi³⁶ (1937-2007) nel giorno del commiato: «Ciao Luciano. Tutti i pittori, tutti gli artisti della città e della provincia vogliono salutarti. Io presto la voce agli amici dell'UCAI (della tua UCAI) ma sono certo di interpretare i sentimenti di tutti: pittori, scultori, operatori d'arte, associazioni e gallerie. [...] Resta in contatto con il mondo artistico bresciano. Se il linguaggio artistico tenta di collegare i due universi (sopra e sotto la volta del cielo), aiuta tutti gli artisti a dare vita ai sogni, alle idee, ai sentimenti»³⁷.

Spiazzi e la scrittura

La passione di Spiazzi per la scrittura emerge presto, come testimoniano i suoi diari, dove vengono annotate riflessioni sulla vita, sulla responsabilità dello scrivere e sulla fede. Il tema del tempo che scorre, della vita che passa e si consuma, condannando all'oblio le esistenze è un argomento centrale. Scrivere diventa una testimonianza per «trattenere nelle righe quel poco di umanità che fu la loro vita, prima che se ne cancelli del tutto la traccia»³⁸. Dopo aver trascorso la mattina a scuola, si dedica ogni giorno per ore alla scrittura: scrivere a mano nella riservatezza del suo studio, altre volte all'aria aperta, il Castello il suo *buen retiro*. La moglie Ada è la collaboratrice fidata che si occupa di battere a macchina con precisione il testo scritto a mano e dettato da Spiazzi. Un ruolo, quello della moglie, non passivo, in un confronto continuo e fecondo, accompagnato dai suoi disegni che illustravano alcuni scritti, in particolare quelli della lingua francese per le scuole medie, pubblicati su *Scuola e didattica*³⁹.

³⁵ R. BRESCIANI, *È morto Luciano Spiazzi*, «Giornale di Brescia», 3 dicembre 1988, p. 8.

³⁶ *Gianfranco Caffi, Luigi Salvetti*, Catalogo di mostra (Trento, Galleria d'arte Fogolino, 23 novembre-7 dicembre 1968), Trento 1968; R. SANDRI, A. ZAGNI, *Giuseppe Bravi, Gianfranco Caffi, Luigi Salvetti*, pieghevole, Galleria d'arte *I tre laghi*, Mantova 1969; *Espongono Gianfranco Caffi, Francesco Medici. Mostre di pittura e di scultura*, Catalogo di mostra (Ome, Santuario Madonna dell'Avello, 29 agosto-6 settembre 1982), a cura di L. Spiazzi, Brescia 1982; A. MISTRANGELO, *Gianfranco Caffi*, Torino 1988.

³⁷ G.F. CAFFI, *Un ricordo di Luciano Spiazzi vero amico di tutti gli artisti*, «Marcolinianamente», 2 (1989), p. 38.

³⁸ ASC, fald. 2, ms. di Luciano Spiazzi, Brescia, s.d.

³⁹ SPIAZZI, *Francesce*, «Scuola e didattica», XII, 1 (1966), pp. 48, 49, 67, 68; ID., *Francesce*, «Scuola e didattica», XII, 2 (1966), pp. 131, 138, 139, 161, 162, 176, 177; ID., *Francesce*, «Scuola e didattica», XII, 3 (1966), pp. 243, 244, 262, 263; ID., *Francesce*, «Scuola e didattica»,

Lo stile di Spiazzi procede per immagini e suggestioni, a proporre un insieme di istantanee fotografiche delle opere e di rimandi al vissuto dell'artista, capaci di evocare, in chi legge e immagina, il personale albo dei ricordi o di proporre storie antiche e nuove a popolare angoli e scorci di Brescia. Come annota Guido Stella, riguardo alla monografia su Martino Dolci⁴⁰, edita da Grafo, Spiazzi propone il suo metodo d'analisi del «seguire per immagini – che spesso possiedono un'immediatezza e una freschezza analoga alla pittura che commentano – il cammino di Martino Dolci, per portarne alla luce l'anima segreta»⁴¹. Anche Renzo Bresciani nota: «a Spiazzi tocca, con un processo quasi mimetico che rompe divisionisticamente il periodo sotto la suggestione della pennellata, districare dal “difficile imbroglio stilistico” l'unità essenziale che fa da supporto a quella poetica. Ed è un'operazione che gli esce piuttosto bene, forse perché gli è congeniale. In lui esiste [...] una cordiale disponibilità alla cultura intrisa di umori locali, facile alle germinazioni concrete sul vecchio tronco popolare, incline alla condiscendenza verso il dialetto, che gli attribuisce più di un titolo all'amichevole intesa col pittore»⁴².

Altre volte i testi si fanno più eruditi e sono le pagine attraverso le quali il critico contestualizza gli artisti e le opere nel loro momento storico, parla del ruolo del critico d'arte, dei rischi del mercato e della missione sociale dell'arte⁴³.

Il critico

Riguardo al ruolo del critico, in un articolo Spiazzi riflette sulla questione: «Come criticare? (...) L'impresa è ardua e può spaventare, insinuando il dubbio che l'opera d'arte sia riservata agli specialisti. Essa è, invece, linguaggio per eccellenza e l'artista è tale proprio perché sa esprimere ciò che noi sentiamo ma non sappiamo dire. Egli ci illumina sui mezzi espressivi, ci insegna a parlare, c'è una presa *diretta*, insomma, tra l'opera d'arte e colui

XII, 4 (1966), pp. 334, 335, 348, 349.

⁴⁰ L. SPIAZZI, *Martino Dolci*, in *Martino Dolci. Mappa del Carmine con personaggio*, a cura di G. Valzelli, L. Spiazzi, Brescia 1973, p. 8.

⁴¹ G. STELLA, *Martino Dolci*, «La voce del popolo», 11 gennaio 1974, p. 17.

⁴² R. BRESCIANI, *Personaggio al Carmine*, «Giornale di Brescia», 4 dicembre 1973, p. 3.

⁴³ L. SPIAZZI, *Luciano Spiazzi*, in *Nuova antologia del dialetto bresciano*, a cura di V. Soregaroli, I, Brescia 1999, pp. 335-336.

che la guarda, e può bastare un suggerimento, l'indicazione di una o più prospettive, per far scattare la comprensione di un fatto artistico»⁴⁴. Da ciò emerge un aspetto fondamentale del suo lavoro, alla base dei suoi testi sta l'incontro con l'artista, che diventa chiave di accesso privilegiata per la comprensione delle opere. Pertanto, la critica d'arte è un mondo fatto di legami e conoscenze. Ciò è quanto fa Spiazzi; non solo incontra gli artisti in strada o nelle gallerie, ma li invita a casa sua, instaurando amicizie e relazioni. Così Renzo Bresciani: «c'era qualcosa che gli andava in tanto sangue: era l'amicizia che, passando per un vicolo o buttando un'occhiata in un'osteria, riusciva a rubare. Per cui il "critico" perdeva presto la toga del giudice per farsi compagno di strada»⁴⁵.

Per Spiazzi l'opera è uno strumento di conoscenza del mondo dell'arte e usa la sua figura per accompagnare i fruitori di essa⁴⁶: rimane coerente con la sua professione e usa i suoi strumenti per declinare in modo semplice i messaggi artistici più nascosti; indicava, infatti, che «ricordare non vuol dire ripensare a quelli che sono stati, ma vuol dire rivivere le loro esperienze, renderle attuali, perché servano al nostro domani»⁴⁷. Al riguardo, Mauro Corradini sottolinea che per lui la funzione più importante di un quotidiano non era quella di esprimere una linea critica, bensì di dare informazioni. Il giornale diventa un mezzo per «parlare di tutti, e tentare, per quanto è possibile, di farsi capire, rendere il linguaggio critico un modesto e utilissimo strumento di comprensione. Con la consapevolezza, mai esibita ma reale, che la parola non potrà mai tradurre la pittura, il segno, il tono... ma potrà, al massimo, tradurre l'evento che a volte la pittura racconta»⁴⁸.

Nella rivista *Bresciaarte* Spiazzi ritorna ancora sulla figura del critico: indica, infatti, che questi «ricrea mediante le immagini offerte dall'artista, l'emozione o l'impulso che è stato all'origine di quella determinata opera d'arte»⁴⁹; di seguito vi è una lettura «comprensiva», che svela al pubblico l'opera per riuscire a comprenderla «agendo suggestivamente sul lettore, senza prevaricarlo». Infine, c'è il metodo storico, quello più completo, che

⁴⁴ L. SPIAZZI, *Filippo de Pisis: un sentimento tutto moderno del vivere*, «Scuola materna», 6, 10 dicembre 1969, pp. 346-347.

⁴⁵ BRESCIANI, *È morto Luciano Spiazzi*, p. 3.

⁴⁶ L. SPIAZZI, *Arte e mercato*, «Con voi... per voi», 4 (1973), p. 5.

⁴⁷ Testimonianza tratta dal filmato sulla mostra antologica di Amleto Romele (1939-1975), organizzata nel 1985 a Pisogne a dieci anni dalla scomparsa del pittore.

⁴⁸ M. CORRADINI, *Spiazzi, l'arte e la notizia*, «Bresciaoggi», 19 gennaio 2016, p. 39.

⁴⁹ L. SPIAZZI, *Della critica d'arte*, «Bresciaarte», 5 (s.d.), p. 5.

innalza la cultura del lettore, che spiega la progettazione dell'opera, l'uso della tradizione e dei modelli «dei maestri, le ragioni che inducono a una certa tecnica, gli scopi più o meno palesi che l'artista si propone». Spiazzi denuncia il rischio di un inaridimento di quest'ultimo approccio, perché «manca quella definizione, il più possibile esatta, del territorio di competenza nella vasta geografia dell'arte del nostro tempo»⁵⁰.

Secondo lui l'impoverimento del retroterra culturale rischia di far diventare l'arte «capitalizzazione, [...] un rincorrere i rigagnoli crescenti delle opere, il cui fine non va oltre l'immediata piacevolezza»⁵¹ e chi ne fa le spese non è soltanto l'artista, ma anche la comunità. Le logiche del mercato condizionano la gestione degli spazi espositivi, ragione per cui il gallerista predilige artisti più famosi e il critico d'arte alimenta questo processo. Egli individua nella promozione della cultura e della memoria storica le soluzioni per contrastare il fenomeno. Bisogna «far conoscere e far amare gli artisti scomparsi di casa nostra, [...] per conquistare un fatto umano, oltre che artistico e, probabilmente, comprendere qualcosa di più»⁵², «guardare e guardare più che si può, far tesoro di ciò che si viene apprendendo, ma confrontarsi continuamente con l'opera, non accettarla mai passivamente, discutere con se stessi»⁵³.

Infine, tocca il tema della dimensione comunitaria, perché questa solo nel momento in cui viene condivisa esprime il suo valore. Il critico, infatti, scrive che «l'arte è di tutti, se tutti ne diventano gli umili artigiani, nel produrla e nel conservarla»⁵⁴. Ed è così possibile che l'artista riacquisti consapevolezza della funzione nella società, partendo «dalle cornici per insegnare il valore della decorazione come possibilità d'ambientazione o dal proprio catalogo non per farne la fiera delle vanità, ma per omaggio all'arte, al di là dei limiti stessi delle proprie possibilità estetiche»⁵⁵. Avrebbe voluto «strappare [i dipinti] dalle gallerie e portarli in mezzo alla gente, sul marciapiede, nelle vetrine dei negozi, sotto un volto... Al posto delle macchine, tanti quadri. La gente si ferma, osserva, discute, piace, non piace. Si fa crocchio. L'arte che ridiventa fatto di comunità esce dalle botteghe degli specialisti per ridiventare il modo di tutti di reinventare il mondo»⁵⁶.

⁵⁰ SPIAZZI, *Della critica d'arte*, p. 5.

⁵¹ L. SPIAZZI, *L'artista scomparso*, «Bresciaarte», 11 (s.d.), p. 7.

⁵² SPIAZZI, *L'artista scomparso*, p. 7.

⁵³ L. SPIAZZI, *Della critica d'arte*, «Bresciaarte», 5 (s.d.), p. 5.

⁵⁴ L. SPIAZZI, *Un'arte di tutti*, «Bresciaarte», 8 (s.d.), p. 11.

⁵⁵ L. SPIAZZI, *Arte e stampa*, «Bresciaarte», 2 (s.d.), p. 7.

⁵⁶ L. SPIAZZI, *Quadri per la via*, «Bresciaarte», 6 (s.d.), p. 7.

Coerente con questa visione, Spiazzi tocca il tema del collezionismo, evidenziandone i rischi, come riposta in *Bresciaarte*: «La vita di un collezionista diventa un caso a sé una volta che il bacillo l'ha iscritto di forza nella falange dei patiti. A suo modo è un centro d'interessi artistici che da lui son destinati a rifrangersi intorno, provocando interessi simili ed educazione all'arte, se trattasi di collezionista di buona grana. La sua funzione è quella di fermare un'opera d'arte nel suo vagabondaggio, darle una casa e incominciare a farla vivere di vita autentica»⁵⁷. Sterile è la discussione se valga di più un'arte rispetto a un'altra, ciò che importa è che il collezionista operi con consapevolezza, meditando su ciò che l'opera gli comunica e sulle motivazioni che sorreggono il proprio agire perché del resto, come spiega il critico, «s'impara sbagliando a comperare opere d'arte»⁵⁸.

Per prevenire l'affermarsi del mercantilismo, richiama alla responsabilità politica, delle associazioni e dei cittadini, ribadendo la concezione di un'arte etica che diventa pubblica, condivisa. Nel suo percorso Spiazzi raccoglie una nutrita collezione di arte contemporanea composta di circa duecento pezzi, principalmente del Novecento bresciano, con opere dell'Ottocento, come Marcello Zane ricorda, in una visita in casa di Spiazzi: «ecco che un Pedrali si abbassava un attimo per far posto a un Fiessi o a un Di Prata, un'opera di Rina Soldo reclamava il proprio angolo, mentre un piccolo Garosio si incamminava di spalle verso il soffitto e un Bergomi sbatteva al vento come un panno steso. O il cagnolino di Clara Marengoni osservava indeciso la poltrona del salotto. Non un centimetro di spazio vuoto, le pareti come entità viventi e in perenne mutamento»⁵⁹.

Il sacro nell'arte

«L'arte sacra oggi, è ancora possibile?»⁶⁰. Spiazzi pone questo quesito, nel 1983, ai suoi lettori dalle pagine di *Alternativa*. Sono gli anni del pontificato di Paolo VI⁶¹ (1897-1978), che con il suo *Discorso agli artisti*⁶² del 7 maggio

⁵⁷ L. SPIAZZI, *L'occhio sul collezionista bresciano*, «Bresciaarte», 7 (s.d.), p. 7.

⁵⁸ L. SPIAZZI, *S'impara sbagliando a comperare opere d'arte*, «Bresciaarte», 1 (1971), p. 5.

⁵⁹ ZANE, *Luciano Spiazzi*, p. 41.

⁶⁰ L. SPIAZZI, *Oltre il tempo nel tempo*, «Alternativa», 40 (1983), p. 50.

⁶¹ G. ARCHETTI, *Il dialogo possibile: Paolo VI e le culture contemporanee* (*Giornata di studio a Parigi, 13 dicembre 2005*), «Istituto Paolo VI. Notiziario», 51 (2006), pp. 128-134; ID., *L'arcivescovo Montini e le Benedettine di Viboldone*, «Istituto Paolo VI. Notiziario», 52 (2006), pp. 71-91; *Montini e il dialogo con le culture. Premessa in forma di cronaca*, in *Le dia-*

1964, che traccia la via per una nuova alleanza tra Chiesa e mondo dell'arte. Per anni Spiazzi fu presidente della sezione di Brescia dell'UCAI - *Unione Cattolica Artisti Italiani*, così ne parla, tracciando il bilancio di venticinque anni di storia associativa, in fondo declinabili come sviluppo di questo sottinteso impegno: «Da tempo il dialogo tra Chiesa e arte si era interrotto, occorrerebbe risalire almeno al neoclassicismo. E il Papa bresciano, come nessun altro pontefice prima di lui, sentiva l'esigenza di una ripresa di contatti, di uno scambio reciproco di influenze aldilà di concezioni ideologiche e di sbarramenti settari. [...] Nelle parole di tutti l'avvertimento di una svolta impressa da papa Montini nei rapporti con l'arte intesa come bellezza percepita in funzione dell'elevazione umana, levitazione il cui compito è quello di infrangere i limiti del finito senza precludersi allo sforzo di rinnovamento dei linguaggi propri del nostro secolo»⁶³.

Nel 1973, a proposito del suo ruolo in UCAI, così traccia la programmazione del suo mandato: «Gli amici dell'UCAI italiana di cui mi onoro far parte dicono: fai un'introduzione per una rubrica che sarà tutta d'arte e interamente nostra. [...] Ecco mi immagino che ogni incontro con l'arte

logue possible: Paul VI et les cultures contemporaines, Journée d'étude (Paris, Unesco, 13 décembre 2005), sous la direction de G. Archetti, Brescia-Roma 2007, pp. VII-XVII; ID., Viboldone nell'ottica del futuro Paolo VI, in Margherita Marchi (1901-1956) e le origini delle Benedettine di Viboldone. Saggi e ricerche nel 50° della morte, a cura di M. Tagliabue, Milano 2007, pp. 143-187; ID., Dignità della persona e libertà religiosa: il contributo di Paolo VI, «Istituto Paolo VI. Notiziario», 54 (2007), pp. 135-141; ID., Con la croce, il libro e l'aratro. L'impegno apostolico dei monaci nel pensiero di Paolo VI, «L'Ulivo. Rivista di spiritualità e cultura monastica», XXXVIII, 2 (2008), pp. 495-514; ID., «Vicino a te l'anima mia vibra». Paolo VI e Ottorino Marcolini: ricordo di una fraterna amicizia, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XIII, 3-4 (2008), pp. 301-314; ID., Con la croce, il libro e l'aratro. L'impegno apostolico dei monaci nel pensiero di Paolo VI, in La trasmissione della fede. L'impegno di Paolo VI, Colloquio internazionale di studio (Brescia, 28-29-30 settembre 2007), a cura di R. Papetti, Brescia-Roma 2009, pp. 130-144; ID., Pensieri sul Natale. Venticinque anni di auguri dell'Istituto Paolo VI, a cura di G. Archetti, Brescia 2009, pp. 6-11; ID., Sulle orme di Paolo VI. Cronaca e testi della visita di Benedetto XVI in terra bresciana (8 novembre 2009), «Istituto Paolo VI. Notiziario», 58 (2009), pp. 13-63; ID., Da Chiari a Rodengo. Appunti di storia monastica su papa Montini, in In onore di san Paolo VI gloria della Chiesa (Concesio 1897 - Castelvigo 1978), «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XXIII, 1-4 (2018), pp. 30-72; ID., In cammino da Ambrogio a Paolo VI. Conversazione con l'Arcivescovo di Milano, Prefazione di F. Anelli, Roma 2020.

⁶² F. BURANELLI, *Riflessioni sul dialogo tra i Musei Vaticani e l'arte contemporanea*, in *DiArt. Collezione d'arte religiosa*, Trapani 2004, pp. 177-182, in part. p. 182.

⁶³ L. SPIAZZI, *Chiesa e arte riconciliate e il mediatore è Paolo VI*, «Bresciaoggi», 22 maggio 1988, p. 3.

proposto qui, recensioni, artisti nuovi da far conoscere, temi di vasto impegno, rapporti tra arte e sacro, l'*informatutto* per chi abbia bisogno di orientarsi nel gran Luna Park, abbia per chi leggerà l'effetto tonificante che viene dal sentirsi una mano sulla spalla quando si è in due a cercar di decifrare un testo difficile. Quasi impossibile che ci si scoraggi, anche se la comprensione tarda a venire. M'immagino ancora di recuperare il senso della parola UCAI, artisti cattolici non tanto per le forme e nemmeno per i contenuti, quanto per il modo di porsi nei confronti della realtà e del prossimo. Mettere le mani ovunque, mota o acqua inquinata, con la certezza che al fondo si ritroverà la vena limpida»⁶⁴.

In un suo scritto del 1970 su *Scuola materna* Spiazzi si focalizza sulla maternità nell'arte, partendo dalle opere sacre del Rinascimento per confrontarle con le più moderne rappresentazioni, cariche di profonda e attuale spiritualità⁶⁵. Spiazzi cita ad archetipo i lavori di Raffaello Sanzio, Sandro Botticelli e Leonardo da Vinci, per poi individuare nell'opera di Michelangelo Merisi, detto il Caravaggio⁶⁶, e nella sua *Madonna dei pellegrini*⁶⁷ della basilica di Sant'Agostino in Roma (1604-1606, fig. 6), il momento in cui si riporta la maternità a rappresentazione terrena. «È quella maternità vera e singola che l'artista ha intravisto e dispone sulla tela: bimbo e madre autentici, non cifre di uno stile di perfezione, di grazia, di panteistiche esaltazioni del mondo, di forza superumana». Prosegue indicando che il modello di Caravaggio deve attendere almeno due secoli per essere ripresa dal realismo in poi. In particolare, si focalizza su *Le due madri*⁶⁸ (fig. 7) di Giovanni Segantini⁶⁹ (1858-1899), conservata nella Galleria d'arte Moderna di Milano, «la splendida maternità del Segantini nell'umile stalla è un presepio ritrovato alla luce della lampada bassa che rischiara la madre, il bambino e i due animali mitissimi lì accosto».

⁶⁴ L. SPIAZZI, *Per una introduzione*, «Con voi... per voi», 1 (1973), p. 9.

⁶⁵ L. SPIAZZI, *Appunti per un tema: la maternità nell'arte*, «Scuola materna», 14 (1970), p. 864.

⁶⁶ M. GREGORI, *Michelangelo Merisi da Caravaggio. Come nascono i capolavori*, Milano 1992; E. KONIG, *Michelangelo Merisi da Caravaggio. 1571-1610*, Koln 2000; M.C. TERZAGHI, *Michelangelo Merisi detto il Caravaggio*, Bergamo 2009.

⁶⁷ Si veda: <https://www.santagostinoroma.it/le-opere/madonna-dei-pellegrini/>.

⁶⁸ Si veda al riguardo il sito: <https://www.comune.milano.it/web/gam-galleria-arte-moderna/highlights/giovanni-segantini-l-angelo-della-vita>.

⁶⁹ L. BUDIGNA, *Giovanni Segantini*, Milano 1962; G. NICODEMI, *Giovanni Segantini*, Milano 1956; A.P. QUINSAC, *Giovanni Segantini. Luce e simbolo. 1884-1889*, Milano 2000; E. PAJER, E. ROMANELLI, *Giovanni Segantini. Magia della luce*, Venezia 2017.





Fig. 7. Milano, Galleria d'arte Moderna, Giovanni Segantini,
Le due madri, olio su tela, 1889.

Nella pagina precedente:

Fig. 6. Roma, Basilica di Sant'Agostino, Michelangelo
Merisi, detto Caravaggio, *Madonna dei pellegrini*, olio su tela, 1604-1606.

Una serie di scritti e di riflessioni di Spiazzi sull'arte sacra sono raccolti nella breve stagione di *Alternativa* (1980-1984), rivista che coniuga sacro e arte; protagonisti sono, insieme a Luciano Spiazzi, don Stefano Buila e Oscar Di Prata, artista di cui scrive: «Se esiste un'arte bresciana in grado di esprimere il sacro questa è certamente quella di Oscar di Prata»⁷⁰. «Ansia comune, ancora guerre, disastri, le prevaricazioni costanti del potere, il regresso della dimensione umana a livelli scimmieschi di pura vociante imitazione. È sempre nei nuclei essenziali d'un fluire di destini che oscillano tra faticoso emergere, incamminarsi, adagiarsi come per una deposizione»⁷¹. La sua è una «pittura essenziale e densa come poche» perché il pittore esprime «con coraggio la situazione non rimandata ma continuamente tesa di un conflitto ch'è dentro la condizione umana, [...] senza tradire in nulla lo spirito [del Vangelo]»⁷².

Spiazzi rileva come i fruitori d'arte rimangano disorientati di fronte a opere come quelle di Di Prata, preferendo affidarsi alla pittura più convenzionale. La riflessione che ne scaturisce apre a orizzonti nuovi: «l'opinione nostra è che tutti i modi di fare arte possano condurre all'arte sacra, non solo a quella genericamente sacrale, alla condizione tuttavia che i trasalimenti della dimensione religiosa siano in qualche modo connaturati allo spirito stesso dell'artista che produce. Sembra la storia dell'uovo di Colombo, ma come per tutte le questioni ritenute facili con il senno di poi, se non v'è un minimo di chiarezza su alcuni presupposti di partenza le soluzioni non si troveranno mai»⁷³.

Le radici del territorio

Spiazzi rimase fortemente legato a Brescia, «una città che ha amato e assorbito fino al midollo»⁷⁴, come ricordava la moglie Ada nel 2018, in occasione dell'intitolazione della via cittadina a lui dedicata nel quartiere Sanpolino, accanto alle vie dal Comune, dedicate ai suoi grandi amici Aldrichi, Di Prata, Bergomi, Lusetti, Montagnoli. Dai manoscritti emerge il suo legame con il territorio: «Nei vicoli il sentirsi di casa riacquista ancora senso anche

⁷⁰ L. SPIAZZI, *La grande spiaggia*, «Bresciaoggi», 5 aprile 1986, p. 9.

⁷¹ L. SPIAZZI, *Omaggio a Di Prata*, «Bresciaoggi», 4 febbraio 1978, p. 3.

⁷² L. SPIAZZI, *Oltre il tempo nel tempo*, «Alternativa», 40 (1983), p. 52.

⁷³ SPIAZZI, *Oltre il tempo nel tempo*, p. 52.

⁷⁴ ASC, fald. 2, ms. di Ada Carini su Luciano Spiazzi, Brescia 2015.

se basta una quattro ruote a renderli garage senza pagamento. Ad osservare la città dall'alto, magari dal piazzale del Castello, più che vederli si intuiscono. Il centro storico ammuccia tetti qua e là, appare, sparisce, ritorna un cortile lungo e stretto, il vicolo. Oggi i ragazzi badano poco a questo atrio di tutti, eppure è un modo d'essere della geografia urbana che ritaglia il cielo come un festone tra una grondaia e l'altra. Per male che vada senti parlare dialetto e ti riconforti. L'ombra, la luce, il verde, le macchie, gli odori son faccende che uno riconosce e fan sentire meno soli»⁷⁵ (fig. 8).

Valori come l'amicizia e il sentire comune, per una declinazione dell'arte come comunità sociale ricorrono nei suoi scritti: «Quando passeggi con Ugo Aldrichi per le vie del centro antico, non ti porti soltanto appresso un amico, ma il sapore stesso di scalette strette, finestre a buchi sul cielo, comignoli e tetti per gatti, altane e balconcini stretti, buoni appena per i gerani. Nelle facciate delle case dei suoi quadri il popolo sbotta fuori dai pertugi, vuol curiosare, vedere il prossimo, pettegolare, godersi una striscia di buon tempo o controllare l'ora delle ombre»⁷⁶.

L'espressione poetica si accompagna nel tempo a uno studio più approfondito sul patrimonio, come nell'introduzione di *Brescia, antica città della Lombardia*, per le edizioni del Moretto⁷⁷. Emergono le sue conoscenze che declina per un lettore medio in modo divulgativo, ma efficace. Al riguardo, così ne parla Carlo Pescatori⁷⁸: «aveva una grande predilezione per quella che chiamiamo brescianità, ossia una tipicità, una cultura nostra. [...] Brescia, in fondo, è una piccola capitale, se si pensa che è seconda in Italia per estensione, conta oltre un milione di abitanti come le grandi città e ha un suo linguaggio, il dialetto, che assurge a lingua vera e propria. [...] In stretta continuità con questo parlato unico e diverso da tutti gli altri, si ritrova anche un linguaggio nella pittura che è a sua volta diverso, unico. [...] Non ci sarebbe stato Caravaggio se prima non ci fossero stati i bresciani Foppa, Romanino e Moretto. Loro hanno aperto la strada alla grande lezione caravaggesca», ma, osserva ancora, si è dovuto attendere il Novecento prima che Roberto Longhi⁷⁹ (1890-1970) riscoprisse «la tipicità della pittura bresciana, di certi grigi, certe luci, certi dipinti bellissimi».

⁷⁵ L. SPIAZZI, *Vicoli di Brescia*, «Bresciaoggi», 18 dicembre 1974, p. 3.

⁷⁶ L. SPIAZZI, *Ugo Aldrichi. Mostra Personale, Galleria UCAI*, Brescia 1975.

⁷⁷ L. SPIAZZI, *Brescia antica città della Lombardia*, Brescia 1980.

⁷⁸ A. SPIAZZI, *Intervista a Carlo Pescatori*, Brescia, 14 marzo 2024 (testimonianza orale).

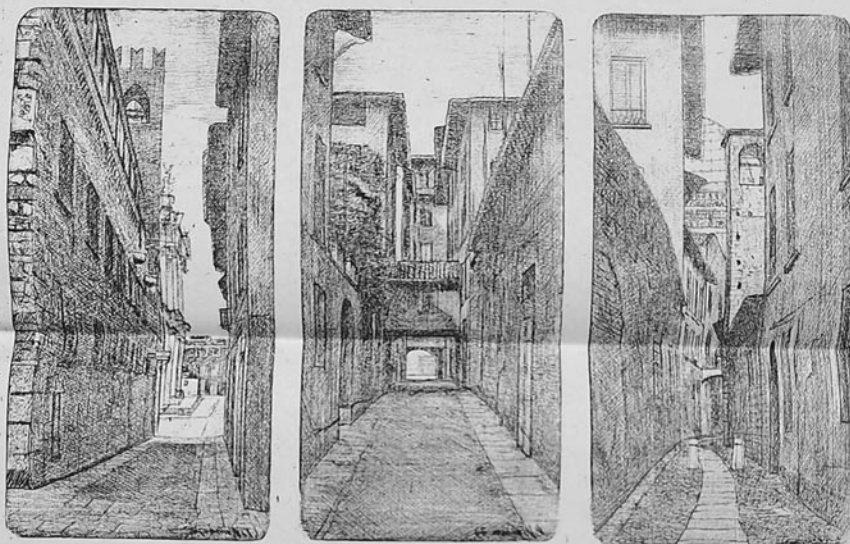
⁷⁹ R. LONGHI, *Cose bresciane del Cinquecento*, «L'Arte», 20 (1917), pp. 99-114, in part. p. 99.

mercoledì 18 dicembre 1974 **Bresciaoggi** pag. 3

Sei incisioni in una cartella edita da Tarantola-Serra

Vicoli di Brescia

Viviano Viviani ha colto gli aspetti minori della città nelle accensioni liriche



Tre delle incisioni su lastra di rame di Viviano Viviani: da sinistra, il vicolo S. Agostino, quello delle Vidazze e il vicolo dei Millefiori

Nei vicoli il sentirsi di casa riacquista ancora senso anche se basta una quattro ruote a renderli garage senza pagamento. Ad osservare la città dall'alto, magari dal piazzale del Castello, più che vederli si intuiscono. Il centro storico ammassa tetti e qua e là appare, sparisce, ritorna nel cortile lungo e stretto, il vicolo. Oggi i ragazzi badano poco a questo altro di tutti, eppure è un modo d'essere della geografia urbana che ritaglia il cielo come un festone tra una grondaia e l'altra. Per mule che vada senti parlare dialetto e ti riconforti. L'om-

bra, la luce, il verde, le macchie, gli odori son faccende che uno riconosce e fan sentire meno soli.

Viviano Viviani (sei incisioni su lastra di rame eseguite a penna secca e stampate a mano su torchietto olandese, edizioni d'arte Tarantola-Serra) dei vicoli che da Tito Speri non superano la cinerina e verdastria barriera di via dei Mille ha scelto per la sua Brescia minore, semplificazioni di quiete un poco abbandonata e per ciò stesso maggiormente cariche di accensioni cliche. Lo intuisce Bruno Boni che presenta con bel

garbo la cartella, quando scrive: «Si nasconde qui, nello spazio breve di due muri scrutati dal tempo, un tesoro di ricordi e sollecitazioni...».

Mancano alle finestre dei vicoli di Viviani (Vidazze, Dimesse, San Giorgio, Sant'Agostino, San Giuseppe, Millefiori) le bandierine dei panni stesi. Finestre chiuse, botteghe definitivamente sbarbate, nessuno sul marciapiede. È Brescia minore dove senti risuonare i passi, compreso il Millefiori da che è diventato cieco delle sue porricine a fior per un po' di sesso a buon mercato. L'ar-

tista ha scelto così il segno del suo intimità. Quelli del Carmine sono tuttora materia grassa che formicola. Nei mesi caldi sulle basse sedie contro il muro artigiani e sfasciate professioniste d'un antichissimo mestiere si godono, dal crepuscolo in poi, il fresco gratis amore dei.

Viviani fa invece geometria sottile, quasi incantata. Il più trepido è San Giorgio, balconcini in ferro battuto, volchini e rami che fioriscono dai cortili interni. San Giuseppe diventa via vuota con resti d'unico, Sant'Agostino che porta a piazza

Duomo assume nel bianco di fondo tenui brividi di allucinazione, tranquillanti, pacifiche le prospettive delle Vidazze e delle Dimesse.

Raccolti nel breve spazio della cartella i vicoli di questo incisione son reticolato finissimo di silenzi rassicuranti. Anche lo spazio sopra i tetti è infinità domestica.

Cesella il bulino linee dritte, sottili, parallele, incrociate sfondando o attenuandosi nella lastra. Ne esce un diario di affettuosi ricordi e presenti nostalgici.

Luciano Spiazzi

Fig. 8. Luciano Spiazzi, *Vicoli di Brescia*, «Bresciaoggi», 18 dicembre 1974, p. 3.

Non è un caso se Spiazzi, nel partecipare a un'iniziativa per promuovere l'affluenza nei musei civici della città, «guardando per i lettori alcune opere esposte in compagnia di critici, intenditori e collezionisti»⁸⁰, sceglie di farsi immortalare dal fotografo Silvano Cinelli⁸¹ (1928-1981) davanti al *Cristo e un angelo* del Moretto (fig. 9). «È una lunga storia di affezione, questa del Moretto. Il quadro davanti a cui sostiamo, *Cristo e un angelo* di Alessandro Bonvicino detto il Moretto, l'ho conosciuto, prima ancora d'averlo visto, attraverso le impressioni e l'ammirazione dei pittori di casa nostra, soprattutto della generazione passata. Essi, che nel segreto dei loro studi hanno cercato di interpretare quest'opera, hanno suscitato pure in me il desiderio di conoscerla, di gustarla e ad essa sono arrivato quasi per forza. [...] Io, vede, sono appassionato della brescianità, amo cogliere nei gesti degli uomini quel che li caratterizza, le peculiarità della gente di un determinato luogo, e di fronte al quadro del Moretto ho percepito la netta sensazione ch'egli sia un lombardo tipico, un bresciano puro sangue»⁸².

L'archivio di famiglia rappresenta una testimonianza della vita artistica del tempo, perché conserva cataloghi di mostre, dépliant, pieghevoli, manoscritti, riviste, fotografie, quotidiani, cartoline e lettere scritte da artisti, altri critici o figure di rilievo del Novecento italiano. L'archivio è il prodotto di un lavoro durato venticinque anni, curato con costanza dal critico e da sua moglie Ada. E la vivacità culturale dell'epoca, caratterizzata da un susseguirsi di mostre, è segnalata in uno scritto del 1973: «A Brescia l'arte sta diventando un aspetto del panorama, come l'autobus che a intervalli regolari passa sempre in quel punto»⁸³. I due coniugi aggiungono alla collezione il materiale recuperato durante le mostre o consegnato per posta, accumulando una raccolta in grado di raccontare da più punti di vista il contesto bresciano, e non solo, del tempo. Di interesse è, in particolare, la fitta corrispondenza che Spiazzi instaura con pittori, scultori, grafici, fotografi, artigiani o artisti in generale e che svela interessanti spaccati di vita, amicizie e progetti condivisi.

Nell'archivio e nelle sue pubblicazioni scorrono in successione i grandi e piccoli avvenimenti e i dibattiti pubblici che hanno animato la storia della società bresciana di quegli anni. Al riguardo si parla nei suoi scritti del mancato

⁸⁰ G.B. MUZZI, *Con un bresciano in un museo bresciano. Un quadro del Moretto*, «Bresciaoggi», 3 aprile 1975, p. 3.

⁸¹ S. FURLAN, *Trent'anni di cronaca bresciana, 1945-1975*, immagini di S. Cinelli, Brescia 1979; *Il sentiero 3 V Silvano Cinelli e la stampa bresciana*, Brescia 1982.

⁸² MUZZI, *Con un bresciano in un museo bresciano*, p. 3.

⁸³ L. SPIAZZI, *Mostre in città*, «La voce del popolo», 4 maggio 1973, p. 9.



Fig. 9.
Luciano Spiazzi
di fronte al dipinto
Cristo e un angelo
di Alessandro
Bonvicino,
detto il Moretto,
1550 circa,
ora conservato
alla Pinacoteca
Tosio-Martinengo
di Brescia.

acquisto nel Dopoguerra da parte del Comune della collezione d'arte contemporanea di Pietro Gezio Feroldi (1881-1955), che aveva raccolto opere di Amedeo Modigliani (1884-1920) con *Il nudo rosso* (1917-1918); di Giorgio De Chirico (1888-1978), come *Ettore e Andromaca* (1917) o *Le Muse inquietanti* (1917-1919); come pure di Alfred Sisley (1839-1899); Henri Rousseau (1844-1910); Henri Matisse (1869-1964); Pablo Picasso (1881-1973), Georges Braque (1882-1963); Maurice Utrillo (1888-1955); e ancora Carlo Carrà (1881-1966); Mario Sironi (1885-1961); Giorgio Morandi (1890-1964); Filippo De Pisis (1896-1956), occasione rimpianta da Spiazzi per realizzare un museo d'arte contemporanea bresciano di respiro internazionale.

Negli scritti di Spiazzi torna più volte la strage di Piazza della Loggia, con i dibattiti e le celebrazioni. Così, nel 1980, discorre dalle pagine di *Bresciaoggi* riguardo al progetto, affidato all'architetto milanese Ignazio Gardella⁸⁴ (1905-1999), di realizzare uno spazio meditativo nel Vantiniano⁸⁵ per i caduti della lotta partigiana e le vittime di Piazza della Loggia⁸⁶, proponendo riflessioni sul tema della collocazione di un luogo di commemorazione della strage: «Mai come quando si determina uno spazio ci si rende conto dei margini di responsabilità che competono a ciascuno, chi opera e chi ha assistito, indifferente o attento. Che siano le vittime di piazza Loggia a pungolare la coscienza cittadina è fatto sicuramente non casuale. Più doloroso certo. Oscillano punte di cipressi sui loro volti»⁸⁷ (fig. 10).

La vicenda è l'occasione per offrire riflessioni riguardo alla fotografia come forma d'arte e di documentazione, essa «è per alcuni aspetti l'occhio inflessibile del nostro tempo, la spia diretta di ciò che siamo. Uno specchio, tuttavia, in cui ci ritroviamo veri e perduti, fissati nell'attimo e per ciò stesso slontanati dal cammino dei giorni. Una realtà a mezzo tra apparire e assoluta autenticità»⁸⁸. Silvano Cinelli è il fotografo che fissa le immagini della strage e Spiazzi indica che il fatto «ha avuto in Cinelli il fotoreporter dell'orrore e della pietà. I frammenti dei corpi si raggruppano nella pioggia,

⁸⁴ M. PORTA, *L'architettura di Ignazio Gardella*, Milano 1985; P. ZERMANI, *Ignazio Gardella*, Roma 1991; M. CASAMONTI, *Ignazio Gardella architetto, 1905-1999. Costruire la modernità*, Milano 2006; A. MONESTIROLI, *Ignazio Gardella*, Milano 2009.

⁸⁵ G. PIOVANELLI, *Il Vantini, il Vantiniano e i personaggi storici ivi rappresentati*, Brescia 1987; R. LONATI, *Il Vantiniano. La scultura monumentale a Brescia tra Ottocento e Novecento*, Brescia 1988; V. TERRAROLI, *Le opere d'arte del Vantiniano*, Brescia 1990.

⁸⁶ L. SPIAZZI, *Un progetto scabro e lucido in memoria*, «Bresciaoggi», 25 giugno 1980, p. 8.

⁸⁷ SPIAZZI, *Proposte per uno spazio meditativo*, p. 3.

⁸⁸ I° concorso fotografico nazionale Pasqua '81. *La famiglia oggi*, Catalogo di mostra, a cura di L. Spiazzi, Brescia 1981.

Nelle sale dell'Aab

Proposte per uno spazio meditativo

Oggi alle ore 17 si apre la mostra dei progetti presentati al concorso nazionale per un monumento ai caduti della lotta partigiana e alle vittime della strage

Le vittime di piazza Loggia attendono ancora al Vantiniano una sistemazione che ne trasformi il ricordo in segno dell'arte.

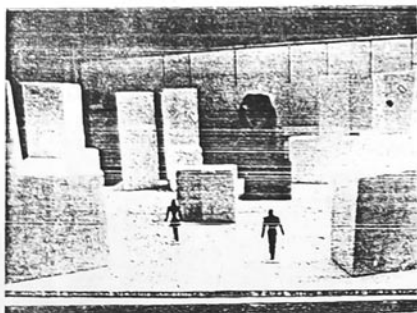
Vivo per lo stimolo creativo (la sola frontiera possibile, direbbe Joseph Beuys, leggere la sua lunga dichiarazione in parete alla galleria Nuovi Strumenti di via Fratelli Bandiera, contro l'annullamento generale) che saprà attivare in quanti l'affronteranno per memoria, riflessione, domande. Lo spazio a disposizione è un rettangolo a sinistra entrando, terreno attualmente verde, quasi uno strappo dal rombo di via Milano e anche dalla malinconica geometria del neoclassico. Poco oltre sta la costruzione dedicata ai caduti della prima guerra mondiale. Non sarà una risposta facile quella sistemazione. Dovrebbero andarci anche i bambini, dichiarava un tizio, e sentirsi a loro agio; deve essere spazio adulto, consapevole, obiettava l'altro...

L'Associazione Artisti Bresciani inaugura questo pomeriggio la rassegna dei progetti inviati al bando di concorso indetto dalla amministrazione comunale. Che la cittadinanza veda e discuta, dice l'assessore alla cultura Vasco Frati. Il dibattito è aperto. Tra gli invitati hanno risposto Consagra, Guerrini, Gardella. Poi una quindicina circa di altri nomi o gruppi. Consagra risolve la proposta (sono queste nostre alcune prime sommarie indicazioni di approccio alla mostra) con tre quinte marmoree decrescenti dal modellato rigo-

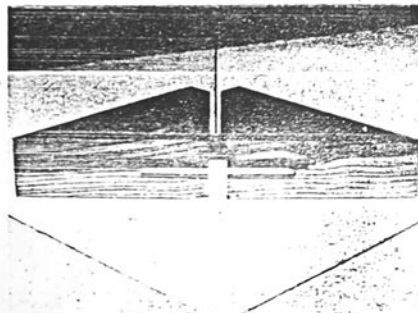


Consagra

rosamente calibrato in strutture ritmiche. Scultura possente e allusiva. Più che occupare l'area intorno la rimanda alle sue possibilità costruttive. Severamente architettonico l'edificio a triangolo di Gardella, una misura volutamente imposta al luogo entro i cui lati sembra dissolversi ogni velleità encomiastica, ambiguità evasiva. Più monumentale, nel senso letterale del termine, Guerrini. Grandi blocchi sistemati ai margini dello spazio, forme astratte ed essenziali, con richiami (può essere una considerazione soggettiva) al poderoso linguaggio primitivo dei menhir. La sensazione è di notevole maestosità.



Guerrini



Gardella

marmoreo. Un gruppo di giovani bresciani (Bertolazzi, Moglia Scarsato, Vanni, Lamperti) propone le tombe in lieve dislivello rispetto al prato a due tetti di vetro che lo proteggono. Intuizione gentile e poetica. Altri propongono ad edifici di gravoso impegno. Moreschi, Bazzani, Ciocchi elevano un vero e proprio sacrario, con una copertura singolare, quasi uno sfogliarsi di semicerchi a togliere staticità all'insieme. Una sorta di vetrata spaziale che filtra cielo e una balconata all'interno hanno ideato Federici, Del Vecchio, Volpi. Un angolo di Vantiniano tradotto in concezione cosmica anni ottanta. Classico Francesco Rovetta inteso, nello stile, alla primigenia fattura del nostro cimitero. A egree cose il forte animo accendono le urne dei forti...

Ancora progetti (Buffagni, Graviani, Groppi, i Bassi con Gaburri e Salvadori...) riempiono le sale della Aab. Mappe, disegni, plastici. Il giudizio va meditato. Soprattutto coinvolge in scelte nelle quali l'estetico e il morale sono indissolubilmente congiunti. Mai come quando si determina uno spazio ci si rende conto dei margini di responsabilità che competono a ciascuno, chi opera e chi ha assistito, indifferente o attento. Che siano le vittime di piazza Loggia a punteggiare la coscienza cittadina è fatto sicuramente non casuale. Più doloroso certo. Oscillano punte di cipressi sui loro volti.

Luciano Spiazzi

Fig. 10. Luciano Spiazzi, *Proposte per uno spazio meditativo*, «Bresciaoggi», 23 maggio 1980.

Trebeschi piange il fratello morto coperto da uno striscione. Tragedia che è andata per il mondo ed era ancora Cinelli ad assumerla sul piano della storia. Che dire, in sintesi, di questi trent'anni di cronaca nostrana filtrati in immagini fotografiche? Cinelli c'era sempre e se il clic può apparire freddo, impersonale, lui ha cercato ogni volta di scaldarlo con una misura umana, bresciana in definitiva»⁸⁹ (fig. 11).

Una testimonianza, nella corrispondenza di Spiazzi, è anche quella di Turi Volanti⁹⁰ (1930-2018, fig. 12), datata al 16 maggio 1978: «Caro Spiazzi, non pensavo – e lo sottolineo – di trovare un amico, e aggiungo sensibile, nella tua persona apparentemente così dura e scabra, poco incline a compiacimenti, formalismi, ma tanto versata in una umanità di sostanza. [...] Sullo slancio di questa umana simpatia, mi permetto ora di chiederti un altro favore, non tenendo conto che la cosa può forse essere gradita anche al giornale. Pochi giorni dopo la strage di Piazza della Loggia, che ho vissuto in prima persona trovandomi quel giorno, con i ragazzi del Tartaglia, a qualche decina di metri dallo scoppio, e che tutta la serie dei quadri sul tema è indicativa, come tu stesso hai sottolineato, [...] scrissi anche la poesia qui allegata. Non ho mai voluto, fino a un mese fa, farla leggere a nessuno. I primi giudizi sono stati incoraggianti e ho quindi tolto, come si dice, la riserva: l'ho fatta leggere a parecchi amici, anche a Brescia, e i pareri sono stati sempre più positivi. [...] Ecco ti chiedo di farla pubblicare, se puoi, su *Bresciaoggi* il giorno 28 maggio, 4° anniversario della strage. Per me sarebbe cosa estremamente gradita, non tanto per la pubblicazione in sé, quanto per la presenza del mio impegno civile in un fatto che ha sconvolto la mia coscienza»⁹¹. La poesia, datata Brescia, 2 giugno 1974, *Canto di maggio del giorno ventotto millenovecentosettantaquattro* e inizia con *Il giorno dopo / portai una rosa rossa / in Piazza della Loggia...* e si accompagna con un'acquaforte, prodotta in tiratura limitata, recentemente è stata riproposta da *Il giornale*⁹².

Spiazzi intreccia a più riprese collaborazioni con i Civici musei d'arte e storia di Brescia. Ne sono traccia la corrispondenza del 1974 con Giulio

⁸⁹ L. SPIAZZI, *Il cronista dietro l'obiettivo*, «Bresciaoggi», 30 gennaio 1980, p. 6.

⁹⁰ Turi Volanti. *Itinerario di dieci anni di pittura*, Brescia, Galleria CIDA, 9-21 dicembre 1967, a cura di T. Rizzo, Brescia 1967; Turi Volanti, *Catalogo della mostra* (Brescia, Galleria d'arte Schreiber, 2-14 gennaio 1971), a cura di G. Seveso, Brescia 1971; T. VOLANTI, *Le superstiti e il fuoco. Poesie 1950-1979*, Bornato 1981.

⁹¹ ASC, fald. 4, lettera di Turi Volanti a Luciano Spiazzi, Brescia, 1978.

⁹² *Quel «canto» composto dal poeta che fu testimone della strage di piazza Loggia*, «Giornale di Brescia», 29 maggio 2023, cfr. <https://www.giornaledibrescia.it/brescia-e-hinterland/quel-canto-composto-dal-poeta-che-fu-testimone-della-strage-di-piazza-loggia-pwbna5p2>.

Trent'anni di cronaca bresciana (1955-1975) fotografati da Silvano Cinelli

Il cronista dietro l'obiettivo

Da una mostra al quadriportico, che ebbe molto successo, è nato un libro, uscito per le edizioni del Moretto: «Trent'anni di cronaca bresciana, 1945-1975».

Fotoreporter è Silvano Cinelli. A far da cappello sta il Cibeo intravisto tra i fiori di mandarò a primavera o sagoma solitaria nelle nebbie d'autunno. È il penicillato lirico del personaggio, quello che l'ha portato alla fotografia d'arte. Il lato contemplativo di uno che ha cavalcato, per così dire, la cronaca più di ogni altro nel suo settore a partire dai primi mesi del dopoguerra. Ogni volta sul posto con prontezza e intuito, rubando le immagini al tempo. Nulla è più effimero della cronaca eppoi il più deve essere il gesto del sorprendere l'evento nel suo stesso farsi. Le bombe fatte scoppiare dagli artefici alla periferia cittadina ma pure l'indifferenza di un lavoratore che passa a fianco del grande Gigio caduto dall'altare di piazza Vittoria e steso per sempre in una gabbia orizzontale. Sic transit gloria... Cinelli coglie i fatti e li arresta fulmineamente, ma ha pure il talento (e la fortuna che l'accompagna) di fissarli negli attimi in cui maggiore è il cerchio intorno che si allarga irreversibile a recuperare il significato possibile di quegli stessi fatti.

All'indifferenza contrappone la gioia (vera, irripetibile, di un giorno e un'ora lontani) di quanti spingono la Vittoria alata per sistemarla nella sua sede naturale, il Museo Romano, da cui era stata tolta per sicurezza. La cronaca svela i valori più di quanto si creda. Quando non traspaiono è segno che sono in crisi. Brescia ha creduto in anni migliori e Cinelli lo dimostra inequivocabilmente. Grandi ferie e grosse speranze. Compresa la Mille Miglia per sognare come da ragazzi si facevano correre automobili di latta colme di stucco per aderire meglio al terreno. Il bolide di De Portago richiama alla realtà. Diciotto spettatori morti nei pressi di Guidizzolo. Cinelli punta il mirino sul canale dove la Ferrari è carcassa fra le erbe. Foto premonitrice dell'incidente come relaggio

quotidiano. Il mass-media crea e alimenta personaggi. Cinelli fa il suo mestiere. Santi Amonti rompe la faccia agli avversari e nel tempo libero fa l'apprendista da Domenico Lusetti, ritratto quest'ultimo in una splendida istantanea. Anche la neve fa cronaca e il caldo soffocante o il trasporto di una turbina eccezionale, minaccioso avvertimento del boom tecnologico, a stento contenuto nella rete stradale italiana. I morti sull'asfalto non si contano più. C'è chi è rimasto al furto della bicicletta, altri vanno a funghi e qualcuno trova l'esemplare gigante. Si accentrano i contrasti sociali, l'inquinamento fa la sua subdola apparizione, le morti bianche aumentano. Cinelli è infaticabile ma la cronaca si fa convulsa, la macchina fotografica è una trottola sempre più veloce alla rincorsa di immagini per lo più drammatiche. Non è più possibile tenere



I lutti e le macerie di Levranghe

l'occhio all'alone invisibile dei significati.

Di tanto in tanto la rincorsa si mette sul ciglio a prendere fiato. Ed è un moniano solido che scende dalla montagna con una bara sulle spalle nella quale sta il corpo recuperato d'un giovane esploratore. Il temporale incombe sulla Bassa, scena di antica campagna padana. Poi sono allagamenti, la

terra che smotta, Levranghe spaccato in due e sul sentiero passa un tizio che si porta via appoggiandole alla testa, un paio di sedie. La tragedia è piazza Loggia ha avuto in Cinelli il fotoreporter dell'orrore e della pietà. I frammenti dei corpi si raggrumano nella pioggia. Trebeschi piange il fratello morto coperto da un striscione. Tragedia che è as-

data per il mondo ed era ancora Cinelli ad assumerla sul piano della storia. Che dire, in sintesi, di questi trent'anni di cronaca mostrata (finita in immagini fotografiche)? Cinelli c'era sempre e se il clic può apparire freddo, impersonale, lui ha cercato ogni volta di scaldarlo con una misura umana, bresciana in definitiva.

Luciano Spiazzi



La statua della Vittoria alata torna nei civici musei



Curiosità alla mostra delle armi in Castello

Fig. 11. Luciano Spiazzi, *Il cronista dietro l'obiettivo*, «Bresciaoggi», 30 gennaio 1980.

Caro Spiazzi, 16/5/78

non parlavo - e lo sottolineo - di
 trovare un amico, e aggiungo sensibile, nella
 tua persona apparentemente così dura e scabra,
 poco incline a confidanti formalismi, un
 tanto versata in una ~~un'unica~~ di sostanza.
 Grazie (e per il miglioramento non estingue la
 costituzione) e per il primo e per il secondo
 articolo. Mi riserva di esprimere la mia
 riconoscenza, offerta sarà a Brescia, in modo
 più congruo e ~~mettendo~~ ^{includendo} adeguato ~~rispondere~~
 il tuo "Quattro" con uno mio.

Sullo sfondo di questa umana simpatia,
 mi permetto ora di chiederti un altro favore,
 non tenendo conto che la cosa può forse essere
 gradita anche se gratuita.

Pochi giorni dopo la strage di Piazza della
 Loggia (che ho visto in prima persona quando
 mi quel giorno, con i ragazzi del "Tartaglia", a
 qualche decina di metri dallo scoppio, e che
 tutta la sera dei pianti sul tema è indicativa,
 come tutti i sottolenti, della misura della
 mia percezione) scrissi anche la lettera
 qui allegata. Non ho mai voluto, fin
 al ~~fine~~ un mese fa, farla leggere a nessuno.
 I primi giudizi sono stati incoraggiati ed
 ho tolto, come si dice, la riserva: l'ho fatta
 leggere a parecchi amici, anche in Brescia, e
 i pareri sono stati sempre più felici. Vorrei
 sottolineare (senza se mi dilungo) che la
 mia attività poetica è vecchia quanto ~~quella~~ delle

Fig. 12. Archivio privato Spiazzi - Carini, faldone 4,
 lettera di Turi Volanti indirizzata a Luciano Spiazzi, Brescia 1978.

A Parigi, davanti al primo Cézanne segnato da inflessibili linee nerastre, Martino Dolci dondava il capo, non gli andava giù quel registro scuro che s'incuneava nella composizione. «Un po' sporco» dichiarava molto sinteticamente e passava ad altro. Davanti all'Ille de la Cité osservava che «dopotutto anche Montisola è un gran bel posto».

Chi è Martino? Una pianta fiorita fra i vicoli più stretti e corrosi della nostra città, quando dominavano le macchie scure sui muri e ogni porticina apriva su di un antro che fioche lampadine cercavano invano di rischiarare. Il cuore un poco franato della vecchia Brescia tra via delle Battaglie e via San Faustino con la chiesa di San Giovanni e quella del Carmine a far da punto di riferimento antico. Da lì Dolci partiva per le sue scorribande in bicicletta (nel dopoguerra ebbe persino un motorino Mosquito) per raccontare su tele dalla grana robusta le stagioni sui Ronchi, le borgate che segnano l'avviarsi alle valli, le torbiere, gli animali, i contadini, i campi di grano accesi dai papaveri, il resto del plein-air, lì ritornava per riaccendere l'emozione negli interni coi mobili frusti, la finestra che guarda sui tetti, il gatto, i passerai che venivano a beccare d'inverno le briciole sul davanzale...

C'è un'opera del 1935 alla mostra attualmente in corso alla Nuova Città in contrada San Giovanni, in cui un'adolescente guarda assorta la neve che cade. L'impiantito è di mattoni, il canterano sulla sinistra è passato di generazione in generazione, la lunga camicia che arriva ai piedi della giovinetta lascia scoperte pantofole di dozzina, i grigi, i rosati delle pareti sono marezziati dall'usura, di là dai vetri il tubo di una stufa s'allunga macchiato dalle bianche farfalle dei fiocchi che cadono, nel centro della stanza un vaso di pianticelle grasse sembra riverberare l'incanto sottile da cui è presa la ragazza. È la poesia che nasce dal basso, fuori da qualsiasi accademia, ingenua ma con una saggezza antica.

Inutile richiudere questo artista che già dipingeva ad olio a dieci anni in categorie di più o meno codificata naïveté. E fuori da qualsiasi schema scolastico, certo, ma ha la forza di un Utrillo tutto brescianità che non ha nulla da invidiare ai più dotati coloristi del nostro passato, anche grandissimi, con un sentimento dell'esistere che appartiene alla più profonda dimensione dello strato sociale meno

ingabbiato da strutture culturali che fanno spesso pendant alla situazione di ceto privilegiato.

Rimasto miracolosamente intatto nel passaggio di trasformazioni sociali, tecnologiche e di costume di enorme portata è in visione ora in una sede che è uno dei centri artistici di più sofisticata e attenta presenza nel panorama delle gallerie cittadine per quanto riguarda aggiornamento culturale dai neoespressionisti tedeschi alle diramazioni varie del postmoderno. Opere di parecchi decenni fa, come quella cui sopra si accennava, ma anche pezzi degli ultimi anni, nature morte in particolare, angurie, zucche, meloni, frutta di vario genere, il fiasco di vino, la bottiglia, oggetti da cucina, tutto sistemato in bella evidenza e acceso da un colore che tramuta in gioia estetica ogni presenza.

Deve essere la francescana letizia che si tramuta in schegge di felicità creativa ciò che ha colpito Alberto Valerio, il gallerista, si da introdurla nella serie delle sue iniziative. La perenne adolescenza che sgombra ogni microbo di paura, a cominciare dai pesticidi e le altre diavolerie, capace di restare nel quadro con immutata fiducia senza divenire ripetitivo per l'innocenza che lo sostiene, esente da contaminazioni di qualsiasi tipo. Una «povertà» che si tramuta in ricchezza, fertile per il quotidiano, esorcizzante il domani che appare di più in più compromesso.

Rousseau il doganiere dice oggi più delle demoiselles d'Avignon? Sono in molti oggi a chiederselo, senza nulla togliere al grandissimo Pablo. L'interrogativo aggiunge una valenza di interesse ulteriore alla rassegna e ne proietta le sensazioni dentro gli assilli dell'attualità. Quanto a Martino, lui vive dentro il suo sogno di un'intatta fragranza degli esseri, delle cose, del cielo: «Me li pagavano poche lire e adesso li considerano tanto» osserva Dolci a proposito del mercato, ma lo dice senza iattanza, quasi fosse anzi una stramberia. Ci ride sopra rievocando i tempi duri. Ciò che conta per lui è continuare a tessere quotidianamente l'incantato sfavillio del suo mondo.

L. SP/1221

Giornale di Brescia
26 novembre 1988
M. DOLCI

Fig. 13.
Luciano Spiazzi,
Martino Dolci,
«Giornale
di Brescia»,
26 novembre 1988.

Onofri (1930-2000), assessore alla Pubblica istruzione del Comune, riguardo ai lavori della Commissione di vigilanza dei Musei della città; con Bruno Passamani (1929-2010), direttore della Pinacoteca, che nel 1982, in occasione della mostra nella chiesa di Santa Giulia, gli assegna la recensione di Romolo Romani⁹³ (1884-1916), e con Luigi Levi Sandri che indica come membro della Commissione per la gestione culturale dei Civici musei d'arte e storia. Frequenti anche i contatti con il sindaco Bruno Boni (1918-1998), Vasco Frati (1930), assessore alla Cultura della città e poi per vent'anni presidente dell'AAB. Lettere e inviti a presenziare mostre ed eventi gli giungono da più parti d'Italia, dai sindaci Giancarlo Farnetani (1952) per Castiglione della Pescaia, Carlo Tognoli (1938-2021) per Milano, Renzo Zaffanella (1929-2020) per Cremona e Mario Rigo (1929-2019) per Venezia. Anche Pietro Giubilo (1942), sindaco di Roma, lo invita all'inaugurazione della mostra *Franca Ghitti. Luoghi e tracciati*⁹⁴, organizzata a Palazzo Braschi nel 1988.

Spiazzi si esprime anche sull'iniziativa promossa dall'associazione Arte e spiritualità. Centro studi Paolo VI sull'arte moderna e contemporanea per valorizzare la Collezione Paolo VI lasciata in eredità dal papa: «Il progetto dovrà essere accurato, didattico certo, ma aperto a trecentosessanta gradi»⁹⁵: ciò che viene realizzato negli anni sotto la guida del notaio Camadini, la collaborazione di Gabriele Archetti e di altri. Nell'archivio si ritrovano anche rimandi alla vita associativa degli artisti in UCAI e AAB. Dei dibattiti sul tema del sacro nell'arte e sul rapporto con la Chiesa: dalle annotazioni dei diari e dalle testimonianze emergono episodi e racconti, come il ricordo del pellegrinaggio a Roma di un treno carico di artisti per l'Anno Santo 1975, promosso dall'UCAI per incontrare monsignor Pasquale Macchi o, e in questo caso parliamo di AAB, della diffidenza degli artisti riuniti in assemblea a discutere delle proposte di nuovo statuto associativo e delle intrusioni della politica nella vita associativa, a fronte di un'ala più convintamente militante e disponibile a schierarsi⁹⁶.

Spiazzi disquisisce più volte sul ruolo dell'arte impegnata e di quella poetica, come lo ricorda l'artista Carlo Pescatori, convinto assertore del

⁹³ G. PANAZZA, *Romolo Romani*, Brescia 1959; G. NICODEMI, *Romolo Romani*, Como 1967; *Romolo Romani*, Catalogo della mostra (Brescia, chiesa di Santa Giulia, 18 giugno-15 settembre 1982; Milano, Società per le Belle Arti ed Esposizione Permanente, 16 settembre-17 ottobre 1982), a cura di B. Passamani, Milano 1982.

⁹⁴ *Ghitti. Luoghi e tracciati*, Catalogo della mostra, (Roma, Palazzo Braschi, 22 settembre-22 ottobre 1988), a cura di E. Crispolti, Roma 1988.

⁹⁵ L. SPIAZZI, *Chiesa e arte riconciliate e il mediatore è Paolo VI*, p. 3.

⁹⁶ ASC, fald. 2, ms. di Luciano Spiazzi, Brescia 1975.

dovere dell'arte di prendere posizione: «Al tempo discussi più volte con Luciano che va bene la bella pittura, il paesaggio, la luce, ma quando vedi queste cose [si riferisce alla guerra in Vietnam e ai lager nazisti, che ispirarono due tra le sue opere “impegnate”, *Una rosa per Huè* e *Omaggio per Terezim*, quest'ultima realizzata insieme con i propri figli allora adolescenti] l'arte dovrebbe in qualche modo partecipare politicamente ed emotivamente, schierandosi e scoprendosi. Se ne sei convinto, allora anche le tue forme si modificano, si fanno più aggressive, perché attraverso la forma si esplicitano i contenuti di un qualcosa, di un messaggio. Lui ci ammoniva, diceva: “Voi esagerate, stai attento Carlo”. Sentiva che forse eravamo fin troppo coinvolti nella politica e questo ce lo voleva segnalare come allerta. Ma noi eravamo come infatuati, sognavamo un socialismo nuovo che era forse utopia se vuoi, però adesso che sono vecchio capisco di più certe cose. E, comunque, Luciano non invitava al disimpegno, anzi, parlava tanto dell'arte impegnata e dei valori morali da far emergere»⁹⁷.

Gli interessi spaziano oltre i confini cittadini e giungono alla provincia. Ricordando a distanza d'anni l'esperienza di un viaggio a Parigi del 1972 in compagnia di Martino Dolci, Spiazzi racconta sul *Giornale di Brescia*: «A Parigi, davanti al primo Cézanne, segnato da inflessibili linee nerastre, Martino Dolci dondolava il capo, non gli andava giù quel registro scuro che s'incuneava nella composizione. *Un po' sporco* dichiarava molto sinteticamente e passava ad altro. Davanti all'*Île de la Cité* osservava che *dopotutto anche Montisola è un gran bel posto*»⁹⁸ (fig. 13).

Non mancano, negli scritti, liriche descrizioni riguardanti il lago d'Iseo e le sue torbiere, la Franciacorta e la Bassa bresciana. Un'attenzione particolare è dedicata al Benaco: «Il Garda oltre che a Salò, a Gardone Riviera, a San Felice e le molte altre deliziose insenature del Benaco esprime sole, verde, acqua cerulea, ville ricamate, le pause di silenzio fasciate dal lieve ondeggiare dei cipressi nei cimiteri che guardano dalle rive»⁹⁹. Anche la Val Trompia, con la sua tradizione artigianale nella decorazione delle armi, emerge come zona dall'importante vitalità artistica: «La Valtrompia sale a gomiti stretti, carica di verde intenso mantenuto vivo anche nei caldi mesi estivi da un ruscellare costante di acqua. Qui l'arte da Concesio a Gardone via Inzino e su per Marcheno, Tavernole, Lavone, Bovegno e Collio s'espri-

⁹⁷ SPIAZZI, *Intervista a Carlo Pescatori*, Brescia, 14 marzo 2024.

⁹⁸ L. SPIAZZI, *Montisola non è Parigi, ma ha il suo fascino*, «Giornale di Brescia», 26 novembre 1988, p. 3.

⁹⁹ L. SPIAZZI, *È scoppiato il boom delle inaugurazioni*, «Bresciaoggi», 14 ottobre 1981, p. 8.

me nel corso dell'anno in manifestazioni piene d'entusiasmo e non prive di risultati»¹⁰⁰.

Spiazzi segue il giovane Eugenio Busi¹⁰¹ (n. 1951), che predilige la tradizione popolare, il borgo, il piacere della brigata, solidale, della bisboccia d'osteria, dell'escursione fuori porta. Riguardo alla Valsabbia e ai suoi paesaggi, il tramite è Ottorino Garosio¹⁰² (1904-1980): «La valle si tinge di grigio in questi mesi – Vestone sembra rinserrarsi ancora di più al dorso della montagna. Tutto per modo di dire. Le scatolette meccaniche a quattro ruote comprimono gli ultimi spazi e l'umido si posa sulle lamiere. Resta Ottorino Garosio a conservare immagini di stradine innestate, il montanaro che se ne va solo, un gruppo intabarrato sulla piazza a scrutare l'aria e il prossimo, la natura morta sistemata sul tavolo di legno, le gibbosità intorno alle case come mammelloni... L'arte è una sigla che stringe in un laccio fraterno i segreti di chi l'ha inseguita a scapito del suo stesso vivere. Garosio è totalmente dentro questa sigla ed è diventato lui stesso elemento visivo della Valsabbia»¹⁰³.

Ma ogni valle, unica per paesaggi, storie e tradizioni, è per Spiazzi oggetto di studio. La Val Camonica con le sue incisioni rupestri cattura la sua attenzione, come testimoniano gli scritti sugli artisti locali – Franca Ghitti¹⁰⁴ (1923-2012), Pietro Damiola¹⁰⁵, Giulio Mottinelli¹⁰⁶ (1943), Ettore Calvelli¹⁰⁷ (1912-1997) – le dettagliate descrizioni dei paesi camuni (Esine, Boario,

¹⁰⁰ L. SPIAZZI, *Vitalità artistica della Valtrompia*, «Bresciaoggi», 18 settembre 1976, p. 3.

¹⁰¹ A. MAZZA, *Personale del pittore Eugenio Busi*, invito alla mostra, Galleria d'arte La Cornice, Desenzano del Garda 1980; *Turismo attraverso l'arte. Brescia, scorci, folklore e vedute caratteristiche del territorio bresciano*, Catalogo della mostra (Brescia, Galleria d'arte La pallata, dall'11 settembre 1982), a cura di O. Zaglio, Brescia 1982; A. FAPPANI, F. LORENZI, *Usi in disuso. Dipinti di Eugenio Busi*, pieghevole, Brescia 1996.

¹⁰² L. SPIAZZI, *Le nature morte di Ottorino Garosio*, Brescia 1978; A. MAZZA, G. MASCHERPA, *Ottorino Garosio. 1904-1980*, Milano 1984; L. SPIAZZI, *La vicenda di un cantore*, in *Ottorino Garosio*, a cura di G. Mascherpa, M. Panzera, A. Bonomi, Brescia 1988; F. MAZZI, *Il mio Ottorino Garosio*, Brescia 1993.

¹⁰³ *Ottorino Garosio*, dépliant (Brescia, Piccola Galleria UCAI, 8-31 dicembre 1979), a cura di L. Spiazzi, Brescia 1979.

¹⁰⁴ E. FEZZI, *Franca Ghitti*, Milano 1978; C. BELLÌ, *Memorie del ferro. Sculture di Franca Ghitti, 1977-1979*, Milano 1979; E. FONTANA, *Franca Ghitti*, in *I colori della valle. Antologia degli artisti camuni contemporanei*, Brescia 2007, pp. 15-19.

¹⁰⁵ E. FONTANA, *Pietro Damiola*, in ID., *I colori della valle. Antologia degli artisti camuni contemporanei*, Brescia 2007, pp. 319-322.

¹⁰⁶ M. CORRADINI, F. LORENZI, *Giulio Mottinelli. Immagini del silenzio*, Brescia 1996; E. FONTANA, *Giulio Mottinelli*, in FONTANA, *I colori della valle*, pp. 189-190; M. CORRADINI, *Giulio Mottinelli. Una scala per il cielo*, Colognola ai Colli 2009.

Bienno, Ponte di Legno, ecc.) e la collaborazione con il Centro Camuno di studi preistorici di Capo di Ponte, in particolare con Emmanuel Anati¹⁰⁸ (1930): Spiazzi è coinvolto nel percorso di valorizzazione dell'arte rupestre della Valcamonica, che porterà nel 1979 alla sua iscrizione, primo sito italiano della storia, nella Lista del Patrimonio mondiale dell'UNESCO.

Di Luciano Spiazzi molto si è scritto. La monografia curata da Marcello Zane per la Fondazione Dolci – unica nella collana di artisti bresciani scomparsi, a significare la sua piena appartenenza al mondo dell'arte – ha il merito di aver iniziato a leggere gli appunti privati del corposo *corpus* documentale¹⁰⁹, che ancora deve essere indagata. Gli insegnamenti sono numerosi... un'opera puoi guardarla con precisione, soffermarti sui dettagli, categorizzarla in un'epoca storica, in una corrente artistica, ma per comprenderla appieno devi necessariamente scoprire la sua storia.

¹⁰⁷ D. MARTINELLI, *Ettore Calvelli (1912-1997). Sculture, medaglie, disegni*, Treviso 1997; G.P. PICCININI, *Ettore Calvelli scultore. L'arte è nient'altro che la nostalgia di Dio*, Breno 2006.

¹⁰⁸ E. ANATI, *Arte preistorica della Valcamonica*, Milano 1974; D. TAMAGNINI, *Perché la rosa camuna diviene simbolo regionale. Intervista con il professor Emmanuel Anati*, «Giornale di Brescia», 14 febbraio 1975, p. 12; E. ANATI, *L'arte rupestre della Valcamonica. Selezione di stampe dai rilievi originali*, Brescia 1977.

¹⁰⁹ ZANE, *Luciano Spiazzi*, pp. 35-66.

Note e discussioni



Donne sante e sante donne Il prendersi cura di una società che cambia

A favore dei più bisognosi, degli ammalati e nella luttuosa circostanza del colera che affligge imperante in quest'anno la città e provincia, [le Ancelle della Carità] espongono la loro vita a mille sacrifici, a mille pericoli per il servizio degli infermi e di tutta la popolazione.

*Girolamo Verzeri a Sua Maestà Imperiale (22 dicembre 1855)*¹

La città illuminata non è soltanto il titolo del dossier “Bergamo Brescia capitale italiana della cultura 2023”, ma soprattutto un inno di speranza e ripartenza dopo i difficili anni della pandemia da coronavirus². Il Covid-19 ha drammaticamente acceso i riflettori mondiali sui nostri territori, dimostrando la gravità della malattia ma anche provato la straordinaria resilienza e il senso di solidarietà dei suoi cittadini. Senza dimenticare i lutti personali e lo sgomento collettivo, Bergamaschi e Bresciani non si sono mai arresi, neppure nei peggiori momenti indelebilmente impressi nella nostra memoria. L'assegnazione alle due città del titolo congiunto di “Capitale italiana della cultura”, prima volta nella storia del prestigioso evento³, è un simbolo tangibile di rinascita e coesione, ricordando come solo insieme si superano le avversità più ostiche e si celebrano i risultati più ambiziosi. Ma potremmo chiederci: è realmente possibile trarre del bene dal male? Possiamo trasformare un evento traumatico in occasione per la costruzione di un futuro migliore? Cultura, solidarietà, unione sono *davvero* la cura ai problemi della società?

Volendo dimostrare sia i benefici di un lavoro di squadra tra le due città che l'importanza di una profonda riflessione sul tema della cura a tutto-ondo, gli Istituti diocesani di Bergamo e Brescia intendono rispondere alle

¹ Brescia, Archivio storico diocesano, Religiosi, busta 14, fasc. 1, *Ancelle della Carità. Ospitaliere, Ancelle, 1855-1859*, f. 12r, lettera del vescovo Girolamo Verzeri a Sua Maestà Imperiale (Brescia, 22 dicembre 1855).

² Dossier Bergamo Brescia capitale italiana della cultura 2023 “*La città illuminata*”, Centro di Ricerca ASK - Art, Science and Knowledge dell'Università degli Studi Bocconi, Milano 2023, p. 8.

³ Dossier Bergamo Brescia capitale, p. 12.

sopradette domande attraverso il progetto “Donne sante & Sante donne. Il prendersi cura di una società che cambia”. Se gli effetti del coronavirus non possono ancora essere misurati sul banco della storia data la prossimità cronologica ed emotiva degli eventi, noi possiamo invece trarre preziosi insegnamenti dalle sfide del passato e considerare le soluzioni che sono state adottate per uscire – migliorati e più forti – dalle prove più delicate. Con le dovute contestualizzazioni, le ‘donne sante’ fecero esperienza di difficoltà simili a quelle da noi appena vissute e seppero trovare il modo per trasformare momenti di crisi in opportunità attraverso la dedizione agli altri e la collaborazione.

Il nostro progetto porta i cittadini a scoprire le radicali trasformazioni storiche e le principali problematiche sociali che caratterizzarono le nostre comunità tra il XIX e la prima metà del XX secolo. Cicliche ondate endemiche (come quella colerica nel 1836), l’incontrollata crescita demografica, l’inurbamento e l’industrializzazione, l’assenza di tutele e assistenza ai lavoratori, il basso tasso di alfabetizzazione e l’alto indice di mortalità costituivano alcuni dei più urgenti problemi sociali ai quali il sistema civile solo parzialmente – e limitatamente – offriva concrete risposte. Chi, al contrario e secondo i propri mezzi, accolse queste sfide proponendo pragmatiche soluzioni fu l’eterogeneo universo femminile cattolico delle “Donne sante & Sante donne”.

Con questa espressione, lungi dall’essere solo un gioco di parole, intendiamo (1) il vivace protagonismo di fondatrici di nuovi istituti religiosi, suore, laiche, madri di famiglia e figlie spirituali che spesero la loro vita al servizio degli altri e per questo vennero sovente e popolarmente chiamate “donne sante”; (2) alcune di queste, dopo la morte, furono ufficialmente insignite dalla Chiesa cattolica del titolo di sante, beate, serve di Dio e venerabili, riconoscendone in questo modo l’operato nonché le loro virtù eroiche. È a queste donne, al loro impegno sociale e spirituale e agli uomini che le sostennero (come padri spirituali, confessori, vescovi) che è dedicato il progetto interdiocesano.

Negli ultimi decenni la storiografia internazionale si è abbondantemente occupata di quello che è stato definito da Claude Langlois *le catholicisme au féminin*⁴, ossia la partecipazione attiva di donne cattoliche – in particolare di suore e fondatrici – a questioni di natura sociale e religiosa nella propria comunità. In Italia, tra il 1801 e il 1973 sono stati fondati quasi 400 istituti

⁴ C. LANGLOIS, *Le catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIXe siècle*, Paris 1984.

femminili con il coinvolgimento di decine di migliaia di donne laiche e religiose⁵. Anche il territorio bergamasco e bresciano fu un attivo laboratorio dove straordinarie donne si misero a disposizione per il bene comune. Si trattò soprattutto di nuovi istituti volti a provvedere all'istruzione dei giovani (compresi alunni indigenti, orfani o con disabilità psico-fisiche), alla cura dei malati, all'assistenza dei più poveri e delle classi più deboli. In un'epoca in cui il *welfare state* era agli albori, queste iniziative costituivano fari di fede e di speranza in cui il donarsi agli altri rappresentava una via verso la santità, un modo per servire il Signore e compiere socialmente il proprio apostolato.

Se queste dinamiche appaiono ormai assodate e largamente documentate dagli storici, possiamo chiederci quanto conosciamo (e divulghiamo) in merito al contesto locale: chi furono le 'nostre' sane donne? A quali istituti dettero vita? Di quali problematiche si presero cura? E, soprattutto, cosa possiamo imparare dalla loro straordinaria esperienza? In una società complessa e in forte cambiamento come la nostra, riflettere su antesignani e virtuosi modelli può costituire un messaggio di speranza e di resilienza oltre che un arricchimento culturale e un'opportunità di conoscenza delle nostre radici identitarie. Il progetto che proponiamo, mediante una rilettura critica delle diverse tipologie di fonti conservate dagli istituti coinvolti (archivistiche, librerie, visive, musicali), si pone l'obiettivo di portare nuova luce su selezionate figure che ben rappresentano l'originale partecipazione femminile ispirata da sentimenti religiosi e ragioni filantropiche che caratterizzò la contemporaneità. Il loro esempio ci aiuterà a adottare un approccio più propositivo, dimostrando che – se cooperiamo congiuntamente – nessuna difficoltà momentanea sarà mai troppo ardua da affrontare e superare.

Un progetto di percorsi diocesani

L'iniziativa è frutto della collaborazione tra gli Istituti diocesani di Bergamo e Brescia, con il patrocinio degli Uffici per la Pastorale della vita consacrata di entrambe le diocesi e le sezioni di Bergamo e Brescia dell'Unione superiore maggiori d'Italia. Inoltre, abbiamo ricevuto il patrocinio del Dicastero

⁵ L. SCARAFFIA, *Sentimenti religiosi. La femminilizzazione del sacro nell'Italia post-unitaria*, in *Maschio e femmina li creò. L'elaborazione religiosa delle differenze di genere*, a cura di M. Borsari, D. Francesconi, Modena 2004, pp. 173-203.

per la cultura e l'educazione della Santa Sede. Per la diocesi bergamasca ne prendono parte l'Archivio storico diocesano e la Biblioteca del Seminario; mentre in rappresentanza di quella bresciana partecipano l'Archivio storico, la Biblioteca e il Museo diocesano. Oltre a condividere la stessa vocazione per una comune progettazione e la disseminazione di conoscenza, tali enti vantano consolidate esperienze nell'ambito culturale cittadino e nella divulgazione di queste tematiche su scala nazionale (come la realizzazione di percorsi digitali d'approfondimento sul portale dei beni ecclesiastici della Chiesa cattolica BeWeB)⁶.

Inoltre, questo progetto vanta la collaborazione di importanti istituti e congregazioni religiose presenti nella nostra realtà, come le Suore di carità dette di Maria Bambina (Lovere), le Ancelle della carità (Brescia), le Suore operaie della santa casa di Nazareth (Botticino), le Compagne di sant'Orsola (Brescia), le Figlie del Sacro Cuore (Bergamo), gli Istituti della sacra Famiglia (Bergamo), le Suore Orsoline di san Girolamo (Somasca), le Suore del SS. Sacramento (Bergamo), la Congregazione delle umili serve del Signore (Brescia) e le Suore di santa Dorotea di Cemmo. Il coordinatore del progetto è stato Leonardo Rossi, ricercatore presso il Ruusbroec Institute dell'Università di Anversa, mentre i referenti principali degli enti diocesani sono state Lucia Signori (Brescia) e Veronica Vitali (Bergamo). Il progetto ha ricevuto il finanziamento da parte della Conferenza episcopale italiana per le iniziative di cooperazione MAB (Museo, Archivio e Biblioteca diocesani). Abbiamo formalmente richiesto il patrocinio del Dicastero per la cultura e l'educazione e l'inserimento degli eventi sul portale "Bergamo Brescia 2023 - Capitale italiana della cultura".

Le figure presentate e indagate sono state le seguenti.

Bartolomea Capitanio (Lovere, 1807-Lovere, 1833) e *Vincenza Gerosa* (Lovere, 1784-Lovere, 1847), le due instancabili operatrici di misericordia sulle sponde del lago d'Iseo. Fondarono a Lovere, in provincia di Bergamo ma diocesi di Brescia, la congregazione delle Suore di carità dette di Maria Bambina (1832) con l'obiettivo di provvedere all'assistenza dei malati e, soprattutto, di istruire la gioventù locale (in particolare le orfane). Il loro carisma, la battaglia pedagogica intrapresa e il successo della loro fondazione

⁶ A titolo d'esempio, si veda l'ultimo prodotto multimediale creato dalla Diocesi di Brescia per il portale dei beni ecclesiastici italiani dal titolo *Lo scampato pericolo*: <https://be-web.chiesacattolica.it/percorsitematici/lo-scampato-pericolo/> (ultima consultazione 22 marzo 2023).

oltrepassarono abbondantemente i confini del Bresciano, diffondendosi in tutto il nord Italia e persino all'estero. Nel corso degli anni la loro attività missionaria permise un'ampia presenza delle suore in svariati contesti nazionali in Europa, Asia, America e Africa. Al 31 dicembre 2005, la congregazione contava 5.068 religiose distribuite in 447 case. Il loro esempio dimostra come due giovani donne della provincia poterono nella prima metà dell'Ottocento e sotto l'egida cattolica ricoprire posizioni di rilievo difficilmente percorribili per il laicato femminile entro i ranghi della società secolare (come economista, direttrice della fondazione e degli istituti filantropici nati attorno ad essa), dedicarsi alla lotta contro l'analfabetismo e diventare figure centrali dell'identità comunitaria (già prima della doppia canonizzazione del 1950, erano popolarmente chiamate le "sante loveresi").

Maria Crocifissa di Rosa (Brescia, 1813-1855), fondatrice delle Ancelle della carità (1840), fu anch'ella un punto di riferimento per l'aggregazione femminile diocesana. Appartenente all'alta aristocrazia cittadina, si occupò dei più sentiti bisogni della società bresciana del XIX secolo. Inizialmente Maria Crocifissa fu particolarmente attiva nell'educazione dei sordomuti (opera ancora più lodevole in un periodo in cui la disabilità non godeva di significative tutele), per poi dedicarsi sempre più all'assistenza ospedaliera e domiciliare. Ben documentato è il suo intervento nell'emergenza colerica del 1836 e storica risulta la presenza delle Ancelle presso gli Spedali Civili di Brescia. L'apostolato delle Ancelle non si limitò tuttavia alla sola assistenza sanitaria, ma coinvolse vari aspetti della vita sociale, come la cura degli anziani e la formazione dei bambini mediante la creazione di scuole, orfanotrofi, case di riposo e l'organizzazione di attività ricreative (come animazione di feste in parrocchia e oratori). Il suo profilo ci aiuta a investigare le plurime declinazioni con le quali si esplicò l'attivismo femminile in età contemporanea e i rapporti intessuti con le più alte cariche religiose e civili, segno del riconoscimento pubblico dell'operato cattolico. Anche Maria Crocifissa è stata elevata all'onore degli altari nel 1954.

Non solo le donne guidarono la "stagione sociale" del cattolicesimo, ma anche influenti uomini le accompagnarono in questo lodevole percorso. Tra i più significativi esempi segnaliamo *Arcangelo Tadini* (Verolanuova, 1846-Botticino, 1912), presbitero e fondatore delle Suore operaie della santa casa di Nazareth (1889). Preoccupato della fuga verso la città, il conseguente abbandono delle realtà locali e le precarie condizioni lavorative offerte dalla società civile, Tadini fu mosso dall'idea di creare una filanda a Botticino per dare concrete opportunità alle parrocchiane e promuovere migliori condizioni di vita. Egli non solo fornì lavoro, ma attraverso le

suore operaie promosse attività di apostolato in luoghi apparentemente lontani dalla fede, come le fabbriche, le mense, gli ambulatori. L'esempio di Arcangelo Tadini, dichiarato santo nel 2009 da papa Benedetto XVI, mostra come la cura dei bisogni sociali del tempo fu una questione sentita da tutti i ranghi del cattolicesimo, senza rigide barriere di genere. Inoltre, insieme a sanità e istruzione, la tematica del lavoro si impose a cavallo tra XIX e XX secolo tra le più importanti esigenze comunitarie e la Chiesa Cattolica non si sottrasse a questa aggiuntiva sfida dei tempi moderni.

Elisabetta (Brescia, 1839-1919) e *Maddalena Girelli* (Brescia, 1838-1923), accompagnate nella loro vita spirituale e assistenziale da padre Giuseppe Chiarini (1812-1890), ricevettero da mons. Gerolamo Verzeri l'incarico di rifondare la Compagnia di sant'Orsola sugli insegnamenti di Angela Merici. Quest'ultima era stata soppressa all'inizio del XIX secolo, ma il vescovo vide nel pio gruppo di laiche donne creato dalle sorelle l'opportunità di ridare vita alla compagnia (1866). Le Girelli comprarono la casa di Angela Merici, santa fondatrice. Nel 1878 costruirono una casa convitto a Marone per le fanciulle lavoratrici; nel 1885 aprirono a Carpenedolo un istituto per le orfane; a Borgo Poncarale iniziarono un asilo infantile e a Pontevico sostennero l'orfanotrofio femminile Angelini. In pochi anni le figlie di Sant'Angela crebbero di numero e si diffusero in tutta la città e provincia, prendendosi cura di fanciulle, inferme, attività catechetiche e le varie necessità parrocchiali (come produzione di paramenti ed arredi sacri). Alla fine del Novecento le consorelle erano più di 3.000 e oggi le sorelle Girelli sono ricordate con il titolo di venerabili.

Teresa Eustochio Verzeri (Bergamo, 1801-1852), insieme al canonico Giuseppe Benaglio (1767-1836) fondò nel 1831 a Bergamo, la congregazione femminile delle Figlie del Sacro Cuore. Le attività delle Figlie del Sacro Cuore riguardarono soprattutto l'educazione giovanile e comprendevano non solo la formazione cristiana, ma anche il soddisfacimento delle esigenze materiali e sociali dei giovani. Insieme alla pietà e alla catechesi prese forma una vasta attività sociale riguardante l'istruzione primaria delle ragazze dei ceti popolari. L'opera si estese anche alle orfane e alle ragazze prive di famiglia. Non vennero trascurate le classi più elevate mediante l'istituzione di educandi e di scuole per le ragazze di estrazione borghese. Grazie alle capacità di governo e organizzative della fondatrice, che fu in grado di rispondere alle esigenze del territorio, le Figlie del Sacro Cuore acquisirono una vasta esperienza e poterono contare su un proprio metodo pedagogico e su propri sussidi catechistici. La Santa Sede approvò l'Istituto nel 1841 e le Costituzioni nel 1847. Il protagonismo della Verzeri riguardò

anche la sua esperienza spirituale, che la portò a essere definita la più grande maestra di dottrina spirituale dell'Ottocento in Italia, grazie al libro "Dei doveri" e al suo ricco epistolario. Teresa Verzeri è stata canonizzata da Giovanni Paolo II il 10 giugno 2001.

Paola Elisabetta Cerioli (Soncino, 1816-Comonte, 1865), chiamata "Madre degli orfani", nell'ultima parte della sua vita fondò gli Istituti femminile e maschile della Sacra Famiglia. Dopo aver perso anche l'ultimo figlio adolescente ed essere rimasta vedova, si dedicò ad accogliere e formare bambine orfane nel suo palazzo, scoprendo la chiamata di Dio a una nuova maternità. La sua azione educativa e pastorale (mediante orfanotrofi, scuole elementari e di carità, esercizi spirituali, oratori festivi, aiuto nelle attività parrocchiali) fu interamente dedicata ai figli dei contadini. La Cerioli è stata in grado, sull'insegnamento di don Luca Passi (1789-1866) e la guida di mons. Speranza e A. Valsecchi, entrambi del Collegio Apostolico, di guidare un autentico progetto di promozione sociale per la classe contadina, in un contesto fortemente marcato dall'egemonia delle figure maschili. Fu la prima donna a inaugurare un ricovero femminile con annessa una scuola agraria e a fondare una congregazione che contemplava il lavoro delle religiose, tanto che furono chiamate dal popolo "suore contadine". È stata canonizzata da Giovanni Paolo II, il 16 maggio 2004.

Caterina Cittadini (Bergamo, 1801-Somasca, 1857), insieme al valido sostegno della sorella *Giuditta*, è la fondatrice Istituto delle suore orsoline di san Girolamo in Somasca. Le due sorelle Cittadini rimasero orfane in tenera età e sperimentarono un'estrema precarietà materiale e affettiva; vennero accolte per diversi anni nell'orfanotrofio del Conventino in Bergamo, dove, sotto la direzione di don Giuseppe Brena (1763-1841), ottennero il diploma di maestre elementari. Caterina e Giuditta colsero l'urgenza dell'educazione umana e cristiana delle fanciulle e concretizzarono progressivamente il loro progetto di vita. Nel 1829 accolsero le prime fanciulle pensioniste; nel 1831 iniziarono la scuola privata e nel 1836 il convitto di educazione femminile, opere educative dirette da Giuditta. Nel 1847 Caterina aprì anche un piccolo orfanotrofio di fanciulle derelitte, di cui il territorio abbondava. Nel 1840 a causa della scomparsa prematura di Giuditta, Caterina assunse la direzione di tutta l'opera. Alcune delle sue ex allieve rimasero con lei per diventare loro stesse educatrici. Da questo nucleo sorse la nuova congregazione, che venne ufficialmente approvato dal vescovo di Bergamo, P. Luigi Speranza, il 5 maggio 1857. Caterina è stata beatificata nel 2001 da Giovanni Paolo II.

Geltrude Comensoli (Brescia, 1847-Bergamo, 1903), originaria della Val Camonica, deve la sua vocazione all'influsso congiunto di tre fattori: la fa-

miglia, l'oratorio femminile parrocchiale e la presenza sul territorio di ben tre nuove congregazioni religiose: le suore della Carità di Lovere, le maestre dorotee di Cemmo e le Figlie del Sacro Cuore di Darfo. Il suo progetto, di fondare un istituto dedicato all'adorazione perpetua del SS. Sacramento, prese forma concreta nel 1882 dopo l'incontro con don Francesco Spinelli e l'approvazione del vescovo di Bergamo Gaetano Camillo Guindani. Lo sviluppo rapido e tumultuoso di una realtà originale, che vedeva tra le altre, un'assunzione diretta di un'attività imprenditoriale nel settore tessile, fu il motivo che portò l'Istituto a un grave dissesto economico e costrinse don Francesco e madre Geltrude a separarsi. Le suore, sotto la guida della Comensoli, ride denominate "Suore del SS. Sacramento di Bergamo", accolte nel 1892 dal vescovo di Lodi, ebbero una pronta ripresa e aprirono nuove case nelle diocesi di Bergamo, Lodi, Milano, Venezia. Pur continuando nella loro attività di apostolato parrocchiale mediante la direzione di asili, oratori e scuole di lavoro femminili, esse si concentrarono sul sostegno alle operaie che costituivano la manodopera preponderante negli stabilimenti tessili e ove la promiscuità dell'ambiente di lavoro e il fascino della propaganda socialista, rischiavano di minare la moralità delle giovani. Nel primo Novecento, le Sacramentine, oltre all'aiuto prestato alle opere sociali del Movimento cattolico, soprattutto nel Milanese, non si limitarono alla direzione dei convitti, ma assunsero addirittura incarichi di lavoro e di direzione all'interno degli stessi opifici, scrivendo così una pagina singolare nella storia della vita religiosa. Gertrude è stata canonizzata il 26 aprile 2009 Benedetto XVI.

Elisa Baldo (Gavardo, 1862-Gavardo 1926), accompagnata da Giovanni Battista Piamarta fondò Casa San Giuseppe a Gavardo e la Congregazione umili serve del Signore. La sua vita religiosa ebbe un percorso particolare. Infatti, la Baldo nel 1882 si sposò con Gaetano Foresti, commerciante di Brescia. Non vide esaudito il suo desiderio di avere figli e per di più il marito, colpito da una inesorabile malattia morì nel 1891. Non abbandonò il progetto di essere madre indirizzando i suoi desideri di creare una famiglia verso gli infermi e gli orfani. Sotto la direzione spirituale del Piamarta, creatore dell'Istituto Artigianelli a Brescia, progettò la fondazione di una casa ricovero a Gavardo. In breve, realizzò il suo disegno e nel 1898 entrò nel fabbricato nuovo, realizzato con le sue sostanze di eredità familiare, chiamato Casa San Giuseppe. La casa si riempì di ammalate, orfane, ragazze dell'oratorio femminile, per attività di catechismo, intrattenimento e teatro, sotto la guida della la «siùra Lisa», e accolse una piccola congregazione di consorelle, che coadiuvavano la Baldo nelle attività caritative, approvate nel 1924 dal vescovo Giacinto Gaggia. L'opera della Baldo proseguì nella casa

di riposo Cenacolo Elisa Baldo di Gavardo e nell'assistenza alle giovani in una casa di Fotalza in Brasile.

Annunciata Cocchetti (Rovato, 1800-Cemmo, 1882) nacque da un'agiata famiglia borghese e crebbe in un'epoca scossa dai fremiti della Rivoluzione francese e da profonde carenze nella cura dei più poveri e dell'istruzione dei giovani. Sin dalla sua gioventù, la Cocchetti coltivò la missione di dar vita a scuole gratuite per le bambine povere e, con l'approvazione della nonna, aprì nella sua abitazione di Rovato il primo nucleo. Era ella stessa poco più di una ragazzina quando, a 17 anni, si prese cura delle fanciulle del paese. Duplice era il suo impegno: da una parte educativo, insegnando alle giovani alunne a leggere e scrivere; dall'altra spirituale, accompagnandole a condurre una vita cristiana all'insegna della fede e della preghiera. Fondamentale nella vita di Annunciata fu l'incontro con don Luca e don Marco Passi e la decisione di dedicare tutta se stessa all'apostolato laico. A partire dal 1831 sostenne l'iniziativa di Erminia Panzerini di aprire una scuola a Cemmo e supportò con convinzione la Pia opera di santa Dorotea per l'educazione cristiana della gioventù femminile, frutto di una grande intuizione carismatica e profetica di don Luca Passi. L'originalità della Pia Opera è quella di porsi come movimento laico femminile, valorizzando le possibilità apostoliche della donna nella Chiesa, affidandole responsabilità educative al servizio della parrocchia. Nel 1842 avvenne la consacrazione religiosa tra le Suore Dorotee di Venezia, quindi la fondazione di Cemmo, dando vita alla Congregazione delle suore di santa Dorotea di Cemmo e lunghi anni di intenso apostolato nella scuola e nell'educando. Annunciata Cocchetti è stata beatificata da Giovanni Paolo II nel 1992.

Scopi, metodo e attività

Gli obiettivi del progetto possono essere raggruppati in quattro categorie principali: a) formazione e divulgazione; b) scoperta ed intrattenimento; c) costruzione di un capillare network locale specializzato in progettazione culturale ed eventi pubblici; d) servizio rivolto alla cittadinanza. Vediamo più nel dettaglio questi aspetti.

Donne sane & Sante donne: modelli di femminilità cattolica nell'età contemporanea. Attraverso attività di pubblica disseminazione (come corsi, seminari, esibizioni, percorsi online gratuitamente fruibili), è stato illustrato come eroiche donne cattoliche misero la propria vita al servizio della comunità, fondando istituti religiosi, scuole e ospedali in un recente passato

privo di mezzi e in cui la società borghese riservava al mondo femminile ruoli marginali e subordinati. Oltre a iniziative spirituali e caritatevoli, si è considerato anche il ruolo dinamico e moderno intrapreso da queste donne, che ebbero opportunità di studiare, viaggiare, gestire e organizzare, attività che mostrano l'apertura della società cattolica del tempo. In un contesto sempre più attento alla questione di genere, un'analisi storica del tema ha la funzione di attirare l'interesse del largo pubblico e, soprattutto, ampliare le conoscenze al riguardo.

Alla scoperta dei tesori nascosti. Non solo donne e cura, ma anche la ricchezza storico-artistica del patrimonio ecclesiastico bergamasco e bresciano. Chiese, conventi, istituti diocesani conservano pregevoli affreschi, manoscritti e libri antichi, chiostri e architetture d'altri tempi. Spesso, tuttavia, sconosciuti ai più. Per questo sono state aperte le porte di questi luoghi, permessa la visita e raccontata la loro storia. In particolare, sono state organizzate visite guidate gratuite presso alcune "case madri" presenti sul territorio, allestite esibizioni negli archivi e nelle biblioteche diocesane delle due città e ideati percorsi museali con l'esposizione di pezzi unici e materiale inedito. Dal punto di vista culturale, gli archivi e le biblioteche diocesane rappresentano un importante scrigno di memoria. A Bergamo, l'Archivio conserva un patrimonio di 1,7 km lineari con documentazione a partire del VIII secolo, mentre la biblioteca conta oltre 200.000 volumi tra antichi e moderni e 1.500 periodici. A Brescia, l'Archivio storico vanta circa 4 km di fonti dal XII secolo consultate annualmente da oltre un migliaio di utenti e la Biblioteca conserva 160.000 volumi e un centinaio di periodici.

Insieme per la cultura. È il motto che ha portato gli istituti diocesani di Bergamo e Brescia a ideare una progettazione comune. Duplice è stata la nostra missione: mostrarci al pubblico come attivi centri produttori e divulgatori di cultura – oltre che custodi e conservatori di patrimoni – e dar vita ad una collaborazione con gli enti territoriali per costruire un'ampia rete di rapporti e progetti. "Bergamo Brescia capitale italiana della cultura 2023" è stato un grande evento per la promozione artistica e culturale delle due città, ma occorre pensare a una programmazione più ampia e lungimirante. Il progetto intende gettare basi congiunte per attività future in sinergia con gli enti del territorio (amministrazioni comunali e provinciali, università, musei, studiosi, istituti ecclesiastici e diocesani).

Al servizio della comunità. Le attività hanno prodotto contenuti gratuitamente fruibili. Mostre, visite guidate, corsi e seminari sono stati pensati per raggiungere variegati e inclusivi target group di riferimento. Mentre i convegni si sono indirizzati soprattutto a studiosi e appassionati della ma-

teria, i percorsi per le competenze trasversali e per l'orientamento (Pcto) sono stati concepiti per gli studenti delle scuole secondarie di secondo grado per avvicinare le nuove generazioni alla storia e al patrimonio culturale. Inoltre, attraverso il metodo storico e una narrazione divulgativa, sono stati raccontati i temi del progetto sottolineando non solo gli aspetti religiosi ma anche la loro importanza per la storia locale, coinvolgendo fedeli, non credenti e appartenenti a confessioni non cattoliche. Per aumentare il coinvolgimento sono stati usati plurimi canali comunicativi, da articoli sui giornali del territorio (*Eco di Bergamo*, *Giornale di Brescia*, *La Voce del Popolo*) a contenuti digitali sulle piattaforme social (Facebook e Instagram) e un percorso multimediale di approfondimento sul portale dei beni ecclesiastici della Chiesa cattolica (BeWeB). Lo scopo è quello di raggiungere un ampio bacino d'utenti, nella convinzione che la conoscenza è un bene comune e la cultura deve essere al servizio di tutti. Dalla primavera all'autunno 2023, le realtà diocesane di Bergamo e Brescia hanno offerto un ricco palinsesto di attività pensate per soddisfare le domande di target group variegati, intergenerazionali e dai molteplici interessi (religiosi, culturali, storico-artistici). Gli eventi proposti possono essere raggruppati in base a quattro principali finalità: formazione, esibizione, scoperta ed intrattenimento.

Formazione. Attraverso seminari, conferenze e corsi aperti agli studenti è stata promossa la ricca storia locale, in particolare le vite e le attività assistenziali di illuminate donne. Gli eventi sono stati gratuiti, tranne i corsi riservati agli studenti e ai corsisti della Scuola di archivistica (segnalati con asterisco). Tra le attività si possono segnalare:

■ *Donne sante & Sante donne. Un'indagine storica sulla santità femminile bresciana nel XIX secolo**. Evento: corsi Pcto per scuole secondarie di secondo grado volti a far familiarizzare gli studenti con i patrimoni archivistici e librari e a coinvolgerli direttamente nella valorizzazione di tali patrimoni partecipando alla realizzazione di percorsi espositivi (mostre e materiale multimediale).

■ *Scoperti tra le carte. Inseguire profili di vita di donne e uomini tra i documenti**. Evento: relazione tenuta da L. Rossi (Università di Anversa, Belgio) su due significativi casi studio: *Capitanio e Gerosa. Prendersi cura in una società che cambia*.

■ *“Un po' di bene” tra Bergamo e Brescia*. Madre Geltrude e il suo carisma. Evento: Incontro di presentazione dell'istituto in dialogo con G. Gregorini (Università Cattolica del Sacro Cuore), visita alla mostra sulla presenza dell'Istituto a Bergamo e Brescia, al museo allestito negli spazi ricavati intorno alla Chiesa dell'Adorazione e preghiera al Sacello che raccoglie le spoglie della santa.

■ *Donne sante & Sante donne. Il prendersi cura di una società che cambia.* Evento: seminario di confronto tra i principali istituti religiosi di Bergamo e Brescia moderato da Livio Rota (Seminario Vescovile di Brescia e Università Cattolica del Sacro Cuore di Brescia).

■ *La santità femminile: tra storia e teologia.* Evento: convegno di studi a conclusione del progetto “Donne sante & Sante donne” con interventi di G. Zanchi (Seminario diocesano Giovanni XXIII), A. Bartolomei Romagnoli (Pontificia Università Gregoriana), M. Ceschia (Facoltà Teologica del Triveneto).

Esposizione. La formazione dei fruitori non è avvenuta solo con lezioni ma anche con metodi più innovativi e partecipativi, come l’installazione di percorsi espositivi e mostre. Sono state aperte le porte di archivi e biblioteche per offrire al pubblico importanti testimonianze documentare in merito al protagonismo femminile cattolico e alle attività caritatevoli promosse. Hanno positivamente risposto anche diversi Istituti religiosi del territorio che esporranno gratuitamente le loro preziose collezioni.

■ *Sante Madri & Madri Sante.* Evento: mostra documentale sulla maternità spirituale nel contesto dell’iniziativa “Mater. Donne e maternità fra cura e cultura”.

■ *L'altra metà dell'arte. Le donne artiste della Collezione Paolo VI.* Evento: percorso guidato gratuito tra le opere custodite nella galleria di artiste come D. Bellotti, A.E. Bergman, G. Benedini, F. Ghitti, A. Pietta, T. Poli. Ai più piccoli è stato riservato un laboratorio didattico dedicato al lavoro di M. Serra.

■ *Maria Crocifissa di Rosa. Vita e opere tra le carte.* Evento: approfondimento sulla vita della santa, la spiritualità e la fondazione delle Ancelle attraverso una mostra libraria con pubblicazioni antiche e moderne.

■ *Fili di santità. Donne e suore filandiere in un'epoca di cambiamento.* Evento: Mostra e apertura della Casa e del Museo delle Suore Operaie di Botticino con il supporto dei ragazzi delle scuole superiori coinvolti nel programma Pcto.

■ *Segni di luce.* Evento: mostra presso il museo della Casa madre delle Dorotee di Cemmo.

■ *Donne illuminate. Religiose d'intuito e innovazione nella società bergamasca.* Evento: esposizione di opere d'arte, beni archivisti e librari provenienti dagli enti culturali diocesani, iniziativa promossa da Diocesi di Bergamo-Ufficio beni culturali, Archivio storico diocesano, Biblioteca diocesana del Seminario, Fondazione A. Bernareggi, Parrocchia di S. Alessandro in Cattedrale.

Intrattenimento. Cultura è anche arte e spettacolo, per questo motivo si sono inclusi nel programma diversi appuntamenti di intrattenimento. At-

traverso accordi con artisti e performer sono state fatte molteplici attività come musica dal vivo (ad esempio l'esibizione del coro di voci bianche della scuola di musica Santa Cecilia), la performance *live* di N. Ischia che crea opere d'arte con la sabbia e rappresentazioni teatrali che raccontano la vita e le opere delle sante fondatrici con brillante abilità narrativa.

Bartolomea e Vincenza. Le nostre sorelle Sante. Evento: spettacolo di *sand art* con l'artista N. Ischia accompagnata dall'attrice L. Lotti

Liberi, larghi, sciolti. Le melodie dell'educazione. Evento: omaggio a T. Verzeri e G. Benaglio attraverso il concerto del coro "Gocciadopogoccia" di Bergamo e della Corale "San Valentino" di Passirano (Bs), con letture sull'educazione tratte dalla pedagogia verzeriana.

Semplice come un sì. Evento: lettura teatrale tra le pieghe della storia di madre Annunciata Cocchetti con L. Gambarin e G. La Torre, Associazione Culturale Gardart.

Scoperta. Come più volte sostenuto, portare i cittadini a scoprire i tesori nascosti del patrimonio ecclesiastico è una delle principali missioni che intendiamo perseguire. In particolare, grazie alla collaborazione con diversi istituti religiosi, apriremo le porte di antichi luoghi di fede e di preghiera, mostrando al pubblico gli spazi dove vissero e operarono le donne sante. Anche in questo caso, ogni evento sarà gratuitamente fruibile con prenotazione obbligatoria.

Santa Teresa Verzeri, una storia che continua. Evento: apertura Casa madre, visita guidata al museo e all'esposizione delle riproduzioni dei documenti conservati nell'Archivio della Curia Generale di Roma.

Paola Elisabetta Cerioli: Memorie della mia famiglia... Evento: Apertura di villa Tassis con percorso guidato a due voci di presentazione della biografia della santa e del patrimonio storico artistico, architettonico e documentario che si conserva nella Casa madre dell'Istituto. Al termine possibilità di una visita a un piccolo museo della civiltà contadina situato in una cascina ristrutturata davanti alla Villa.

Come vere madri in Cristo. Caterina Cittadini e la sorella Giuditta: un cammino di santità feriale nella carità educativa. Evento: visita guidata alla Casa museale "Le Sorgenti" e alla chiesa della Casa madre dell'Istituto con la tomba della beata Caterina Cittadini.

I luoghi della santità: alla scoperta delle donne sante bresciane. Evento: visita guidata al Santuario di Sant'Angela Merici e parte del complesso della Casa S. Angela e alla Casa madre delle Ancelle della Carità.



Brescia, la cattedrale di Santa Maria e il duomo Nuovo.

La santità delle donne nella storia della Chiesa

Il primo pellegrinaggio cristiano, nel lunedì di Pasqua, fu un cammino di donne alla ricerca del corpo di Gesù. Mentre si trovavano lì, smarrite, dinanzi a quel sepolcro vuoto, apparvero due uomini in vesti sfolgoranti che ordinarono loro di annunciare che Cristo era risuscitato: «Perché cercate tra i morti Colui che è vivo? Lui non è qui» (Lc 24, 5). Così tornarono indietro e portarono il messaggio agli Undici e a tutti gli altri, ma i discepoli pensarono che vaneggiassero e non vollero credere in loro (Lc 24, 11). Nello scarso racconto lucano della resurrezione sono già presenti tutti gli elementi costitutivi e intrinseci del controverso ruolo carismatico assegnato alla profezia femminile: il cammino verso un luogo caratterizzato da una scomparsa, la dialettica presenza/assenza, il dettato soprannaturale di portare un annuncio, la testimonianza contestata come follia e vaneggiamento.

In realtà, non era questa la prima volta che nei Vangeli si consegnava a una donna la rivelazione di un grande mistero della fede. Infrangendo un antico divieto giudaico, Gesù, il rabbi, aveva parlato alla Cananea e alla Samaritana; solcando il tabù dell'impurità, aveva toccato e si era fatto toccare dalla emorroissa. Dai tempi della prima predicazione in Galilea vi era stata una folta *sequela mulierum* ad accompagnare il Signore e a servirlo. Donne fedeli che furono testimoni dei momenti decisivi della sua missione; donne coraggiose e forti, che non indietreggiarono, e restarono con lui ai piedi della croce, fino all'estremo sacrificio. Il grande rilievo assegnato dai Vangeli alla presenza femminile rappresentava una rottura rispetto alle culture tradizionali della civiltà mediterranea, una novità talmente sconvolgente da non poter essere immediatamente compresa e accolta. Anche all'interno di un discorso volto a salvaguardarne la dignità spirituale, Paolo avrebbe richiamato le donne al dovere di presenziare alle assemblee cristiane con il

* Si riproduce qui l'intervento come è stato letto nel corso del Convegno con il corredo di alcune note essenziali.

capo coperto, e soprattutto a non prendere la parola in pubblico: *Mulieres in ecclesiis taceant* (I Cor 11, 34).

Tali riserve avrebbero trovato una più compiuta e articolata motivazione nella riflessione dei Padri. Gli artefici dell'antropologia teologica occidentale ribadirono la perfetta equivalenza spirituale dell'uomo e della donna sul piano della salvezza e della redenzione. Nonostante la loro femminilità inferiore, anche le figlie di Eva potevano raggiungere la pienezza della condizione umana, e quindi la santità, ma la subordinazione delle donne era parte integrante del piano di Dio sin dal momento della creazione, e quindi normativa dell'ordinamento della Chiesa e della società nel suo complesso. In altri termini, esse potevano aspirare alla santità al pari degli uomini, ma nella logica dei rapporti di forza che governano questo mondo rimanevano soggetti giuridici a capacità menomata (*minoris iuris*), e perciò sottomesse alle autorità maschili e paterne dei padri, dei mariti, degli uomini di Chiesa. In questo paradigma dottrinale si possono indicare le radici di quell'ambivalenza che ha segnato in profondità il rapporto tra le donne e la tradizione cristiana¹.

In un contesto di pensiero volto a restituire alle donne una più forte e incisiva presenza nella vita della Chiesa, sin dagli anni '70 del secolo scorso le studiose femministe cristiane hanno messo in discussione il postulato di una inferiorità femminile naturale. Così, nelle loro indagini esse hanno cercato di dimostrare come la progressiva marginalizzazione delle donne fosse stata contestuale ai processi di istituzionalizzazione della Chiesa monarchica, gerarchica e patriarcale quale emerse dal grande sforzo organizzativo del II secolo. Era stato proprio l'ispessimento delle strutture ecclesiastiche (contestuale al ridimensionamento dei carismi), a opacizzare la novità e radicalità del messaggio evangelico, tanto che quella di Gesù era rimasta una rivoluzione incompiuta. Occorreva dunque un lavoro di "purificazione della memoria", per poter ritornare alla purezza e libertà delle origini.

Su un versante più squisitamente dottrinale doveva invece emergere la richiesta di una revisione del tradizionale simbolismo maschile per parlare del divino. Anche questo indirizzo di studio si è rivelato particolarmente fecondo: oltre a seguire le tracce di percorsi teologici alternativi sia nel deposito scritturale che nella riflessione dei Padri, si è messo a fuoco un filone di pensiero che specialmente in età medievale ebbe un impatto significativo. Il tema teologico della "maternità di Dio" (che ha fatto irruzione sullo scorcio del

¹ Cfr. K.E. BØRRESEN, *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Paris-Oslo 1968; inoltre, EADEM, *L'inculturazione patristica*, in *Le madri della Chiesa. Il Medioevo*, Napoli 1993, pp. 127-145.

secolo scorso nel breve discorso “alla finestra” di papa Albino Luciani), fu importante nel medioevo e, si badi bene, non fu appannaggio esclusivo delle scrittrici mistiche – lungo una linea che va da Ildegarda di Bingen a Giuliana di Norwich – ma fu molto presente anche nella riflessione di grandi maestri della scolastica, come Roberto Grossatesta, Bonaventura o Enrico da Susa².

Se la ricerca delle femministe cristiane ha avuto una connotazione apertamente militante, su un piano storico più generale il tema del rapporto tra donne e cristianesimo è stato centrale nel vasto filone di indagine degli *Women's Studies*³. Questa attenzione privilegiata trova forse una prima e più immediata spiegazione nel fatto che gli archivi degli enti religiosi sono più numerosi e meglio conservati e che quindi la documentazione disponibile sul passato delle donne si riferisce in larga misura alle esperienze di vita consacrata. Ma non si tratta solo di questo. Il quadro che emerge da queste ricerche presenta limiti, ritardi, condizionamenti: il rapporto delle donne con la Chiesa è stato complesso e ricco di tensioni, e tuttavia è stato proprio nello spazio religioso che esse hanno trovato identità e appartenenza, maggiori opportunità di quelle loro concesse dalla società civile. Che soprattutto in certe epoche della storia della Chiesa alcuni chierici e intellettuali abbiano elaborato una ideologia fortemente misogina è un fatto, ma è altrettanto innegabile come all'interno della cultura cristiana si aprissero per le donne delle possibilità inedite di espressione e maturazione spirituale. In particolari momenti storici, alcune sante mistiche e profetesse hanno rovesciato i ruoli fissati da un ordine sociale apparentemente immutabile e sono state in grado di esercitare un grande potere, anche se di tipo carismatico e informale. È stato ampiamente sottolineato come la stessa esaltazione della verginità e della continenza rappresentasse una rottura rispetto alle antiche culture mediterranee: il cristianesimo riconosceva alla donna una dignità spirituale che trascendeva l'univocità del suo ruolo biologico e “carnale”, e le apriva spazi nuovi e alternativi di presenza e di azione. Quello delle *mulieres in Ecclesia* è stato un cammino lento, faticoso, ricco di contraddizioni,

² Cfr. C. WALKER BYNUM, *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley-Los Angeles 1982 (UCLA, 16).

³ La bibliografia è sconfinata. Per qualche bilancio di una stagione ricca di dibattiti, si rinvia ad alcune rassegne storiografiche curate da G. ZARRI, *La memoria di lei. Storia delle donne, storia di genere*, Torino 1996; EAD., *Storia delle donne e storia religiosa*, in *A che punto è la storia delle donne in Italia*, Seminario Annarita Buttafuoco (Milano, 15 marzo 2002), a cura di A. Rossi-Doria, Roma 2003, pp. 81-92; EAD., *Percorsi di storia religiosa e storia delle donne: temi e problemi*, in *Pensare la storia oggi. Ideali politici e civili nella storiografia degli ultimi decenni*, Atti del convegno (Buggiano Castello, 25 maggio 2013), Buggiano 2014, pp. 69-88.

ma che ha anche dato luogo a sintesi assai creative. Qui vorrei proporre una periodizzazione che tenga conto della specificità di una storia della Chiesa “al femminile”.

Uno dei testi più belli della letteratura cristiana antica è la *Passio Perpetuae*, autobiografia visionaria di una giovane catecumena di Cartagine che affrontò il supplizio agli inizi del III secolo, durante la persecuzione dell'imperatore Severo⁴. All'asciuttezza delle Passioni storiche, che conservano sovente la struttura originaria di atti processuali (un dialogo botta e risposta tra il martire e il magistrato romano), si contrappone la ricca vena narrativa di questo toccante diario dei giorni che precedono il martirio, giorni dolorosi, ma anche ricchi di grazia, in cui Perpetua esprime la gioiosa certezza del premio che l'attende. Non solo. Per un particolare privilegio, la veggente entra in comunicazione con il proprio fratellino defunto e viene a sapere che Dinocrate è condannato a soffrire la sete in un oscuro luogo di pena. Perpetua offre le sue preghiere per la salvezza del fanciullo, che qualche giorno dopo le appare ristorato (*refrigerantem*), intento a dissetarsi da una coppa d'oro che non si esaurisce mai, proprio come una fonte inestinguibile. Si è indicata questa *Passio* come un testo archetipico nella elaborazione dell'immaginario cristiano dell'aldilà, e insieme una celebrazione del potere femminile e materno di intercessione: in un libro famoso, Jacques Le Goff parlava di Perpetua come della «madrina del Purgatorio»⁵. Nell'icona della martire africana si fissa un modello di santità destinato a un successo assai duraturo nella tradizione femminile, quello dell'olocausto e della sostituzione.

Ma la *Passio* pone anche delicati problemi dottrinali, come la legittimità del battesimo vicario, e una serie di questioni di natura disciplinare. Se il sacrificio dei martiri merita un'altissima considerazione, quale valore si deve attribuire ai messaggi di profeti e visionari? Quale uso si deve fare di queste scritture all'interno delle assemblee? Nel celebre Prologo attribuito a Tertulliano montanista le testimonianze contemporanee vengono addirittura equiparate alle antiche, basandosi sul principio di una rivelazione progressiva nel tempo per opera dello Spirito santo. Ed è un preciso dovere dei fedeli narrarle e proclamarle a gloria di Dio. Tema cruciale, che travaglia la comunità africana, divisa tra ortodossi e montanisti. È nota la posizione riservata assunta in merito da Agostino: il tempo delle profezie si è chiuso con Gesù; tutto è stato detto e scritto nel Vangelo. La *Passio Perpetuae* è un testo bel-

⁴ Cfr. *Passio Perpetuae et Felicitatis*, ed. A.A.R. Bastiaensen, in *Atti e Passioni dei martiri*, Milano 1984.

⁵ J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, Torino 1982, pp. 60-62.

lissimo e edificante, ma non è una «scrittura canonica», e pertanto non può essere letta e insegnata durante le assemblee liturgiche⁶. La questione tocca da vicino le donne, che sono escluse dal *munus docendi* istituzionalizzato: la parola femminile è legata al carisma, alla rivelazione diretta. Solo in queste condizioni, di una elezione speciale dello Spirito, sarà loro consentito di esercitare un magistero. La Chiesa non negherà mai questa possibilità anche nei momenti di massima chiusura gerarchica: lo Spirito soffia dove vuole e Cristo può passare anche attraverso le porte che non sono comuni. Ma in generale nei confronti degli spirituali saranno usate molte cautele e vi sarà sempre una tensione, quando non un vero e proprio conflitto di poteri, tra carisma e istituzione, tra Chiesa sacerdotale e Chiesa carismatica.

La nobile Perpetua, così come la sua schiava Felicità, era una donna sposata e una madre. Di fronte al martirio si annullano le differenze sessuali e sociali, ma anche di stato: il matrimonio non rappresenta un impedimento alla pienezza della santità. Nel corso del III e del IV secolo, nella letteratura martiriale si registra però uno spostamento significativo, esito del forte impatto della propaganda dei Padri in favore della continenza. Se Perpetua viene condannata a morte perché rifiuta di fare il sacrificio all'imperatore, nelle Passioni successive le nuove eroine sono fanciulle che alla professione della fede affiancano la difesa a oltranza della purezza dei loro corpi, pronte per questo a offrire la loro stessa vita. Il martirologio offre un lungo coro di vergini: Agnese, Cecilia, Agata, Barbara, Caterina⁷.

Con il martirio la verginità detiene il primato della perfezione nella coscienza cristiana di sempre. Questo non esclude una riflessione sulla vita matrimoniale e sulle potenzialità di una unione vissuta alla luce dei valori evangelici, ma né le nozze, né la maternità biologica rappresentano una corsia preferenziale verso la santità. Nella tradizione antica e medievale, la soluzione che si raccomanda è quella di una separazione a scopo peniten-

⁶ AUGUSTINUS, *De natura et origine animae*, I, eds. C.F. Urba, J. Zycha, Wien 1913 (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum, 60), p. 312: «Nec Scriptura ista canonica est».

⁷ Sui modelli di santità femminile nella tarda Antichità in generale, cfr. E. GIANNARELLI, *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo*, Roma 1980 (Studi storici, 27); F.E. CONSOLINO, *Modelli di comportamento e modi di santificazione per l'aristocrazia femminile d'Occidente*, in *Società romana e Impero tardo antico*, I, Roma-Bari 1986, pp. 273-306; EAD., *Ascetismo e monachesimo femminile (IV-VIII secolo)*, in *Donne e fede*, a cura di L. Scaraffia, G. Zarri, Roma-Bari 1994, pp. 3-41; EAD., *La santità femminile fra IV e V secolo: norma, esempi e comportamenti*, in *Modelli di santità e modelli di comportamento: contrasti, intersezioni, complementarità*, a cura di G. Barone, M. Caffiero, F. Scorza Barcellona, Torino 1994 (Sacro/Santo, 10), pp. 19-42.

ziale dei coniugi, che normalmente prelude all'ingresso in un monastero. La letteratura agiografica annovera una lunga teoria di queste coppie eccezionali, che scelgono il sentiero di una casta unione. Si tratta di un modello di santificazione del matrimonio proposto attraverso il suo stesso superamento. Secondo moralisti e agiografi l'astinenza non costituisce un ostacolo all'amore coniugale, anzi, quando un rapporto non è immiserito od offuscato dalla nube delle passioni, ma poggia su una totale comunanza di valori e ideali, è più facile raggiungere la pienezza dell'intesa e instaurare una relazione affettiva compiuta e serena⁸.

I nuovi ideali di perfezione femminile plasmatis in età patristica sono indirizzati a promuovere la diffusione di esperienze di ascetismo domestico. Si tratta in prevalenza di donne cui, con il rito della *velatio*, vengono riconosciuti uno statuto e una dignità speciale all'interno della comunità, ma che continuano a vivere *in domibus propriis*, proprio come Marcellina, la sorella di Ambrogio, che, prima a Roma, poi nella Milano del IV secolo, è modello ideale di questo stile di vita. Effimero e sfuggente, anche perché difficilmente documentabile, quello delle "monache di casa" è un fenomeno importante, che attraversa tutta la storia della Chiesa, largamente praticato da quelle donne che, desiderose di consacrarsi a Dio, non hanno la possibilità di entrare in monastero.

L'approdo delle *religiosae mulieres* verso forme di monachesimo istituzionalizzato è in verità piuttosto lento e contrastato. Ne è una spia un classico *topos* agiografico, quello della *femme déguisée en moine*, studiato da Evelyne Patlagean. Tema fortunatissimo della letteratura bizantina sino al-

⁸ Cfr. R. GRÉGOIRE, *Il matrimonio mistico*, in *Il matrimonio nella società altomedievale*, Spoleto 1977 (Atti delle Settimane di studio, 24), pp. 701-794; ma si vedano anche M. GLASSER, *Marriage in Medieval Hagiography*, «Studies in Medieval and Renaissance History», 4 (1981), pp. 3-34; A. BENVENUTI, *La santità nel matrimonio: momenti e motivi di una contraddizione*, in *Storia del matrimonio*, a cura di M. De Giorgio, Ch. Klapisch Zuber, Roma-Bari 1996, pp. 63-90. Di riferimento anche G. DUBY, *Medioevo maschio. Amore e matrimonio*, Roma-Bari 1988; ID., *Il cavaliere, la donna, il prete. Il matrimonio nella Francia feudale*, Milano 1992; J. LECLERCQ, *I monaci e il matrimonio. Un'indagine sul XII secolo*, Torino 1984. Sul rapporto tra maternità e santità si veda anche C.W. ATKINSON, *The Oldest Vocation e Sanctity and Motherhood. Essays on Holy Mothers in the Middle Ages*, ed. by A.B. Mulder-Bakker, New York-London 1995; A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Eros e santità. La sessualità nell'agiografia latina medievale (secoli XII-XV)*, in *La sessualità nel basso medioevo*, Spoleto 2021 (Atti del Centro italiano di studi sul basso medioevo - Accademia Tudertina, n.s. 34), pp. 237-310; *Coniugi in religione*, a cura di M.C. Rossi, E. Ferrarini, con la collaborazione di R. Alloro, numero monografico di «Quaderni di storia religiosa medievale», 23, 1-2 (2020), pp. 402.

l'XI secolo, l'immagine della eremita o della monaca travestita in abiti maschili riflette concezioni antropologiche che valorizzano l'ideale cristocentrico di una perfezione raggiungibile solo attraverso la *virilitas*, l'*andreia*. Ma non si trattava solo di questo: la necessità di travestirsi per coloro che aspirano a condurre vita ascetica mostra chiaramente come gli accessi al monachesimo siano limitati⁹.

Questa situazione contraddistingue anche il mondo occidentale per tutti i secoli altomedievali: le fondazioni femminili sono meno numerose e di dimensioni più ridotte di quelle maschili. Dotate di scarsi mezzi, sono più fragili ed esposte, e solo le comunità che possono contare sul sostegno di famiglie potenti hanno qualche possibilità di sopravvivenza e la forza di sviluppare alcune attività culturali. Questa debolezza degli enti femminili viene collegata a diversi fattori, dove un peso non trascurabile ha l'insicurezza politica e militare dell'epoca. Vi sono molte difficoltà nel garantire l'incolumità e persino la sussistenza materiale delle monache. Né è da escludere l'abbassamento pauroso della curva demografica: in un Occidente ormai spopolato, le donne, portatrici di vita, sono una risorsa troppo necessaria e preziosa perché si permetta loro una vita continente¹⁰.

Non mancano alcune fondazioni di proporzioni ragguardevoli, in grado di rivaleggiare con quelle maschili, ma sono poche, fondazioni regie o nobili tutte concentrate nell'Europa del nord. Nella vicenda plurisecolare del monachesimo femminile si possono indicare essenzialmente due nodi problematici, strettamente correlati, e per i quali non sono mai state individuate efficaci soluzioni strutturali. Il primo tema è quello della *cura monialium*, cioè del reperimento del clero maschile che deve occuparsi della direzione spirituale e delle esigenze sacramentali delle monache, oltre a provvedere all'amministrazione dei loro beni. Incremento demografico ed espansione economica tra il XII e il XIII secolo creano le condizioni per uno slancio

⁹ Cfr. E. PATLAGEAN, *L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance*, «Studi medievali», III, 17 (1976), pp. 597-623; ristampato in *Structure sociale, famille, chrétienté à Byzance (IVe-XIe siècles)*, London 1981; J. ANSON, *The Female Transvestite in Early Monasticism: the Origin and Development of a Motif*, «Viator», 5 (1974), pp. 1-32; K. VOGT, «Divenire maschio». *Aspetti di un'antropologia cristiana primitiva*, «Concilium», 21 (1985), pp. 102-117; C. MAZZUCCO, «E fui fatta maschio». *La donna nel cristianesimo primitivo (secoli I-III)*, Firenze 1989.

¹⁰ G. BARONE, *Società e religiosità femminile (750-1450)*, in *Donne e fede*, pp. 61-113; M. PARISSE, *La tradition du monachisme féminin au haut Moyen Age*, in *Robert d'Arbrissel et la vie religieuse dans l'ouest de la France* (Fontevraud, 13-16 décembre 2001), éd. J. Dalarun, Turnhout 2004 (Disciplina Monastica, 1), pp. 107-120.

straordinario di nuove fondazioni e istituti femminili. Ma appunto questa crescita impetuosa pone notevoli problemi ai rami maschili degli Ordini, che cercano di sottrarsi in ogni modo a questo compito, e tentano di porvi un freno. I primi a vietare nuove incorporazioni sono i Premostratensi nel 1198, seguiti venti anni dopo dai Cisterciensi, e dai frati Predicatori¹¹.

Il secondo problema riguarda il sostentamento delle comunità femminili. La necessità di mantenere un equilibrio tra il numero delle religiose e la quantità dei beni sufficienti a sfamarle impone una selettività nel reclutamento, e questo conferisce all'esperienza monastica femminile una peculiare fisionomia nobiliare. Sono ben note le battaglie combattute da Chiara di Assisi per ottenere dal papa il *privilegium paupertatis*, in modo da sopprimere "la pratica simoniaca della dote"¹². Proposta altissima, quella di Chiara, ma che lascia comunque aperto il grave problema del sostentamento di comunità che non possono rendersi autonome con il lavoro manuale o la riscossione delle elemosine in una fase di introduzione di una disciplina claustrale a maglie sempre più strette. Nonostante il coraggioso tentativo compiuto dalla badessa di San Damiano di spezzare il sistema feudale, anche nel "neo-monachesimo" mendicante si riproporrà presto la clausola del *numerus completus*, dispositivo necessario al corretto funzionamento dell'intero ingranaggio. La difesa della povertà è il motivo che induce la santa di Assisi a scrivere la "sua" regola, prima donna della storia a scrivere una regola per le donne. Ma il problema è reale: in una fase di crescente domanda di accesso alla vita religiosa, come garantire la sussistenza di fondazioni che non hanno alle spalle famiglie e protettori potenti?

Uno degli argomenti che vengono utilizzati dai rami maschili degli Ordini per sottrarsi al pesante fardello della *cura monialium* è quello dei rischi derivanti da una soverchia prossimità con le donne. Vi è al riguardo una casistica immensa, e se le tirate antifemministe di Bernardo di Clairvaux

¹¹ Cfr. M. DE FONTETTE, *Les religieuses à l'âge classique du droit canon. Recherches sur les structures juridiques des branches féminines des Ordres*, Paris 1967.

¹² L'eccezionale lavoro di scavo della tradizione legislativa precedente compiuto da Chiara nel redigere la Regola è stato messo in risalto dalla sinossi cromatica curata dalla FEDERAZIONE S. CHIARA DI ASSISI DELLE CLARISSE D'UMBRIA-SARDEGNA, *Chiara di Assisi e le sue fonti legislative. Sinossi cromatica*, Padova 2003 (Secundum perfectionem sancti Evangelii. La forma di vita delle Sorelle povere, 1), pp. 22-114. Per una esegesi storico-spirituale, si veda anche *Il Vangelo come forma di vita. In ascolto di Chiara e della sua Regola*, Padova 2007 (Secundum perfectionem sancti Evangelii. La forma di vita delle Sorelle povere, 3). Per un commento alla Regola si rinvia anche a M. GUIDA, *Il Vangelo come forma di vita: considerazioni sulla Regola di Chiara di Assisi*, «Studi francescani», 107 (2010), pp. 231-256.

sono memorabili, nemmeno un “innovatore” come Francesco di Assisi resta immune da queste preoccupazioni, puntualmente riflesse nella sua regola. Georges Duby ha ricostruito un ricco dossier sui “peccati delle donne”, analizzando i trattati di dotti uomini di Chiesa che, nel XII secolo, scrivono sull’argomento con la retorica sontuosa e terribile che caratterizza quest’epoca, in cui sembra che il ponte tra Eva e Maria si sia ormai rotto¹³. Così, proprio nel tempo in cui l’immagine della sempre-vergine Maria, Madre di Dio e Regina del cielo, invade l’arte, la letteratura, la devozione dell’Occidente, la considerazione della donna sembra toccare uno dei suoi punti più bassi. Il decollo del culto mariano non compensa l’esplosione di una misoginia sconosciuta alle epoche precedenti. La donna è ingannatrice e avvelenatrice come il serpente, peggiore di una lupa e di un drago. Incostante e volubile, ama il lusso, ma si abbellisce solo per nascondere la sua falsità. La donna è un serpente, è peste e furore, bugiarda e avvelenatrice... E tuttavia anche nel caso di questi testi, che sembrano infarciti di luoghi comuni e abbastanza ripetitivi, è opportuno uno sforzo di storicizzazione. Queste scritture s’inseriscono in una “trattatistica di lotta”, dove la posta in gioco è la riforma della Chiesa, e quindi la piena affermazione del principio del celibato del clero. Mentre l’eucaristia trova una nuova centralità nel culto cristiano, si richiede che il sacerdote celebri il sacrificio con mani pure e incontaminate¹⁴.

L’ecclesiologia gregoriana enfatizza la figura sacerdotale, ma finisce per determinare una marginalizzazione crescente dei laici nella vita della Chiesa, mentre la crescita del diritto canonico penalizza soprattutto le donne. Intorno al 1140, con Graziano, la lista dei divieti viene formalizzata anche sul piano giuridico: esse non possono toccare i paramenti d’altare e i vasi sacri, spargere l’incenso, prendere la parola in pubblico, portare l’ostia consacrata ai malati, amministrare il battesimo¹⁵. I fondamenti ideologici della esclusione chiamano in causa eredità arcaiche, come la nozione di purità rituale, strettamente connessa alla legge del sacrificio, ma rispondono anche a preoccupazioni di tipo nuovo, alle istanze di una volontà classificatrice che

¹³ G. DUBY, *I peccati delle donne nel Medioevo*, Roma-Bari 1999; J. DALARUN, *La donna vista dai chierici*, in *Storia delle donne. Il Medioevo*, a cura di Chr. Klapisch Zuber, Roma-Bari 1990, pp. 24-55. Sull’atteggiamento di Bernardo in particolare, cfr. J. LECLERCQ, *La femme et les femmes dans l’oeuvre de saint Bernard*, Paris 1983 (trad. it., *La Donna e le donne in san Bernardo*, Milano 1985).

¹⁴ M. RUBIN, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge 1991.

¹⁵ *Decretum magistri Gratiani*, ed. A. Friedberg, Graz 1959: dist. 23, c. 25, 29; de cons., dist. 9, c. 29; de cons., dist. 4, c. 20.

mira a una redistribuzione in senso gerarchico dell'ordinamento sociale ed ecclesiale. In funzione delle nuove tassonomie vengono così riplasmati gli assetti liturgici e rituali, si ridisegnano gli spazi cultuali¹⁶. Nuove limitazioni interessano anche la sfera della vita consacrata, dove le badesse vedono drasticamente ridimensionate tutte quelle prerogative normalmente esercitate nel periodo altomedioevale. Se la potente superiora di Las Huelgas agli inizi del Duecento pretende ancora di benedire le monache, riceverle alla professione, ascoltare l'ammissione delle loro colpe, assolverle dalle censure, amministrare i sacramenti, predicare il vangelo, alcuni canonisti, come Ivo di Chartres nella *Panormia*, denunciano l'inammissibilità di certe pratiche: questi usi sono folli e contrari alla autorità ecclesiastica. Anche sul piano carismatico il quadro si presenta deludente: nei secoli centrali del medioevo la santità si clericalizza e la forte gerarchizzazione della istituzione ecclesiastica non promuove modelli di perfezione femminile. Il gineceo celeste resta semivuoto, mentre gli eroi dell'epoca sono gli abati, gli eremiti e i vescovi impegnati nella riforma della Chiesa¹⁷.

Ma, a ben guardare, la situazione si pone in termini molto più complessi. In realtà sono tante le donne comuni che nell'anonimato si pongono al servizio della riforma, partecipando fattivamente alla lotta contro il clero indegno, coinvolte anch'esse in quello "sciopero liturgico", come viene definito, con cui i fedeli rifiutavano di assumere i sacramenti dalle mani di sacerdoti "impuri". Esauritosi l'impegno diretto per la riforma, non venne meno la partecipazione delle donne ai movimenti popolari, che proliferarono nell'Occidente cristiano nel quadro di quel "réveil évangélique", in cui padre Chenu coglie uno dei tratti caratterizzanti la nuova sensibilità e la ricerca intellettuale e spirituale del XII secolo¹⁸. Se nell'alto medioevo l'unico ruolo religioso specializzato è stato quello delle monache, in età post-gregoriana nuove forme di vita religiosa si affiancano al fervido sviluppo del "neo-monachesimo" riformato. Molto ben studiata è stata l'adesione femminile ai filoni eterodossi (catari e valdesi). Questi gruppi eserci-

¹⁶ Per la evoluzione della disciplina canonica in materia e la progressiva moltiplicazione dei divieti, cfr. M. LAUWERS, *Les femmes et l'eucharistie dans l'Occident médiéval: interdits, transgressions, dévotions*, in *Pratiques de l'eucharistie dans les Eglises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Age)*, Actes du séminaire tenu à Paris, Institut catholique (1997-2004), eds. N. Bériou, B. Caseau, D. Rigaux, Paris 2009, pp. 445-480.

¹⁷ J. TIBBETTS-SCHULENBURG, *Sexism and the Celestial Gynaeceum from 500 to 1200*, «Journal of Medieval History», 4 (1978), pp. 117-133.

¹⁸ Cfr. M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, Paris 1976 (Études de philosophie médiévale, 45), pp. 252-257.

tano una forte attrazione sulle donne perché aprono loro degli spazi inediti di partecipazione alla vita delle comunità¹⁹. Ma non meno rilevante è l'emergere, anche in seno alla Chiesa cattolica, di un ampio ventaglio di nuove soluzioni di vita penitenziale.

Il mondo delle donne religiose *sine regula*, impropriamente definite anche "semireligiose"²⁰, appare contrassegnato da una singolare creatività ed effervescenza, all'insegna dello spontaneismo e dello sperimentalismo. Reti associative estemporanee, gruppi più o meno grandi che si aggregano e disgregano, a volte scompaiono, oppure preludono a sbocchi imprevisi: un universo fluido e polinodale, la cui stessa mappatura pone allo storico problemi assai ardui. In maniera molto schematica, le nuove esperienze penitenziali sono riconducibili, da un lato, a una profonda esigenza di solitudine, che si traduce nel fenomeno della reclusione volontaria, il cosiddetto eremitismo urbano (cellane, reclus, incarcerate, *anchoresses*), dall'altro a una vocazione alla vita attiva, attuata in un contesto comunitario (beghine, pinzochere, bizzoche, *papelardes*, *beatas*). Si tratta di un fenomeno largamente europeo, anche se si possono indicare due focolai principali che sono, in Europa settentrionale, le Fiandre e la Renania, mentre nell'area mediterranea la massima concentrazione si ha nell'Italia centrale²¹.

¹⁹ R. MANSELLI, *Il secolo XII: religione popolare ed eresia*, Roma 1983. La forte presenza femminile nell'ambito dei movimenti ereticali è stata studiata da G. KOCH, *La donna nel catarismo e nel valdismo medioevali*, in *Medioevo ereticale*, a cura di O. Capitani, Bologna 1977, pp. 245-275.

²⁰ Per una definizione del fenomeno, cfr. K. ELM, "Vita regularis sine Regula". Significato, collocazione giuridica e autocoscienza dello stato semireligioso nel Medioevo, in "Regulae", "Consuetudines", "Statuta", pp. 407-421, traduzione a cura di G. Cariboni di "Vita regularis sine regula". Bedeutungen, Rechtsstellung und Selbstverständnis des mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Semireligiosentums, in *Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter*, hrsg. F. Šmahel, München 1998 (Schriften des Historischen Kollegs, 39), pp. 239-273.

²¹ La bibliografia è ormai vastissima. Sempre utile è il classico H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert and über die geschichtlichen Grundlagen der Deutschen Mystik*, Berlin 1935 (trad. it., *Movimenti religiosi nel Medioevo*, Bologna 1974); ma sul fenomeno penitenziale restano fondamentali le ricerche di G.G. MEERSSEMAN, *Dossier de l'Ordre de la Pénitence au XIII^e siècle*, Fribourg 1961; ID., *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, Roma 1977, che hanno inaugurato una nuova, intensa stagione di studi. Si vedano anche G. CASAGRANDE, *Religiosità penitenziale e città al tempo dei Comuni*, Roma 1995 (Bibliotheca seraphico-capuccina, 48); M. SENSI, «Mulieres in Ecclesia». *Storie di monache e bizzoche*, 2 voll., Spoletto 2010.

Nelle Fiandre le beghine danno vita a delle vere e proprie *cities of ladies*²². In questi microcosmi organizzati le donne si impegnano a una pratica religiosa intensa, ma senza emettere voti formali, con una promessa che ha un valore personale. Conducono una vita austera povera e casta, ma in condizioni di grande autonomia, perché si mantengono con il proprio lavoro e attendono alle pratiche devote e di preghiera senza regole formali, né vincoli gerarchici.

L'eccezionale sviluppo del movimento religioso è stato spiegato in relazione alla difficoltà delle strutture monastiche tradizionali di assorbire la forte domanda femminile di partecipazione alla vita religiosa. Sarebbe tuttavia riduttivo leggere il fenomeno penitenziale esclusivamente nei termini di donne eccedentarie, *religiosae mulieres* sospinte ai margini dalla recettività limitata degli enti monastici a numero chiuso. In realtà, è proprio in questi ambienti che, a partire dal Duecento, si verificano processi culturali di grande rilevanza, e mutamenti di carattere epocale nel vissuto religioso del popolo cristiano. La centralità assegnata al tema dell'incarnazione e all'umanità di Cristo, il culto eucaristico e quello mariano interessano da vicino il mondo femminile per la nuova attenzione riservata al problema del corpo, ma anche alla sfera delle emozioni e della affettività. Ora, è proprio in questo "terzo mondo", o terzo stato, che si plasmano pratiche e devozioni destinate a durare nel tempo nella pietà cattolica, mentre la mappa delle celle e dei beghinaggi coincide con le correnti stesse della mistica. Nella zona neutra, lì dove si arrestano le responsabilità pastorali e sociali, si libera un nuovo linguaggio per "dire Dio", quello dell'estasi, del sogno, della visione. Soltanto immagini e parole, nessuna contestazione o polemica nei confronti dell'ordine costituito, semplicemente, esperienza d'altro²³.

Una eco di questi discorsi ci è rimasta nei meravigliosi testi e poemi delle Fiandre e del Brabante (Beatrice di Nazareth, Hadewijch di Anversa), della Renania (Gertrude la Grande, Matilde di Hackeborn, Matilde di Mag-

²² W. SIMONS, *Cities of Ladies: Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200-1265*, Philadelphia 2001, e più recentemente, ID., *Beginnings: Naming Beguines in the Southern Low Countries, 1200-50*, in *Labels and Libels: Naming Beguines in Northern Medieval Europe*, ed. by L. Böhlinger, J. Kolpacoff Deane, H. van Engen, Turnhout 2014, pp. 9-52; *The Texture of Society. Medieval Women in the Southern Low Countries*, ed. by E. Kittel, M. A. Suydam, New York 2004.

²³ Per uno sguardo d'insieme si rinvia a *Scrittrici mistiche italiane*, a cura di C. Leonardi, G. Pozzi, Genova 1988 e a *Scrittrici mistiche europee (secoli XII-XV)*, a cura di A. Bartolomei Romagnoli, A. Degl'Innocenti, F. Santi, II, Firenze 2015 e 2018 (La mistica cristiana tra Oriente e Occidente, 24*), con antologie di testi, note editoriali e riferimenti bibliografici aggiornati.

deburgo), ma anche dell'Umbria e della Toscana (Margherita da Cortona, Chiara da Montefalco, la grandissima Angela da Foligno). Anche la Francia entra nel circuito un pochino più tardi, ma vi fa il suo ingresso alla grande, non solo per la qualità eccezionale del libro di Margherita Porete, ma anche per i contorni tragici della vicenda della *magistra*, che con il suo rogo spettacolare (1310) anticipa di un secolo quello di Giovanna d'Arco. Sono molto diverse – un'intellettuale raffinatissima la Porete e una guerriera contadina, completamente analfabeta, la Lorenese – ma si potrebbero assumere come esempi perfetti di capro espiatorio, sacrificate entrambe sull'altare di un potere politico fragile e in cerca di legittimazione.

Ancora nel Trecento dalle brume nordiche scendono fino a Roma Brigida di Svezia e Dorotea di Montau, la prima per restarvi sino alla fine dei suoi giorni, mentre la seconda dopo il pellegrinaggio iniziatico farà ritorno sulle sponde del Baltico dove diverrà la musa dei Cavalieri Teutonici. In questo panorama l'Inghilterra resta defilata, sino a che nel Quattrocento non dona due grandi libri, l'autobiografia di Margery Kempe, e le rivelazioni di Giuliana di Norwich. Quanto la birraia Margery, viaggiatrice infaticabile, è garrula e prodiga di notizie, tanto la reclusa Giuliana si sottrae, stendendo sui fatti della sua vita – meri accidenti – un velo di aristocratica reticenza. La Spagna delle *beatas* tace, nonostante le ricerche recenti stiano facendo riemergere, ormai sul declino del Medioevo, alcune interessanti figure che preparano il terreno alla *doctora mistica* per eccellenza, la grande Teresa, che però appartiene ormai a un'altra epoca.

Ma come si spiega questa esplosione di santità femminile, tanto che per gli ultimi secoli del medioevo si è potuto parlare di una "religione delle madri"? Negli ultimi anni una ricca storiografia si è interrogata su una apparente contraddizione, sulle ragioni, cioè, di questo privilegio accordato alla donna in una fase storica segnata da una crescente marginalizzazione e riduzione degli spazi di accesso al sacro, in cui meglio si precisano, sul piano dottrinale e canonico, i fondamenti ideologici della esclusione. Per comprendere le ragioni profonde di questo inedito protagonismo femminile, bisogna fare riferimento a una trasformazione della stessa immagine di Dio nei secoli centrali del medioevo. Se nella Chiesa antica il tema teologico centrale era stato quello della divinità di Cristo, a partire dal XII secolo diviene quello della sua umanità, della incarnazione: *cur Deus homo?*, si chiede Anselmo nel suo più importante trattato.

Problema cruciale nella storia stessa della civiltà occidentale, perché sappiamo come la metafisica platonica abbia attraversato la stessa tradizione cristiana, finanche a lacerarla al suo interno, da certe derive monastiche

sino ai più drastici esiti ereticali. Il monachesimo è sul piano storico il grande evento conseguente all'origenismo: la contemplazione, l'unione, avviene per il monaco attraverso la negazione del corpo, della carne, e presuppone il trascendimento della storia, la separazione dal mondo. Perdersi a se stessi, ma anche alle creature: è il prezzo che i monaci pagano alla divinizzazione, all'ascesa verso l'Essere unico e incorporeo: il *lumen incircoscriptum*. Questa è la via maestra della spiritualità medioevale fino al XII secolo: mistica *henologica*, gnostica, caratterizzata, come nell'antichità, dal ritorno al Principio Unico, dove l'esperienza accorda la priorità al silenzio, all'esodo dal corpo e dalla storia: questione di visione e contemplazione. Una frattura uomo-Dio che nel XII secolo la scuola cisterciense cerca di ricomporre anche nel tentativo di dare una risposta alla crisi del monachesimo e delle strutture ecclesiastiche: mistica trinitaria e dell'eros, che con Bernardo di Chiaravalle e Guillaume de st. Thierry tenta di colmare la differenza nella gioia della "comunione spirituale". Un transito che prepara la novità della spiritualità bassomedioevale, che assume questa eredità, ma la supera, mettendo al centro il tema dell'Incarnazione del Verbo, della umanità del Figlio, della sua discesa e *kenosi* nell'umano.

È questa la grande scoperta di Francesco nell'incontro con il lebbroso, ed è questo il momento che segna la sua conversione. Si tratta di una vera e propria rivoluzione spirituale, che si colloca, come tante volte ha scritto Claudio Leonardi, al livello dell'immagine stessa di Dio e del suo rapporto con l'uomo. Nel volto sfigurato del lebbroso Francesco riconosce infatti il volto stesso di Dio, un Dio dell'amore, ma anche del dolore. Nella creatura consegnata all'ultimo stadio di abiezione e derelizione, nella sua carne piagata e abbandonata, Francesco legge l'agonia del Cristo "passionato", che ha condiviso la sofferenza comune di tutti gli uomini. E forse per la prima volta nella tradizione cristiana anche la morte viene pensata e vissuta "dalla parte di Dio", tema rimasto incomprensibile per la spiritualità ortodossa. È la mortalità del divino ad abolire la differenza, e per questo Dio stesso «non si contempla più come altro da sé, ma come il più vero sé; un Dio che resta Dio, ma di cui si scopre più profondamente l'umanità»²⁴. Nella divinità umiliata del Figlio si manifesta tuttavia anche l'onnipotenza del Padre e l'uomo grazie alla presenza dello Spirito può entrare nella vita trinitaria: se Dio ha assunto il volto dell'uomo, l'uomo assume il volto di Dio ed è la

²⁴ C. LEONARDI, *Antonio vescovo francescano*, in *Medioevo latino. La cultura dell'Europa cristiana*, Firenze 2004, pp. 589-617, a p. 597.

croce a rendere l'uomo e Dio una cosa sola. Sarà questo, il senso profondo del messaggio di Caterina nel suo *Dialogo* insieme alla consapevolezza che l'uomo divinizzato è corredentore del mondo. È a questo livello che l'esperienza del monachesimo si chiude e si apre quel sentiero mistico che, mescolando trascendenza e immanenza, supera la distanza tra il cielo e la terra e la croce ricompone simbolicamente l'unità spezzata. L'uomo altomedioevale era vissuto nella nostalgia del paradiso, la spiritualità occidentale tra il Duecento e il Trecento ormai cerca Dio dentro la condizione umana.

Per spiegare il privilegio accordato alla donna sono stati quindi richiamati anche alcuni sviluppi della cristologia, da Ildegarda di Bingen, a Roberto Grossatesta, a Enrico da Susa, dove il tema della compenetrazione del corpo di Cristo con quello di sua madre rinvia all'idea di una consustanzialità fisica di Gesù con la carne femminile: «L'uomo veramente significa la divinità del Figlio di Dio, e la donna la sua umanità», scrive Ildegarda di Bingen. E continua: «La divinità è forte, ma la carne del Figlio di Dio è debole, e per suo tramite il mondo è restituito alla sua prima vita. Perché, in verità, quella carne immacolata e inviolata, come una sposa, procede da un vergine grembo»²⁵. Se Dio Padre è il segno della potenza e della forza del divino, nell'incarnazione si fa presente e visibile il mistero della sua misericordia, che trova il suo compimento e la suprema manifestazione nella croce. Mistero della *kénosi* e dell'abbassamento di Dio nell'umano: in questo caso gli stessi stereotipi culturali della *debilitas* e *fragilitas sexus* possono fungere da leva potente, chiave di accesso al sentiero privilegiato di una cristomimesi al femminile. Le mistiche medioevali, infatti, leggeranno nella debolezza del Figlio, nella vulnerabilità e nella sofferenza della sua carne il modo stesso della presenza di Dio nella storia, del suo essere nel mondo, e di conseguenza sentiranno di poterlo più perfettamente imitare, proprio in quanto donne.

Tutte queste istanze sono sicuramente presenti. Ma, a ben vedere, le condizioni di possibilità dell'insorgere di un linguaggio spirituale autonomo sono fornite proprio dalla moderna formula sacramentale. Entra in gioco quella che Michel de Certeau chiama «la nuova punteggiatura del dogma». L'evoluzione medievale di «*corpus mysticum*» evidenzia un momento di questo travaglio. Dopo la metà del XII secolo l'espressione non designa più, come in precedenza, l'Eucarestia, ma la Chiesa. Reciprocamente, «*corpus verum*»

²⁵ HILDEGARDIS *Liber vitae meritorum*, I, IV, 32, in *Analecta sacra*, ed. J. B. Pitra, VIII, Montecassino 1882, p. 158.

non qualifica più la Chiesa, ma l'Eucarestia. Gli aggettivi "mysticus" (nascosto) e "verus" (vero, reale e conoscibile come tale) si invertono. La mutazione è anzitutto un chiasmo del significante e del significato²⁶.

Secondo de Lubac questa inversione è l'effetto di una diversa organizzazione dei termini (i tre corpi), che nella formula antica rispondeva a una distribuzione temporale (diacronica), in quella nuova a una funzionalistica (o sincronica): «Fra i tre termini [...] che si trattava di organizzare tra loro [...], corpo storico, corpo sacramentale e corpo ecclesiale, un tempo la cesura era messa fra il primo e il secondo, mentre in seguito viene posta fra il secondo e il terzo. È questo, in sintesi, il fatto che domina tutta l'evoluzione delle teorie eucaristiche»²⁷. Non più, dunque, solo memoria di un evento unico, distinto, separato nel tempo e localizzabile, l'eucarestia, *corpus verum* di Cristo, è presenza permanente, attiva e operante nella Chiesa, che continua ininterrottamente a produrre i suoi effetti di grazia e di salvezza. Se questo cambiamento teologico serve anche a una politica dell'istituzione – è il fondamento stesso della sua autorità –, esso investe direttamente la problematica della vita spirituale, rovesciandone i presupposti.

Le donne ritagliano la nuova immagine del Dio eucaristico dallo spessore della dottrina e ne fanno il centro della propria esperienza. L'attenzione si sposta da un conoscere (o contemplare) la Verità a un produrla. È questo ciò che intende Caterina da Siena quando parla di «parturire un Figliolo dell'amore», ma anche Angela da Foligno, quando dice di vedere tutto il mondo in attesa, gravido di un Dio che deve venire alla luce. Non è più dunque, per via di contemplazione, l'oltrepassamento da questo mondo finito e diveniente per raggiungere l'Essere eterno e immutabile, ma il percorso opposto, perché quello che la pratica e la scrittura delle donne medioevali testimoniano è il tentativo di lasciare sempre aperta la porta alla possibilità, qui e ora, che l'essere "avvenga". In altri termini, potremmo dire che è un modo di porsi, nei confronti dell'essere, in relazione materna, cioè di produrlo, farlo venire alla luce.

Agli inizi del Trecento, Meister Eckhart tiene una predica alle suore domenicane tedesche. Dice loro che a farci vergini è il distacco totale dai prodotti dell'immaginazione. Anzi, l'assenza di immagini non è necessaria, basta il distacco. Chi è vergine in questo senso può ricevere Gesù. Ma poi aggiunge: «chi è vergine non dà frutto: bisogna che diventi donna», perché donna

²⁶ M. DE CERTEAU, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, Bologna 1987, p. 128.

²⁷ H. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, Paris 1949, p. 288.

è il nome più nobile dell'anima. Nell'anima, che è donna, Dio diventa fecondo e lei riconoscente genera il divino Gesù: «Una Vergine che è una donna, libera e sciolta dal suo volere personale, è sempre vicina a Dio e a se stessa. Essa porta molti e preziosi frutti, anzi nulla di meno che Dio stesso»²⁸.

In questo richiamo a una effettività, si chiarisce anche il diverso rapporto delle donne con la Bibbia. All'astrattezza del linguaggio teologico, le mistiche contrappongono la concretezza dell'essere di Dio nella storia del mondo. Poste ai margini della religione del Libro, esse mettono al centro della propria fede il corpo adorato di Gesù, il Libro vero, che è stato scritto, secondo Caterina, «in sul legno della croce, non con inchiostro, ma con sangue, con capoversi delle dolcissime e sacratissime piaghe di Cristo»²⁹. E quando la parola è insufficiente, allora è meglio che sia il corpo a parlare direttamente una lingua strana e primitiva che non obbedisce all'ordine del discorso, ma si assimila direttamente alla Verità che lascia i suoi messaggi – firme di sangue, stigmati come tatuaggi – in una pelle scritta dai dolori divini. Il suo linguaggio fondamentale, unitario, pre-babelico, garantisce la comprensione reciproca: non c'è idiota che non possa capirlo, dice perentoriamente Caterina. Instaura una socialità: mostra e disvela, e come la mimica, come una sacra rappresentazione, vive dello scambio simbolico. Il corpo dell'estasi è un racconto ed è sempre un corpo pubblico, offerto alla vista, è esplorato e scrutato, partecipato e testimoniato. È un effetto della *imitatio Christi*: il corpo come tramite, mediatore assoluto, svolge un lavoro da copista: dà corpo al Verbo (*Verbum caro factum est*) e fa del corpo il proprio verbo (*Hoc est corpus meum*).

Questo dato teologico spiega la forte qualità somatica della mistica femminile: odori vari, lacrime e sangue, deformazione degli organi corporali, resistenza al fuoco e al freddo, levitazione, stigmati, anelli nuziali. La semantica corporea organizza il nuovo discorso, ma non lo fa nei termini di una ascetica tradizionale. Anche se alcune pratiche vengono riprese e portate a esiti quasi imprevedibili, estremi – privazione del cibo, povertà radicale, culto della verginità – la penitenza selvaggia delle sante donne me-

²⁸ MAESTRO ECKHART, *La nascita eterna. Antologia sistematica dalle opere latine e tedesche*, a cura di G. Faggin, Firenze 1953, p. 155. Per una introduzione alla figura di Eckhart, si veda K. RUH, *Meister Eckhart teologo predicatore mistico*, Brescia 1989; con particolare riferimento al suo rapporto con la nuova teologia e mistica femminile, cfr. *Meister Eckhart and the Beguine Mystics. Hadewijch of Brabant, Mechtild of Magdeburg and Marguerite Porete*, ed. B. McGinn, New York 1997.

²⁹ S. CATERINA DA SIENA, *Le Lettere*, a cura di U. Meattini, Milano 1993: *Lettera* 309, p. 1686.

dioevali, come ben ha visto Caroline Walker Bynum, non ha nessuna coloritura gnostica, non è una fuga dalla fisicità, al contrario una esplorazione dentro di essa, la sua trasfigurazione³⁰. Racconti di viaggio, i testi mistici descrivono un lavoro multiforme, strategie e operazioni differenti, ma identico è il traguardo cui tutti i testi mirano: la mistica, ma reale trasformazione di un corpo naturale in un corpo cristico, analoga a quanto avviene nelle specie eucaristiche.

Le donne sante, anche quelle più politicamente impegnate, non mettono in discussione gli assunti culturali ricevuti, né gli assetti gerarchici del tempo: non rivendicano un ruolo sacerdotale, né cercano una emancipazione sociale. Ma proprio perché sganciate da infeudamenti ecclesiali, libere dai condizionamenti del potere civile ed ecclesiastico, le donne sapranno conservare, anche meglio dei modelli maschili più alti, il segreto della croce, e interpretarlo come servizio di dolore e di amore. E così, quella che verrà letta come una malattia, è, in termini radicali, con un letteralismo disarmante, la volontà di replicare la figura evangelica della riparazione, facendo di se stesse cibo, compiendo, come Caterina da Siena, l'opera di essere per gli altri fino alla morte. Se il Cristo, come ha insegnato Tommaso d'Aquino, è l'uomo "per gli altri", venuto al mondo per la redenzione dell'uomo, Lutgarda e Caterina assumono lo stesso ruolo di Cristo per ottenere la salvezza delle anime. L'immedesimazione, la completa cristificazione portano come conseguenza necessitante l'impegno alla corredenzione. In questo senso le sante donne della fine del medioevo riescono a integrare la pienezza dell'esperienza mistica come vita della persona in Dio con il tema della pienezza di Dio nella storia.

Nel corso del Trecento, in una fase di grave destrutturazione delle istituzioni ecclesiastiche, si assiste anche a una ricomparsa della profezia femminile, posta al servizio del papato e della Chiesa, nel disperato tentativo di scongiurare il declino della *christianitas*. Se le figure più note sono quelle di Brigida di Svezia e di Caterina da Siena, non è da trascurare un piccolo nugolo di carismatiche che, nel deserto spirituale di Avignone e dello scisma ecclesiastico, levano la loro voce per chiedere riforma e unità³¹. È una sta-

³⁰ C. WALKER BYNUM, *Sacro convito, sacro digiuno. Il significato religioso del cibo per le donne del Medioevo*, Milano 2001.

³¹ Cfr. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Mistica, profezia femminile e poteri alla fine del Medioevo*, in *Il «Liber» di Angela da Foligno e la mistica nei secoli XII-XIV in rapporto alle nuove culture*, Atti del XLV convegno storico internazionale (Todi, 12-15 ottobre 2008), Spoleto 2009, pp. 485-515.

gione intensa, ma durerà poco. Al concilio di Costanza, in una fase di complessivo riassetto delle strutture ecclesiastiche, emergono chiari segnali di sospetto nei confronti delle forme di misticismo e profezia femminile: Giovanni Gerson esprime allora tutte le sue riserve nei confronti delle *mulierculae* visionarie che si atteggiavano a consigliere del capo della Chiesa e pretendono di assurgere al ruolo di *magistrae*³².

Se le rivelazioni di santa Brigida subiscono un processo postumo, Giovanna d'Arco, *la bonne Lorraine*, viene mandata sul rogo a Rouen per non essersi piegata e aver mantenuto la fedeltà alle sue voci. Tra i capi di accusa a suo carico ha gran peso la scelta di indossare abiti maschili, così come avevano fatto le ascete antiche agli albori del monachesimo. I giudici comprendono la valenza profonda di questo gesto, con cui la guerriera contadina dichiara l'orgogliosa autocoscienza della eccezionalità della sua missione e di una precisa elezione divina. E vogliono punire anche la trasgressione dell'ordine simbolico e sociale, che Giovanna ha violato. Nonostante le riserve crescenti dei maestri, una profonda falda carismatica resisterà comunque, come mostra il fenomeno delle "sante vive", donne laiche (o semilaiche), che si ispirano al magistero di Caterina da Siena, imitandone l'impegno di vita attiva e di presenza nel mondo e condividendone le istanze di riforma della società e della Chiesa. In questa santità "politica", ricca di una dimensione pubblica, i fondamentali studi di Gabriella Zarri hanno individuato uno dei filoni più innovativi e originali della religiosità italiana nel passaggio tra il medioevo e la prima età moderna, ma indagini recenti stanno mettendo a fuoco il carattere europeo del fenomeno³³. Prima dell'avvento della grande Teresa, anche sul suolo iberico fioriscono esperienze mistiche e profetiche importanti, che trovano la propria legittimazione ideale nel macromodello cateriniano.

A chiudere definitivamente i conti con le sperimentazioni di vita religiosa del periodo tardomedievale arriveranno, nel 1566, i decreti tridentini sulla clausura, che saranno un freno ulteriore a quei ruoli carismatici di mediazione e consiglio spirituale che erano stati parte integrante, quasi una delle ragioni d'essere, dell'esperienza religiosa femminile. I provvedimenti di Pio V emblemizzano un passaggio cruciale della coscienza europea, quello del tra-

³² Si suole ascrivere a Jean Gerson la prima compiuta elaborazione dottrinale sui criteri di un corretto discernimento spirituale, cfr. M. VANNINI, *La discretio spirituum tra Gerson e la devotio moderna*, in *Storia della direzione spirituale*, III. *L'età moderna*, a cura di G. Zarri, Brescia 2008, pp. 57-83.

³³ G. ZARRI, *Le sante vive. Cultura e religiosità femminile nella prima età moderna*, Torino 1990.

mondo della religione delle madri e dell'avvento della religione dei padri, da una sensibilità culturale contraddistinta dall'attenzione al corpo, alla materialità, all'immaginario a un processo di interiorizzazione, razionalizzazione e formalizzazione del vissuto religioso, la cui direzione viene lasciata esclusivamente alle autorità maschili e paterne³⁴. Il cambiamento è stato efficacemente sintetizzato come passaggio «dalla profezia alla disciplina»³⁵.

Quando le antiche voci non parlano più, rimane la mistica a testimoniare, ma nell'ombra dei chiostri, nella privatizzazione dell'estasi, la fedeltà a una purezza originaria. Quella delle monache, come decreta il cardinale Borromeo, deve restare una *religio silentii*, consumata nell'olocausto, in un perenne sacrificio riparatore.

La riorganizzazione della Chiesa tridentina è il culmine di un processo lento avviato dai movimenti riformatori del Quattrocento osservante e del primo Cinquecento e avviene nel segno di un ripristino della disciplina regolare e di una vita comunitaria protetta grazie a una rigorosa applicazione della clausura. L'impegno dei Padri non si rivolge però solo nei confronti delle religiose, ma le loro cure pastorali si indirizzano a tutte le categorie di donne, mentre si sviluppa una riflessione rinnovata sul matrimonio, la famiglia, e i modelli di comportamento che le laiche, mogli e madri, sono tenute ad osservare anche ai fini di un corretto funzionamento della società.

Nella prima età moderna, nel quadro di uno sforzo di ristrutturazione e riordinamento della società nel suo complesso si formulano allora indicazioni molto precise e di valore generale volte a plasmare modelli comportamentali elaborati dalla Chiesa cattolica. Frutto di una profonda riflessione, questi dispositivi di natura giuridica trasmettono anche una precisa visione dei rapporti tra i sessi. Si prescrive pertanto che nel corso delle celebrazioni liturgiche venga resa visibile una rigorosa separazione tra gli uomini e le donne. Altrettanta cura deve essere adoperata nell'evitare le occasioni di una soverchia familiarità con il prete, anche nel corso della prassi penitenziale. Saranno siffatte preoccupazioni a ispirare l'uso del confessionale, che

³⁴ R. CREYTENS, *La riforma dei monasteri femminili dopo i decreti tridentini*, in *Il Concilio di Trento e la Riforma tridentina*, Atti del convegno storico internazionale (Trento, 2-6 settembre 1963), a cura di I. Rogger, Roma 1965, pp. 45-83; F. MEDIOLI, *La clausura delle monache nell'amministrazione della Congregazione romana sopra i Regolari*, in *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto medio evo al secolo XVII a confronto con l'oggi*, a cura di G. Zarri, Negarine (Vr) 1997, pp. 249-282; S. EVANGELISTI, *Nuns: A History of Convent Life, 1450-1700*, Oxford 2007.

³⁵ Sui cambiamenti, anche mentali, oltre che istituzionali, G. ZARRI, *Dalla profezia alla disciplina (1450-1650)*, in *Donne e fede*, pp. 177-225.

garantisce riservatezza e distanza insieme. Ai fini di una sana igiene spirituale si consiglia di non abbandonarsi a manifestazioni eccessive di sentimenti ed emozioni, che non si addicono neppure nel caso di un grave lutto, periodo durante il quale un dovuto riserbo non esonera le vedove dalla frequenza della chiesa e delle funzioni religiose. La regola aurea, insomma, è quella di attenersi a un uso regolato della devozione.

I decreti tridentini non sono una novità in assoluto: la clausura è stata dichiarata legge perpetua e universale della Chiesa da Bonifacio VIII nella celebre costituzione *Periculoso* (1298)³⁶. Ma il dispositivo bonifaciano non era mai stato applicato in tutto il suo rigore, né aveva impedito la fioritura quattrocentesca di monasteri aperti di terziarie. Queste “case sante” si erano diffuse per contagio in tutti i principali centri italiani e rispondevano a una forte domanda di partecipazione alla vita religiosa che non poteva essere assorbita dagli enti tradizionali a numero chiuso. Ma il successo di questi istituti di nuova generazione non può essere spiegato soltanto con motivazioni di ordine sociologico. Essi proponevano anche un nuovo *idealtypus* di donna religiosa e un diverso modello di vita, una *vita mixta*: non più la fuga dal secolo consumata nella solitudine orante e silenziosa della cella, ma un cammino di santificazione anche attraverso le opere di misericordia, la carità e l’assistenza.

Le suore, molto diverse dalle *sanctimoniales* della tradizione, rappresentarono a tutti gli effetti la punta avanzata del movimento religioso femminile del Quattrocento. Ma le terziarie dovettero combattere aspre battaglie per difendere la propria identità e le proprie scelte vocazionali con gli Osservanti che volevano monacarle. Per Giovanni da Capestrano, leader e ideologo dell’Osservanza francescana, alle donne si presentavano due sole alternative: il matrimonio o il chiostro. Le laiche impegnate potevano, sì, fare penitenza, ma restando *in domibus propriis*. Queste lotte rappresentano un po’ il filo rosso nella storia del movimento religioso femminile al declino del medioevo. Ma con il concilio di Trento la vertenza si risolve nel segno della definitiva claustralizzazione, anche perché questa volta vi sarà una rigorosa vigilanza sulla corretta applicazione della normativa. Si tratta di un processo graduale, che richiede ai vescovi uno sforzo considerevole e determina trasformazioni di non poco conto nella edilizia conventuale.

Una nuova fase verrà inaugurata soltanto nell’Ottocento, in un frangente drammatico per gli enti di vita consacrata, che subiscono l’urto del nuovo

³⁶ *Liber sextus Decretalium*, III, tit. XVI, cap. un., ed. A. Friedberg, *Corpus iuris canonici*, II, Leipzig 1922, pp. 1053-1054.

stato liberale, secolarizzato e anticlericale³⁷. Alcune donne coraggiose sanno però cogliere le potenzialità offerte dalle soppressioni, che, indirettamente, possono favorire processi di rinnovamento, saggiando l'autenticità delle vocazioni e liberando le religiose da pastoie di strutture ormai invecchiate, non più in grado di rispondere alle domande e ai bisogni del tempo. Anzi, forse sono proprio gli istituti femminili a "tenere" e a far fronte alla crisi meglio di quelli maschili, tanto che per il XIX secolo si è parlato di una tendenza alla "femminilizzazione del clero", un fenomeno riscontrabile non solo in Italia, ma anche in Francia, Belgio, Germania e Spagna³⁸. Una nuova frontiera si apre invece con l'azione missionaria, che vede coinvolte suore cristiane, sia cattoliche che anglicane, laddove l'azione delle religiose si sviluppa in maniera sostanzialmente autonoma da condizionamenti politici, con spirito di servizio e senza utilizzare metodi coercitivi nei confronti delle popolazioni indigene.

Se l'apostolato delle suore, pur agendo nel tessuto sociale, ha una connotazione religiosa, nell'Ottocento si assiste anche all'emergere di un impegno femminile con una matrice più chiaramente politica. In Italia, agli inizi del '900 la rivista *Azione muliebri* segnala come sia arrivato il momento di un "terzo stato" di donne cattoliche impegnate, e «non vincolate dai legami della famiglia, né dai voti monastici». Nel 1919 Armida Barelli, futura leader dell'Azione cattolica, riunisce ad Assisi un piccolo gruppo di terziarie francescane, lanciando l'idea di una speciale consacrazione a Dio, senza vita comune, ma con un pieno inserimento nel mondo: «anime consacrate a Gesù con i voti religiosi dovranno restare in mezzo al mondo come secolari in apparenza, per poter penetrare senza difficoltà dove la divisa religiosa è bandita, o suscita diffidenza o antipatia; dovranno perciò essere nel mondo senza però essere del mondo». Dalle nuove forme di associazionismo femminile – il sodalizio della Barelli è forse il più importante, ma non il solo – si svilupperà un'azione di "modernizzazione" delle donne italiane, che vengono distolte da una religiosità tradizionale, piuttosto sentimentale e consuetudinaria, per immetterle nel vivo dei problemi della società, della formazione, dell'educazione cristiana. Questa missione trova un simbolo unificante nella devozione al Sacro Cuore, vessillo nella lotta contro l'ateismo dello stato liberale e contro il comunismo.

³⁷ Per un quadro di sintesi, L. SCARAFFIA, «*Il cristianesimo l'ha fatta libera, collocandola nella famiglia accanto all'uomo*». Dal 1850 alla «*Mulieris dignitatem*», in *Donne e fede*, pp. 441-493.

³⁸ CL. LANGLOIS, *Le catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIX^e siècle*, Paris 1985.

Ma se nel primo dopoguerra l'Azione cattolica può svolgere un'attività di tipo essenzialmente formativo, le prospettive di intervento cambieranno profondamente dopo il secondo conflitto mondiale. Nel contesto di una ripresa cattolica che coincide con il pontificato di Pio XII, l'apostolato dei laici viene ridefinito non più nei termini di una semplice "partecipazione" all'apostolato della gerarchia, ma di una "collaborazione". Mentre l'Azione cattolica, la cui penetrazione nella società italiana si è ormai estesa in maniera capillare, si misura direttamente nell'agone politico attraverso i Comitati civici, negli anni '50 del Novecento si assiste a una vera e propria esplosione degli istituti secolari³⁹. Essi affondano le loro radici nelle feconde sperimentazioni di inizio secolo, ma hanno una loro definizione giuridica con la costituzione *Provida Mater Ecclesia* (1947). Realtà piccole, ramificate, sovente con un raggio di penetrazione locale, questi istituti sono il segno della vivacità ed effervescenza del movimento cattolico novecentesco, che riannoda le fila con analoghe esperienze di età medievale. Pur nel persistere di una asimmetria di ruoli, viene finalmente riconosciuta una nuova dignità ai laici e alle donne nel cammino della Chiesa.

³⁹ C. PIOPI, *Nuove esperienze nell'impegno del laicato femminile ai tempi di Pio XII: gli istituti secolari nel contesto storico dell'apostolato laicale*, in *Between Freedom and Submission. The Role of Women in the History of the Church*, eds. F. Forlani, S. Mas, Ł. Zak, Münster 2024, pp. 407-436.



Brescia, monastero femminile di Santa Giulia, chiostro rinascimentale.

Note sullo sviluppo delle congregazioni religiose femminili nel corso del XIX secolo

La storia della Chiesa del XIX secolo ci mette di fronte ad una singolare e massiccia fioritura, mai vista prima, di una nuova forma di vita religiosa, che va a controbilanciare la situazione generale di crisi e difficoltà dei vecchi ordini monastici, finiti nel mirino delle soppressioni napoleoniche e liberali. La maggior parte dei religiosi e religiose di questo secolo appartiene infatti a istituti di tipo nuovo che si configureranno poi come congregazioni religiose. Si deve certamente parlare di una forte ripresa della vita consacrata in Europa, sostenuta e caratterizzata principalmente da queste nuove fondazioni, tra le quali quelle femminili presentano un incremento a dir poco spettacolare.

In Francia, da dove la bufera rivoluzionaria era partita, tra il 1800 ed il 1860 sono fondate circa 400 nuove congregazioni religiose. Per limitarci all'Italia, se nella nostra penisola dal XVI al XVIII secolo erano stati creati 43 nuovi Istituti, sono invece ben 183 i soli femminili sorti nell'Ottocento. In questa stupefacente fioritura, che testimonia la vitalità di un cattolicesimo che sembrava destinato a portare a lungo le conseguenze della terribile stagione rivoluzionaria, le donne fanno la parte del leone: sempre in Italia tra il 1814 ed il 1860 sorgono 115 istituti femminili di carità contro soli 30 maschili. E sarebbe comunque ancora riduttivo limitarsi a queste pur rilevanti considerazioni di natura quantitativa in quanto trascureremmo quelle, ben più ragguardevoli, di natura qualitativa. Centinaia di migliaia di donne che danno consistenza a un nuovo modello di vita religiosa che imprime alla vita consacrata un orientamento inedito perché diretto alla vita attiva.

Tale novità qualitativa nella storia della vita consacrata potrebbe essere espressa in questi termini, che a qualcuno sembreranno forse troppo semplicistici: la figura della suora si sostituisce a quella della monaca. È innegabile, infatti, che intorno al 1860 la vita claustrale non conserva più quella preponderanza mantenuta finora: le nuove fondazioni ottocentesche hanno decisamente spostato l'asse dell'equilibrio a favore della vita attiva. Si superano in questo modo le disposizioni emanate da Pio V nel 1566, all'indomani del concilio di Trento, con la *Circa pastoralis*, in virtù della

quale per secoli la Santa Sede aveva considerato vere e proprie religiose solo le monache di clausura viventi in comune e che avevano emesso la professione di voti solenni. La rigidità di queste disposizioni aveva frenato la nascita di nuovi istituti femminili ai quali poter riconoscere la qualifica di *religiones*.

Certamente nell'antico regime esistevano donne che, da sole o in comune, in castità e povertà si dedicavano ad attività apostoliche, ma proprio perché prive di quelle tre condizioni indispensabili non erano considerate religiose. La *Circa pastoralis* rendeva impossibile conciliare la consacrazione effettiva e riconosciuta dalla Chiesa con l'apostolato. Religiose erano e potevano essere solo le monache. Quindi la vera novità è l'irrompere nella vita religiosa di un ingente numero di congregazioni femminili di vita attiva. È un prorompente e carismatico impulso della base, di fronte al quale vanno registrati innanzitutto gli inutili tentativi dell'istituzione di frenarlo. Le autorità ecclesiastiche cercheranno invece con maggiore successo di regolare e incanalare all'interno di un alveo più razionale la spinta di un carisma sorgente dalla base e all'infuori di ogni piano organico. Ancora una volta, per fortuna, *Spiritus ubi vult spirat*.

Questo incessante e quasi incontrollabile fiorire di istituti femminili manifestava l'esigenza interna alla stessa vita religiosa di allargare l'angusto quadro monastico femminile per dedicarsi in forma nuova ai bisogni sociali di educazione, istruzione e assistenza. È interessante rilevare, infatti, la perdurante ambiguità e incertezza dello statuto giuridico di queste fondazioni. Una precarietà che, da una parte, finì per favorirle di fronte alle leggi eversive di vari stati ottocenteschi, in quanto fornì loro un'efficace motivazione per sottrarsi in molti casi alle loro disposizioni. Ma che, dall'altro, testimonia le perplessità ed i timori delle autorità ecclesiastiche, colte forse di sorpresa dalla vitalità ed impetuosità del fenomeno.

Bisognerà aspettare prima Leone XIII con la *Conditae a Christo* del 1900 e poi il Codice di diritto canonico del 1917 per vedere riconoscere a questi nuovi istituti di vita attiva con vita comune e voti pubblici il carattere di *religiones*. È infatti Leone XIII che supera definitivamente Pio V e dichiara ufficialmente "religiose" le suore. Anche se, nella stessa *Conditae a Christo*, il medesimo papa raccomanda ai vescovi di preferire gli istituti già esistenti e Pio X col Motu proprio *Dei providentis* del 1906 obbliga i vescovi diocesani a ottenere il benestare vaticano per erigere nuovi sodalizi nell'ambito della diocesi. Per dire quanto la proliferazione delle nuove fondazioni inquietasse ancora i vertici ecclesiastici. Preoccupazioni che, ad onore del vero, non erano del tutto infondate e per varie ragioni. C'è

ad esempio il problema del rapporto con il potere politico. È curioso rilevare che questi nuovi istituti religiosi, in generale, vengono favoriti e riconosciuti più facilmente e celermente dall'autorità civile che da quella religiosa. Questo è parzialmente comprensibile se si considera che nell'Ottocento cresce la domanda di scuole, ospedali, ospizi, assistenza a domicilio. C'è bisogno di personale per l'alfabetizzazione di base e la protezione sociale dal momento che i governi o non possono o non vogliono farsene carico.

Le soppressioni napoleoniche del 1810, ad esempio, non si applicano, generalmente, agli istituti di educazione e assistenza. Facendosi portavoce di nuovi orientamenti del tempo gli stati riconosceranno un solo tipo di vita religiosa, quella attiva, alla quale viene attribuita la legittimità un tempo concessa a quella claustrale, proprio perché più utile alla società. Le esigenze della società richiedono religiose *utili* e lo stato con poca spesa sopperisce a compiti per i quali non era ancora preparato. E ugualmente il governo austriaco in Lombardia, pur ripristinando i monasteri di clausura soppressi (e invitandoli ad aprire delle scuole) non rinuncerà mai, almeno fino al concordato del 1855, a intromettersi nella vita dei vecchi e nuovi istituti e controllarli pesantemente fissando le condizioni delle loro attività e della loro sussistenza. Gli stati affermano in sostanza il loro diritto a conoscere e regolare ciò che si svolge in istituti di pubblica utilità. E la Santa Sede doveva comunque tenere presente queste prerogative.

Più spinosi erano invece i problemi di natura intraecclesiale. Il diritto canonico maturerà infatti piuttosto lentamente le categorie giuridiche atte a regolare il fenomeno. Le perplessità della Santa Sede sono piuttosto articolate. Non vengono più approvati, ad esempio, istituti con voti solenni, dato che questi ultimi richiedono la clausura papale, incompatibile con l'attività apostolica. A questi istituti che premono verso Roma per essere riconosciuti come religiosi a tutti gli effetti la Santa Sede risponderà senza fretta, gradualmente, sia per darsi il tempo di saggiare il loro valore, sia per affermare di fronte al potere civile la sua posizione di supremo giudice delle realtà religiose. Alcuni elementi della configurazione di ciò che in futuro strutturerà le congregazioni religiose verranno accolti senza grandi difficoltà (come l'orientamento al servizio sociale). Altri faranno più fatica, come la concessione ad un istituto femminile di una superiora generale. In curia si fronteggiavano coloro che le erano favorevoli, per il vantaggio di avere in corpo coeso, unito e dotato di una certa autonomia per un'azione più efficace sulla società e quelli contrari, preoccupati principalmente di salvaguardare l'autorità del vescovo.

Ecco con quali argomentazioni, ad esempio, un consultore della Sacra Congregazione dei Vescovi e Regolari si oppone all'introduzione della superiora generale per le Ancelle della carità di Brescia:

«1: Perché un governo generale di tutto l'Istituto non potrebbe venire esercitato senza ledere in qualche guisa l'autorità dei rispettivi vescovi, nelle cui diocesi esistessero case e stabilimenti di queste suore (...). 2. Perché, dovendo la superiora generale risiedere in una diocesi, dipenderebbe da quel vescovo, il quale per conseguenza avrebbe un indiretto comando sopra le suore delle case situate in altre diocesi e perciò nascerebbero frequenti dispiaceri tra vescovi (...). 3. Se, per evitare l'anzidetto inconveniente, la superiora generale venisse resa esente dalla giurisdizione del vescovo ove ella risiedesse, ne nascerebbe un altro inconveniente di privarla della tutela di un superiore ecclesiastico. In questa ipotesi, un istituto che potrebbe estendersi molto, sarebbe appoggiato ad una debole donna! 4. Finalmente insorgerebbe una difficoltà sul modo di eleggere la superiora generale e le assistenti per formare il di lei consiglio. Se si volesse a tal oggetto adunare le suore a capitolo, dovrebbero almeno ogni sei anni far lunghi viaggi con grave dispendio e divagazione e con detrimento delle loro scuole. 5. In ultimo, posta l'unità dell'istituto con la superiora generale, non solo in occasione del capitolo, ma ancora tutte le volte che occorresse cambiare le suore da una casa ad un'altra, anche lontana. Ma non sembra né conforme alla prudenza né cosa decente che donne religiose, di cui la ritiratezza dovrebbe essere un distinto carattere, viaggino con tanta frequenza».

L'importanza di questo punto si impone da sé, in quanto la maggior difficoltà all'introduzione della superiora generale sembra essere connessa non solo agli eventuali conflitti di potere col vescovo ma anche alla condizione sociale della donna. Più volte nei documenti in merito della Sacra Congregazione dei Vescovi e Regolari si parla esplicitamente dei rischi legati alla debolezza e volubilità del sesso femminile, del pericolo di una mancanza di maturità della donna per dirigere (*ob naturalem sexus feminei levitatem vanitatemque*). Ecco perché spesso Roma suggerisce di porre un superiore ecclesiastico accanto alla generale, altrimenti «quelle suore rimarrebbero abbandonate a se stesse».

Si fa di nuovo riferimento all'inferiorità della condizione femminile a riguardo della necessità della superiora generale di visitare tutte le case dell'istituto: «Si deve avere anche in mira le gravi spese che incontrerebbe la superiora generale in sì lunghi viaggi per visitare tutte le case. Il decoro del sesso sembra richiedere che le donne viaggino il meno possibile per non esporle agli sguardi profani. Inoltre, si rifletta che essendo le case dell'istituto soggette agli ordinari, la visita del vescovo supplisce almeno in parte a quella

della generale». Vedete come le perplessità in merito all'introduzione di una superiora generale (aspetto che, paradossalmente, diventerà uno degli elementi "vincenti" per il successo delle congregazioni religiose) siano ancora legate in curia a un vecchio modo di concepire la religiosa, che deve muoversi il meno possibile, quando non venire messa sotto tutela maschile.

Nonostante tutte queste resistenze, però, le novità strutturali delle congregazioni religiose (la centralizzazione e la superiora generale, due aspetti strettamente collegati), si imporranno. Lentamente ma sicuramente si riuscirà a fornire le congregazioni di una fisionomia giuridica in grado di garantire sia autonomia che collaborazione col vescovo e di convogliare forze femminili in una struttura religiosa nuova che riconoscesse alla donna maggiore responsabilità e contribuisse alla sua promozione.

L'elaborazione di un nuovo assetto canonico per i nuovi istituti femminili permette così alla Chiesa del XIX secolo di garantire una presenza più capillare della vita consacrata nella società, in misure e modalità impensabili per mezzo dei tradizionali monasteri femminili. Le congregazioni religiose nascono così dall'incontro e dall'incrocio di diversi fattori, tra i quali evidenziamo le esigenze e le necessità della società e le dinamiche interne della vita consacrata, come la sua evoluzione verso l'apostolato educativo ed assistenziale, il superamento del quadro tradizionale della clausura, la centralizzazione degli istituti.

Dopo aver detto qualcosa a riguardo del "quanto" e del "come" delle congregazioni religiose rimane però la domanda più intrigante: perché essi si sviluppano proprio adesso? Cominciamo con un veloce sguardo al contesto. In una società che va trasformandosi politicamente ed economicamente le congregazioni possono svilupparsi effettivamente non prima della rivoluzione francese che ha davvero modificato in modo duraturo le possibilità di esercizio della vita religiosa, sopprimendone le basi giuridiche e distruggendone i supporti materiali. Le suore, almeno temporaneamente, vanno a riempire un vuoto, quello lasciato dalle monache, che doveva sì essere colmato, dato che la Chiesa non poteva stare senza la vita consacrata, ma adattandosi al nuovo ordine religioso che permetteva certamente di continuare la pratica dei consigli evangelici purché fosse tuttavia sganciata dal vecchio sistema monastico che secondo i nuovi legislatori doveva tramontare per sempre.

La promozione delle congregazioni religiose di vita attiva con fini educativi ed assistenziali si iscriveva dunque perfettamente in un sistema per il quale la religione doveva abbandonare ogni pretesa politica per limitarsi alla sua utilità sociale. Nel nuovo mondo sorto dalla rivoluzione e dall'ideologia

illuministica e liberale, insofferente all'“ozio” della vita contemplativa, la suora attiva nelle scuole e nell'assistenza viene guardata con crescente simpatia: ecco le ragioni del favoreggiamento (controllato) dei vari governi nei confronti delle congregazioni religiose. Una delle ragioni, dunque, del loro successo fu la notevole capacità di adattamento ed inserimento sociale di questa modalità della vita religiosa, che appariva in grado di accompagnare meglio una società avviata ad una moderata secolarizzazione, ad un progresso regolare dell'alfabetizzazione e ad una progressiva industrializzazione.

È stato fatto rilevare, inoltre, che le fondatrici delle congregazioni religiose provengono per due terzi da classi nobili e borghesi. Esse danno prova, oltre che di profondissima ricerca spirituale, anche di spirito di iniziativa e di impresa. Spesso ereditano dalla famiglia di provenienza il senso pratico, la familiarità con l'uso del denaro e con il contatto con il pubblico, lo spirito di organizzazione. Non di rado la fondatrice cresce in un ambiente familiare aperto all'esterno, già pubblicamente attivo e nel quale può maturare l'idea di un servizio sociale spiritualmente ispirato ed accompagnato. Forse è da queste famiglie borghesi che le fondatrici traggono il gusto dell'iniziativa, l'attitudine alla direzione, la competenza economico-amministrativa, un certo spirito di managerialità e concretezza.

Ma è altrettanto vero che le congregazioni religiose hanno operato nel senso di una più ampia democratizzazione della vita religiosa, aprendola alle ragazze del popolo, le quali difficilmente avrebbero potuto dedicarsi a una consacrazione religiosa nei secoli di antico regime. Grazie alle congregazioni religiose per una famiglia contadina diventa così più facile far entrare una figlia tra le suore che mandare un figlio in seminario. Così, per mezzo delle congregazioni religiose, il cattolicesimo riesce a tenere la sua posizione in una società che va lentamente secolarizzandosi. Occupando lo spazio lasciato libero dalla soppressione delle monache e mostrando in tal modo la pronta reazione della Chiesa alla rivoluzione francese le congregazioni permettono al cattolicesimo del XIX secolo sia di mantenere stretti contatti con le classi dirigenti che di allargare la sua influenza sui ceti popolari.

La seconda importante ragione del successo delle congregazioni religiose è data, com'è noto, dalla loro capacità di rispondere precisamente ed efficacemente, a partire da motivi religiosi, ai crescenti e multiformi bisogni sociali in materia di educazione, protezione sociale e salute. Come sola possibile forma di attività religiosa durevole per un gruppo di donne esse soddisfano una domanda sociale specifica di cui solo esse potevano farsi carico. I nuovi istituti mettono a disposizione le suore per le scuole e l'assistenza pubblica, allargandosi all'assistenza dei malati a domicilio, degli

anziani, dei carcerati e disabili. Ottengono sostegno dai comuni ma pian piano daranno vita anche alle loro iniziative private, aprendo le proprie scuole ed i propri ospedali, a volte anche molto specializzati. In molte parti d'Europa le suore rispondono, ad esempio, alla crescente domanda di maestre necessarie per l'incipiente alfabetizzazione femminile prima che si giunga verso la fine del secolo alla sua laicizzazione. Ma il successo di questa massiccia presenza delle suore nell'educazione e nell'assistenza deve essere spiegato anche col sostegno di un'opinione pubblica unanime nel riconoscere loro qualità specifiche, come l'assenza di mire economiche e ambizioni politiche, la competenza professionale, la qualità dell'insegnamento, l'integrità morale ed i costi contenuti delle loro prestazioni.

Ma anche quando riconosciamo alle congregazioni religiose di aver dato prova di modernità, duttilità, adattamento, capacità di avere intuito e soddisfatto i bisogni del loro tempo non saremmo comunque ancora al centro della risposta, che va individuato nel nodo rappresentato dal ruolo della donna nella Chiesa e nella società del XIX secolo. Perché la società dell'Ottocento ha permesso questo successo? Si può provare a rispondere a questa domanda paragonando la suora a una cattolica laica del suo tempo. Nel consorzio civile ottocentesco lo statuto della donna è ancora molto dipendente. I vari codici civili rafforzano l'assoggettamento giuridico della donna sposata. Solo i maschi votano, ad esempio. Le donne nobili e borghesi hanno ruoli, spazi e ambiti limitati: la famiglia, i ricevimenti mondani, i figli, le devozioni, la beneficenza. E che dire allora dalla condizione femminile nelle classi contadine e operaie?

Molto diverso invece è il caso della donna in una congregazione religiosa, nella quale si fa appello alla capacità e qualità dell'azione femminile. La congregazione offre alla donna posti di responsabilità, dove può dare prova di iniziativa, creatività, spirito d'impresa. È la storia ben nota delle fondatrici, delle superiori generali o provinciali, delle responsabili delle loro grandi case. Sono donne capaci di gestire compagini di centinaia di persone, dotate di competenze professionali qualificate, disposte a compiti diversi. Nel XIX secolo le congregazioni religiose sono praticamente le sole a fornire sul "mercato del lavoro" (diremmo oggi) impieghi femminili variegati e che domandano elevati livelli di responsabilità. In definitiva le congregazioni religiose hanno avuto successo perché hanno giocato un ruolo importante nello sviluppo dell'emancipazione femminile. Permisero alla donna di accedere a posti di responsabilità procurando loro attività professionali. Dando prova delle capacità femminili la suora contribuì a preparare l'opinione pubblica a veder intervenire la donna in spazi pubblici importanti di azione e responsabilità.

È ora di avviarsi alla conclusione. Le congregazioni religiose costituiscono uno dei maggiori elementi innovatori del cattolicesimo ottocentesco. Il loro sorprendente sviluppo induce a rivalutare il dinamismo della Chiesa cattolica all'indomani della durissima prova rappresentata dalla diffusione su scala europea delle idee e dello spirito della rivoluzione francese. Il cattolicesimo mostra una singolare capacità di ripresa e di rivitalizzazione della sua presenza nella società. Con l'azione di centinaia di migliaia di donne le congregazioni religiose sono i vettori del rinnovamento e dell'influenza della Chiesa sulla società. Rappresentano una forma originale di vita religiosa che, pur differenziandosi dal modello conventuale e adattato al contesto generale del XIX secolo, permane comunque ben integrato nella tradizione precedente dal cui retaggio spirituale trae decisivi stimoli e ispirazioni.

Tra comprensibili difficoltà e lentezze la gerarchia riuscì pian piano a trovare assetti giuridici in grado di organizzare, controllare e regolare la spinta e l'effervescenza carismatica di questo fenomeno, messo così in grado di diventare uno strumento efficace di azione sulla società. La gerarchia intravide inoltre nelle congregazioni religiose un'originale e inedita opportunità da impiegare nella sua strategia di riconquista cristiana della società dopo la bufera rivoluzionaria in piena temperie liberale. Imponendosi progressivamente in settori pubblici in piena espansione, come quelli dell'insegnamento e dell'assistenza, la Chiesa intravide la possibilità di riconquistare la società attraverso la donna. Quando andava bene, infatti, il clero riusciva al massimo a sorvegliare la moralità dei maestri nelle classi maschili della scuola pubblica.

Non mancano anche nell'Ottocento preti e religiosi che con le loro scuole fanno concorrenza ad una scuola pubblica maschile che va sempre più secolarizzandosi. Ma non la soppianteranno mai. Invece, solo le congregazioni religiose riescono a raggiungere meglio l'insieme del corpo sociale. Infatti, se le suore, almeno fino alla fine dell'Ottocento, dilagano nelle scuole pubbliche femminili, diventa allora più fondata la speranza per il cattolicesimo di riconquistare gli uomini grazie a mogli, madri, sorelle educate "sulle ginocchia della Chiesa", per usare una frase di mons. Félix-Antoine-Philibert Dupanloup. Così come la suora presente nelle strutture assistenziali può ricondurre alla pratica religiosa o riconciliare con la Chiesa o far morire con i conforti religiosi il borghese illuminista o ateo alla Voltaire o l'operaio anticlericale.

Si può concludere allora affermando che il XIX secolo è stato "il tempo delle congregazioni" in cui si è davvero configurato un cattolicesimo al femminile. Un secolo che sta esattamente in mezzo a due fasi: quella in cui la

Chiesa controllava molto, se non tutto, dell'insegnamento e dell'assistenza e quella in cui le subentrerà lo stato. Un momento di passaggio in cui la posizione delle donne, tanto nella società che nella Chiesa, va profondamente trasformandosi. L'emergere della figura della suora ha contribuito a traghettare la condizione femminile nella modernità: tra le donne della società dell'antico regime e la "donna in carriera" di oggi sta la suora, una donna partecipe di due realtà, il convento ed il mondo, e che, pur intrisa ancora di una spiritualità tradizionale, conduce però una vita e un'attività secolare.

Questo impulso alla costruzione e alla realizzazione di una modernità più aperta al ruolo e all'apporto della donna mi sembra un contributo non proprio irrilevante che le congregazioni religiose hanno dato alla Chiesa e alla società civile.



Gavardo (Bs), Cenacolo Elisa Baldo, cappella,
dipinto di Angelo Rossini con padre Giovanni Piamarta, la madre Elisa Baldo
e alcune giovani assistite.

Teresa Verzeri: spiritualità, carità, dinamismo ecclesiale

La tradizione pastorale del Collegio apostolico

Questa breve esposizione delinea in primo luogo il modello di istituto religioso cui Teresa Verzeri diede avvio ufficiale l'8 febbraio del 1831. Questo primo passo permetterà poi di pervenire a una migliore comprensione del suo *carisma religioso*. Incominciamo con l'affermare che a Teresa non si può attribuire l'intuizione originaria della fondazione delle Figlie del Sacro Cuore (= FSC) unitamente al can. Benaglio¹, dato che essa si rifece a una tradizione pastorale già ben consolidata in Bergamo dalla fine del Settecento. Il merito di Teresa è di essersi posta sempre più convintamente nel solco di questa tradizione, di averne penetrato lo spirito, fatte proprie e sviluppato le iniziative pastorali in essa avviate.

Gli antecedenti sono costituiti dalla fondazione del Collegio apostolico. Nel 1776 madre Antonia Grumelli² aveva radunato un gruppo di 12 sacerdoti, che si resero protagonisti del rinnovamento pastorale della diocesi attraverso l'aggiornamento e il rilancio di iniziative tradizionali (missioni popolari, esercizi spirituali, congregazioni, nuove devozioni) e l'introduzione di forme inedite di apostolato giovanile come l'oratorio festivo, esperienza educativa destinata a un grande avvenire³. La particolare attenzione riservata

¹ Su questi aspetti rinvio a G. ZANCHI, *Teresa Verzeri (1801-1852)*, Milano 2017, pp. 66-67. I riferimenti successivi sono ricavati da questa biografia. Vi è pure una versione più ampia, che mi limito solo a citare e alla quale il lettore può riferirsi per una conoscenza più completa: IDEM, *La luce di Dio nell'oscurità. Teresa Verzeri: vita e opere*, Roma 2014.

² P. VISMARA, "Riformare il mondo nella vera vita evangelica": m. Antonia Grumelli (1741-1807), mistica e fondatrice del Collegio apostolico, «Nuova rivista storica», XCI (2007), pp. 751-775.

³ Tali iniziative sono un precedente interessante di quelle che don Bosco attuerà a Torino verso la metà dell'Ottocento. Esse non erano la prerogativa di Bergamo, ma erano presenti anche a Milano e a Brescia, tanto che è lecito parlare di un modello lombardo e ipotizzare un suo influsso sul fondatore dei salesiani, G. BARZAGHI, *Don Bosco e la Chiesa lombarda. L'origine di un progetto*, Milano 2004.

alla problematica giovanile esigeva non solo la formazione cristiana, ma anche il soddisfacimento delle esigenze materiali e sociali delle nuove generazioni in un contesto sociale in piena trasformazione. Così accanto alla pietà e alla catechesi prese forma una significativa attività sociale riguardante l'istruzione primaria dei giovani dei ceti più bassi con l'istituzione nel 1796 di una scuola serale ad opera dell'ex gesuita Luigi Mozzi (1746-1813)⁴. Le sue iniziative ebbero ampia diffusione, tanto da preoccupare le autorità napoleoniche che espulsero il Mozzi da Bergamo e soppressero le numerose Congregazioni mariane da lui fondate nella diocesi.

Dopo la fine della dominazione napoleonica, gli uomini del Collegio apostolico si attivarono per la ripresa delle iniziative interrotte. Nel 1814 fu ripristinata la scuola del Mozzi, collocandola nel "Seminarino", antica sede del seminario diocesano, che proprio in quegli anni rimase libera per il trasferimento dei chierici nell'attuale sede del colle San Giovanni. Il Seminarino divenne a tutti gli effetti sede di un moderno oratorio, sotto la direzione dei preti del Collegio apostolico. Forte del *gradimento* ottenuto a Vienna da sua maestà imperiale e della *protezione* dell'imperial regio governo, il Benaglio donò a questa scuola di carità due corpi di case con orti annessi⁵. La scuola conobbe il suo periodo d'oro fino al 1859, con la frequenza di circa 250 alunni⁶. Ora la fondazione della casa del Gromo l'8 febbraio del 1831 da parte del Benaglio e della Verzeri, indica chiaramente l'intenzione di affiancare a un'istituzione per i giovani poveri di Bergamo Alta, un'analogia per le ragazze pur con i necessari adeguamenti alle esigenze femminili. In tal modo tutta la gioventù di Città Alta veniva raggiunta dalla cura pastorale e non era lasciata allo sbando.

Il voto di carità

Se per la direzione dell'oratorio maschile v'erano a disposizione i membri del Collegio apostolico, che erano preti diocesani a tutti gli effetti, dato che il gruppo cui appartenevano era di carattere esclusivamente privato, invece per

⁴ P. VISMARA, *Mozzi de' Capitani, Luigi*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 77, Roma 2012, pp. 372-374; A. BAITELLI, *Luigi Mozzi, membro del Collegio apostolico*, in *Il Collegio apostolico*, a cura di G. Zanchi, Milano 2009, pp. 75-108.

⁵ Milano, Archivio di Stato, Fondo Studi p.m., n. 708, Atto di donazione del can. Giuseppe Benaglio (Bergamo, 13 febbraio 1818).

⁶ Questi numeri sono relativi all'anno scolastico 1844-45, A. PESENTI, *Il Collegio apostolico*, in *I preti del S. Cuore di Bergamo*, Bergamo 1959, pp. 183-87.

le ragazze non vi era un personale preparato. Il can. Benaglio, che inizialmente aveva sollecitato l'ingresso nel monastero benedettino di Santa Grata della nipote Virginia Simoni e dell'amica Teresa Verzeri per l'instaurazione di una regolare vita monastica dopo le soppressioni napoleoniche, davanti alle difficoltà incontrate, decise l'uscita delle due giovani, ma non per entrare in un altro monastero. Pensò di affidare loro la conduzione della casa del Gromo, che divenne sede di attività per la gioventù femminile. Dopo il primo tentativo prolungatosi faticosamente dal 1823 al 1828 e sospeso per il terzo ingresso di Teresa nel monastero di Santa Grata, l'esperimento riprese con maggiore vigore e programmi più precisi l'8 febbraio del 1831.

Sotto la guida del can. Benaglio, Teresa e Virginia, cui si unirono altre tre giovani, erano decise a formare una nuova congregazione religiosa, che assunse il titolo di FSC. Oltre ai tre voti tradizionali, ne venivano pronunciati altri tre, di umiltà, di clausura e di carità. Quest'ultimo costituiva la caratteristica e la ragion d'essere del nuovo istituto, cioè l'impegno apostolico a favore della gioventù femminile. Idealmente la nuova congregazione religiosa si richiamava al progetto di rinnovamento ecclesiale ideato dalla madre vicaria Antonia Grumelli, terziaria francescana, che prevedeva la riforma dei monasteri femminili e la fondazione di nuovi mediante un ritorno allo spirito francescano. Non era però previsto il loro impegno nell'apostolato. Così mentre i dodici membri del Collegio apostolico vivevano all'*Apostolica* impegnati nell'attività pastorale, per l'impegno conseguente al voto di carità da essi professato, le religiose erano dedite alla preghiera e alla penitenza a sostegno dei sacerdoti. Esigendo fin dal 1823 e ribadendo con più forza nel 1831 che il nuovo gruppo di religiose pronunciasse il voto di carità, il Benaglio introduceva una modifica profonda: le religiose che collaboravano con il Collegio apostolico non si limitavano alla preghiera, ma svolgevano un'attività parallela nel campo della pastorale femminile, nella quale introducevano le novità di quella maschile.

Per la Verzeri il quarto voto costituiva il cuore della vita spirituale delle FSC, la ragione stessa della loro esistenza e del loro impegno. Esso implicava una dedizione totale al servizio del prossimo. Teresa ne tracciò le linee di fondo fin dalla prima regola da lei stesa nel 1831, il cosiddetto *Embrione*. Successivamente riprese il tema sviluppandolo in tutte le sue implicazioni e facendone l'emblema del suo istituto. Come scrive nella sua opera più matura, *Dei doveri*, il voto di carità era il voto più eccellente, perché relativo alla più alta delle virtù, e necessario per l'attuazione delle opere previste dall'istituto a vantaggio del prossimo. Esso comportava totale dedizione e piena dispo-

bilità ad accettare gli incarichi conferiti dai superiori⁷, il cui adempimento esigeva non solo doti professionali, ma pure un grado elevato di perfezione spirituale. Esso non era riscontrabile nelle *coadiutrici*, cioè le religiose di secondo grado. Infatti, esse professavano solo i tre voti tradizionali ed erano esentate dal quarto, perché ritenute incapaci di sostenerlo⁸. Pertanto, era da emettersi solo dalle *professe* dopo accurato esame⁹. Sostenuta dalla potenza divina¹⁰, la professa doveva essere *parata ad omnia*, sempre pronta ad assolvere in spirito di obbedienza i compiti assegnati¹¹.

Esclusa ogni forma di compiacimento e di soddisfazione personale, unico desiderio consentito nella pratica di questo voto era il perseguimento della maggior gloria di Dio e di una somiglianza sempre più perfetta al Cuore di Cristo: «Oh eccellenza di questo voto benedetto! Mercé di esso

⁷ T. VERZERI, *Dei doveri delle Figlie del S. Cuore e dello spirito della loro religiosa istituzione*, I, Brescia 1844, p. 164: «La superiora può comandare opere di carità a chiunque le è sottomessa pel voto di obbedienza: ma non potrà comandare ogni opera di carità né a tutte, né per tutto il tempo di vita [...]. Ma alle professe di quattro voti, in forza del quarto voto può la superiora comandare assolutamente opere di carità; anzi le dee ingiungere essendo obbligo suo di dirigere le sue figlie a norma dello stato e professione che hanno abbracciato. E può comandare con larghezza e confidenza di cuore, giacché nel voto speciale è manifestata la volontà di Dio espressamente, e quindi si può presumere che le opere di carità avranno maggiore efficacia in virtù della missione speciale e manifesta avutane da Dio e saran degne di essere da Lui doppiamente benedette», p. 173; cfr. anche *Costituzioni delle Figlie del S. Cuore di Gesù*, Roma 1841, parte III, cap. V, 3, p. 49.

⁸ *Dei doveri delle Figlie del S. Cuore*, I, p. 167: «Sappia chi vuol esser professa di quattro voti, che col quarto si obbliga strettamente a vivere in un continuato, universale, e molte volte costosissimo sacrificio di sé, per la purissima carità»; p. 169: «Tutte le Figlie del S. Cuore debbono in qualche modo essere utili al prossimo a gloria di Dio [...] ma coloro che emettono il quarto voto, debbono considerarsi d'altrui, più che se stesse; e debbono amare di spendersi per i fratelli, ad imitazione di S. Paolo, che desiderava di essere anatema pel bene dè suoi simili».

⁹ *Dei doveri delle Figlie del S. Cuore*, I, p. 169: «Da chi è per pronunziare il voto di carità, come dalla Superiora che il debbe concedere o negare, si osservi prima se vi è il fondamento dello spirito per saperlo portare e sostenere decorosamente».

¹⁰ *Dei doveri delle Figlie del S. Cuore*, I, p. 166: «Vedendovi distinte con l'impronta di questo aureo voto, [Dio] vi considera di quel drappello fortunato di creature assoldate sotto il suo stendardo, militanti con esso lui e seco unite nella mira a quel fine che egli riguarda unicamente. Siete sue deboli creature [...]. Egli sarà come un gigante in mezzo a voi».

¹¹ *Dei doveri delle Figlie del S. Cuore*, I, p. 172: «Siete vittime immolate per la carità sotto la direzione dell'obbedienza; e ciò per ovviare ad un doppio pericolo; cioè che la vostra accidia e negligenza vi renda pigre e neghittose al vostro dovere; ovvero che la natura o l'amor proprio o uno zelo indiscreto vi trasportino a degli eccessi, o v'intrichino in cose, le quali più che a promuovere la gloria di Dio e la salute dei prossimi, servono al proprio contentamento, lusingando la nostra superbia e gonfiando il nostro orgoglio».

voi divenite come gli angeli, che servono agli uomini per puro amor di Dio. Questo santo voto vi fa più vicine al Cuore adorabile di Gesù Cristo e a lui vi rende in tutto somiglievoli, come quello che inchinava e mirava indeclinabilmente alla gloria dell'Eterno Padre e alla salute delle anime nostre, per la gloria del Padre medesimo»¹². Il voto di carità non riguardava la scelta di un settore specifico di apostolato, ma la stessa perfezione spirituale, utilizzata come criterio per la selezione del personale dirigente. Questa decisione era in linea con il sentire di Teresa, aliena da calcoli e interessi mondani e ferma nel volere che il suo istituto intitolato al Sacro Cuore fosse affidato alle religiose che più erano simili al modello divino. Col passare del tempo, quello che per Teresa doveva essere la caratteristica peculiare della sua famiglia religiosa e il segreto della sua dedizione spirituale, finì per trasformarsi in motivo di dissidio tra le due classi di religiose professe, causando un diffuso malcontento eliminato solo dietro intervento della Santa Sede¹³.

Le opere

La fondazione di un istituto religioso di vita attiva, anche se conservava ancora vistosi residui di vita claustrale, era funzionale alle opere, per il cui svolgimento era necessario un personale a tempo pieno e professionalmente preparato, oltre che spiritualmente motivato, esigenze allora rinvenibili quasi esclusivamente nelle religiose. Anche per la scelta delle attività le FSC si rifacevano alla tradizione pastorale bergamasca, particolarmente viva alla fine del Settecento, ma in piena ripresa e fervore creativo all'indomani della restaurazione. Oltre alle iniziative avviate al Seminarino da parte dei preti del Collegio apostolico, si segnalano le figure di don Carlo Botta¹⁴, di don Giuseppe Brena¹⁵, di don Francesco della Madonna¹⁶ e di don Luca Passi, l'iniziatore dell'Opera di santa Dorotea, la cui azione conobbe una diffusione a livello nazionale¹⁷, personaggi tutti ben noti sia al can. Benaglio che a Teresa. Senza negare aprioristicamente influssi esterni, che andrebbero però ricercati, il radicamento nella tradizione locale insieme alle capacità dei due fon-

¹² *Dei doveri delle Figlie del S. Cuore*, I, p. 165.

¹³ G.C. ROCCA, *Il voto di carità delle Figlie del S. Cuore di Gesù. Tra impegno religioso e distinzione di classi*, «Claretianum», XLVII (2007), pp. 455-79.

¹⁴ R. PEDRONI, *Storia del prete Carlo Botta*, Bergamo 1927.

¹⁵ L. AIROLDI, *Don Giuseppe Brena (1763-1841)*, Milano 2003.

¹⁶ G. ZANCHI, *Francesco Della Madonna. Un savio prete bergamasco*, Milano 1996.

¹⁷ L. PORSI, *Luca Passi. Ardere per accendere*, Roma 2001.

datori ha permesso di elaborare un complesso di iniziative in grado di soddisfare i molteplici bisogni educativi e sociali delle ragazze di tutti i ceti dalla fanciullezza alla maturità. Praticamente solo le figlie delle classi aristocratiche, per le quali v'erano già istituti specializzati, rimanevano escluse. Offrivano convitti e scuole per le ragazze di condizione civile, cioè borghese, perché Teresa, consapevole del ruolo decisivo che tali ceti si apprestavano a svolgere nella società, voleva garantire la permanenza della tradizione cristiana nella famiglia borghese attraverso la formazione della donna.

L'impegno maggiore era comunque volto ad assicurare l'istruzione delle classi popolari e delle alunne più povere, collaborando con il sistema scolastico austriaco, impegnato alla realizzazione del principio della scuola primaria obbligatoria e gratuita. Dopo la scuola d'obbligo le ragazze potevano usufruire della scuola del lavoro e di corsi di recupero scolastico per evitare l'analfabetismo di ritorno in un ambiente popolare scarso di stimoli culturali. Accanto all'istruzione v'era l'attività formativa tramite l'organizzazione dell'oratorio festivo, delle congregazioni e degli esercizi spirituali, come aveva stabilito il Benaglio fin dal 1831. Anche le ragazze a rischio, perché orfane o per l'impossibilità di rimanere in famiglia, erano oggetto di particolare attenzione; esse portavano il nome di Figlie della Provvidenza. Il radicamento nella parrocchia delle FSC si esprime nella disponibilità a visitare le inferme, a gestire la dottrina cristiana per le ragazze e le donne, ad animare gli oratori festivi e le congregazioni femminili ed a proporre momenti impegnativi di preghiera, come esercizi spirituali e meditazione, aperti alle giovani ed alle loro madri. L'opera delle FSC arricchiva in modo significativo l'azione pastorale della chiesa locale impegnata ad affrontare i problemi di una società in rapida mutazione. Le FSC in breve tempo acquistarono una vasta esperienza in questo apostolato e, grazie alle capacità della fondatrice, potevano contare su un proprio metodo pedagogico e su propri sussidi catechistici¹⁸.

Date queste capacità di intervento, quando Teresa veniva invitata a fondare una casa, non si limitava allo svolgimento dell'opera richiesta; anzi approfittava per avviare il maggior numero possibile di attività del suo istituto per accostare la stragrande maggioranza della gioventù femminile di una

¹⁸ Osservazioni pedagogiche sono sparse in tutto l'epistolario della Verzeri. Essa ne ha fatto una sintesi in *Dei doveri delle Figlie del S. Cuore*, parte IV, capo VI, *Cura delle giovani e modo di educare*, pp. 410-444. Teresa è autrice di un catechismo, rimasto manoscritto: *Bozze autografe del Catechismo compilato dalla venerabile madre per le sue figlie, dietro la scorta dei migliori autori, specialmente del Segneri*. Sulle vicende relative alla sua composizione vedi ZANCHI, *La luce di Dio nell'oscurità*, pp. 702-710.

località. Questo iniziò fin dalla prima casa esterna di Romano di Lombardia, dove nel 1833 era stata loro offerta la direzione di un piccolo orfanatrofio femminile. Il can. Benaglio affermò chiaramente che non avrebbe mandato le sue figlie solo per una ventina di orfane. Esse costituivano piuttosto l'occasione per una presenza più incisiva, per attivare in una grossa borgata della pianura bergamasca l'oratorio femminile, l'educando per le ragazze di condizione civile, la scuola elementare per le povere e la scuola del lavoro, oltre che l'aiuto in parrocchia nelle funzioni e nella preparazione ai sacramenti¹⁹. Queste attività promosse nelle località del contado erano irrinunciabili per l'istituto, tanto da determinare il fallimento dell'unione con le Dame del Sacro Cuore di Sofia Barat²⁰.

Il modello della Casa di Trento

Tra le dieci fondazioni in attività alla fine del 1851, alla vigilia della scomparsa di Teresa, emerge quella di Trento, dove forse troviamo l'esempio più completo e riuscito di casa delle FSC. In essa quasi tutte le attività previste dalle costituzioni sono state realizzate e sono stati ottenuti i risultati più rilevanti. È stato affermato che nel corso dei primi ottant'anni l'attività dell'istituto della Verzeri rappresentò il principale contributo alla scuola femminile della città, sia per corsi elementari che superiori²¹. Chiamata nel 1844 per dirigere la scuola elementare femminile ed erigere un educando, Teresa in poco tempo aggiunse a queste numerose altre opere. Il 3 ottobre 1844 fu aperta la *scuola elementare femminile* dove furono impiegate 12 maestre per circa 500 alunne. In precedenza, il compito era svolto da sei maestre laiche con un numero di alunne inferiore di circa un terzo e un orario scolastico di sole quattro ore giornaliere, contro le sei assicurate nel nuovo ordinamento: il tutto senza aumento di spesa per il comune di Trento e le famiglie.

La scuola elementare per le ragazze di condizione civile, avviata il 3 novembre 1844, fu soppressa nell'ottobre del 1847 per scarsità di iscrizioni, nonostante il promettente inizio con una cinquantina di alunne. A queste due si aggiunse *la scuola di ripetizione festiva* per le ragazze che rischiavano

¹⁹ ZANCHI, *La luce di Dio nell'oscurità*, pp. 57-60.

²⁰ ZANCHI, *La luce di Dio nell'oscurità*, pp. 79-86.

²¹ C. DALLABRIDA, *Contributo alla storia della scuola di Trento. L'attività scolastica delle Figlie del S. Cuore*, Trento 1925, pp. 1-4. Sulla casa di Trento cfr. ZANCHI, *La luce di Dio nell'oscurità*, pp. 161-172.

il ritorno all'analfabetismo. Iniziata la domenica 13 ottobre 1844, si svolgeva dalle 9 alle 11,15 del mattino per le ragazze oltre i 12 anni, a cui si ripeteva l'insegnamento elementare. Le frequentanti erano un centinaio. Nell'autunno del 1847 si istituì una *scuola di lavoro* per le ragazze dei ceti popolari, che avevano già frequentato le elementari. Lo scopo era l'insegnamento dei lavori femminili a giovani destinate a formare una famiglia. Il primo novembre del 1844 fu avviato il *convitto per le ragazze di condizione civile*. L'incremento però fu lento, a causa della retta tenuta volutamente alta, conferendo così un carattere elitario all'istituzione, contrariamente ad altre località. Dalle quattro alunne iniziali si passò alle 24 del 1846. Teresa commentava che erano poche, ma buone, come risultò dagli esiti dei pubblici esami. Spedì un regolamento sul modello di quelli utilizzati nelle altre case, steso personalmente da Teresa²².

Accanto all'educando si pone l'iniziativa di un *patronato scolastico* con l'istituzione di un convitto per le giovani che dal contado venivano in città per frequentare la scuola di metodica ed ottenere il diploma di maestra, molto richiesto per la carenza di insegnanti nelle scuole dei paesi delle valli. Teresa mantenne volutamente bassa la retta, per facilitare il maggior numero possibile di richiedenti, impossibilitate, in caso contrario, alla frequenza con grave danno non solo delle aspiranti-maestre, ma anche delle comunità valligiane. Non andò invece in porto il tentativo di portare nella casa di Trento la *Scuola normale* riservata alle sole giovani, in modo da evitare la promiscuità con i maschi. Teresa approvò l'iniziativa, perché, oltre a evitare la promiscuità, avrebbe consentito la frequenza anche alle loro novizie senza l'inconveniente di uscire dalla casa²³. L'opposizione del direttore scolastico di Trento impedì la realizzazione del progetto. La proposta fu ripresa e portata a compimento nel 1851, in condizioni politiche più favorevoli, dopo i moti del 1848-1849.

La grande casa di Trento era in grado di ospitare la domenica pomeriggio l'*oratorio festivo*, probabilmente una novità per la città di Trento. Si iniziò la

²² Bergamo, Archivio Figlie del S. Cuore (= AFSC), VII. 3.1, b. 7, *Trento*, fasc. 4, n. prot., *Regolamento per le Convittrici Casa dell'Istituto delle Figlie del Sacro Cuore in Trento*. Fu mandato a Trento nel maggio del 1845 da Piacenza, dove Teresa risiedeva: I. 1 Verz. 1, b. 5, fasc. G.2, 39, lettera di Teresa a Giovanna Francesca, Piacenza, 4 maggio 1845: «Il regolamento delle Educande qui non l'abbiamo: farò di averlo e di spedirlo: del resto io non so che dire».

²³ AFSC, I. 1 Verz. 1, b. 5, fasc. G.2, 30, lettera di Teresa a Giovanna Francesca, Piacenza, 1° maggio 1845: «Mi è carissimo che si possa aver convitto delle Ascoltanti: sarà un vivaio di Coadiutrici, e altresì produrrà altro bene. Certamente che ci vorrebbe in casa la Scuola di Metodica: e il motivo della promiscuità, che tocca la disciplina dovrebbe impegnare i Superiori».

domenica 13 ottobre 1844 con un grande concorso di giovinette, che si aggravano su qualche centinaio²⁴. Teresa provvide a un'ordinata gestione designando le suore incaricate e distribuendo tra di esse i compiti di sorveglianza nei giochi e di animazione spirituale. Dopo la ricreazione la giornata si concludeva con la preghiera e la benedizione eucaristica. Teresa stessa dava l'esempio alle sue consorelle partecipando alle ricreazioni e avvicinando le ragazze più lontane e bisognose di formazione²⁵. Il successo dell'iniziativa fu enorme: la domenica pomeriggio la città era come svuotata dalla presenza di giovinette, che precedentemente amavano esibirsi e civettare nelle pubbliche vie. Così la domenica pomeriggio davanti al convento si formarono assembramenti di giovanotti che importunavano le ragazze che frequentavano l'oratorio. Fu necessario l'intervento delle autorità per mettere fine a questi disordini²⁶.

A completamento dell'attività educativa promossa dalla scuola, fu introdotta una *regolare formazione religiosa delle ragazze*²⁷. A partire dal mese di aprile del 1845 la casa dell'istituto si apriva la domenica mattina per accogliere le alunne della scuola e le frequentanti dell'oratorio festivo per disporle a ricevere la comunione e a partecipare alla messa nella cappella; quindi, tornavano alle loro case. Si curava la preparazione delle alunne alle principali festività e novene, come quella del Natale, della Pentecoste, del Sacro Cuore²⁸, di san Luigi e altre minori, che formavano una rete che copriva quasi tutto l'anno. Diversamente da altre diocesi, l'appoggio del vicario mons. Freinadimetz contribuiva a frenare le lamentele dei parroci, che non gradivano l'assenza delle loro parrocchiane alle funzioni domenicali²⁹.

Infine, Teresa Verzeri rilevò dalla sua benefattrice di Trento signora Sartori un *piccolo convitto per ragazze difficili*, fondato nel 1837 e intitolato a santa Massenza. Tale istituzione permetteva alle FSC di risolvere i casi difficili, che esigevano approcci e ambienti particolari. Convitti analoghi

²⁴ AFSC, I. 1 Verz. 1, b. 11, fasc. A/2.3, 106, lettera di Teresa alla sig. Madre, Trento, 31 ottobre 1844: «La festa si hanno una moltitudine innumerable di giovinette, ne abbiamo in ogni cantuccio. La Città si mostra soddisfatta e grata».

²⁵ F. DALL'ARMI, *Le Figlie del S. Cuore di Gesù in Tirolo, Riva, Rovereto, Trento*, p. 48.

²⁶ AFSC, VI.2.1, *Memorie Casa di Trento 1845*, pp. 5-10.

²⁷ T. VERZERI, *Costituzioni delle Figlie dal S. Cuore di Gesù*, Roma 1841, parte V, cap. 6, pp. 102-103.

²⁸ Era la festa principale dell'Istituto, in essa venivano coinvolte le ragazze: AFSC, VI.2.1, *Memorie Casa di Trento 1846*, pp. 31-32, 62.

²⁹ AFSC, I. 1 Verz. 1, b. 10, fasc. G, 35, lettera di Teresa a don Siro Ronchi, Trento, 24 ottobre 1844: «Qui si può far tutto quel che si vuole. I parroci, secondo il costume, non hanno l'autorità che hanno costì: mons. Vicario dice che non conviene e li tiene in molta soggezione all'Ordinariato».

erano presenti nelle sedi principali dell'Istituto, dei quali il più numeroso era quello di Darfo in Val Camonica, dove erano ospitate circa un centinaio di queste ragazze. L'Istituto di Santa Massenza, completamente rinnovato nel 1847 nei regolamenti stesi dalla Verzeri, nella gestione e nei locali, ospitava, alla fine del 1851, 35 ragazze. La permanenza era lunga, scadeva verso i 20 anni, per cui erano stati introdotti telai per la tessitura per provvedere al loro mantenimento. Parte del ricavato veniva dato alle ragazze per il loro decoro personale.

Se facciamo un calcolo sommario delle ragazze, dai 7 ai 20 anni circa, coinvolte nelle varie iniziative della casa di Trento, possiamo presumere che si aggirassero intorno al migliaio, se non di più, a testimonianza del grado di sviluppo e di efficienza raggiunto nella realizzazione dell'obiettivo di raggiungere il maggior numero di ragazze in una località con l'offerta di attività educative e scolastiche il più possibile completo. La fondazione di Trento potrebbe essere giudicata come la casa di Valdocco delle FSC per la vastità dell'intervento, i risultati ottenuti e le numerose analogie, anche se declinate nel caso nostro sulle esigenze della donna, cui era riservato un diverso ruolo sociale rispetto ai maschi. Questo lo si può notare nel settore di preparazione al lavoro: alle donne si insegnano i lavori donneschi; per i maschi invece ci sono le scuole professionali.

Non mancarono per l'istituto casi analoghi a Trento, come quello di Piacenza³⁰, o su scala più ridotta, quello di Riva del Garda con il coinvolgimento di quasi tutte le giovinette del luogo³¹. In altre sedi furono promosse altre attività, come a Rovereto, dove seppur brevemente (1843-1848) le FSC assunsero la direzione delle operaie di uno stabilimento tessile³².

La preziosa eredità

Teresa Verzeri lasciava alle sue fide collaboratrici un istituto numeroso e diffuso nell'area lombardo-veneta e nello Stato Pontificio. Alla fine del 1851, nove mesi dopo la scomparsa della fondatrice avvenuta il 3 marzo, l'istituto contava 182 religiose, distribuite in 10 case: Breno, Darfo, Brescia, Sant'Angelo Lodigiano, Piacenza, Trento, Riva, Recanati, con due sedi distinte, l'orfanatrofio dell'Immacolata Concezione e il monastero di Santo

³⁰ ZANCHI, *La luce di Dio nell'oscurità*, pp. 189-199.

³¹ ZANCHI, *La luce di Dio nell'oscurità*, pp. 172-181.

³² ZANCHI, *La luce di Dio nell'oscurità*, pp. 153-161.

Stefano, infine Roma. Nel corso del 1852 la nuova madre generale Giovanna Grassi portò a termine alcuni progetti avviati da Teresa e fondò quattro nuove case: Venezia, Arpino, Ancona e Roma con il Conservatorio San Paolo I Eremita per le Camerali. Al 1° di novembre di quell'anno i dati erano i seguenti: 200 membri, sparsi in 14 case³³.

Risalta immediatamente l'anomalia dell'assenza di una qualsiasi casa a Bergamo, compresa quella del Gromo in Città Alta, che fu la culla dell'istituto. Ciò si deve unicamente all'ostilità del vescovo di Bergamo, mons. Carlo Gritti Morlacchi (1831-1852). Avversario del Collegio apostolico, dopo la morte del canonico Benaglio nel gennaio del 1836, si adoperò in ogni modo per ostacolare l'approvazione delle FSC presso la Santa Sede e il Governo di Vienna, finché la Verzeri si vide costretta nel 1841 a lasciare la sede originaria del Gromo. Riparò nella diocesi di Brescia ponendo provvisoriamente la Casa madre nel grande monastero di Darfo nel 1842 e poi definitivamente nel convento di Sant'Afra a Brescia alla fine del 1843³⁴. Accolta dal vescovo mons. Carlo Domenico Ferrari (1834-1846), non mancarono alcune difficoltà, scomparse definitivamente quando fu eletto vescovo di Brescia il fratello Girolamo Verzeri (1850-1885). Il profondo contrasto con mons. Morlacchi si prolungò per ben sette anni che furono i più difficili e dolorosi per Teresa.

Sarebbe interessante stabilire confronti con istituzioni religiose analoghe per determinare influssi e dipendenze. Noi ci siamo attenuti all'analisi della tradizione della diocesi lombarde, maggiormente impegnate sul fronte dell'educazione della gioventù, di cui le FSC sono state una delle espressioni più significative. Nel contesto lombardo della prima metà dell'Ottocento sono rilevabili numerose novità pastorali e l'influsso da esse esercitato nel resto dell'Italia anche su congregazioni alle quali è stata assegnata la paternità di alcune iniziative inequivocabilmente lombarde; valga per tutte l'introduzione dell'oratorio moderno, tradizionalmente attribuita *in toto* a don Bosco³⁵.

Doveroso appare il richiamo ad alcune singolarità delle FSC, come l'adozione della figura della superiora generale, idea già presente nel can. Benaglio e che raccolta da Teresa fu portata avanti con determinazione fino alla piena accettazione da parte di Pio IX nel 1847. Tale figura consentiva una maggiore efficienza e unitarietà nella conduzione delle case. Così è da rilevare

³³ ZANCHI, *La luce di Dio nell'oscurità*, p. 331.

³⁴ ZANCHI, *La luce di Dio nell'oscurità*, pp. 142-152.

³⁵ G. BARZAGHI, *Tre secoli di storia e pastorale degli oratori milanesi*, Torino 1985.

l'autosufficienza dell'istituto in campo catechistico, pedagogico e spirituale, grazie alla preparazione di Teresa in questi settori. Ci rimangono le sue direttive, oltre che nell'epistolario, nella sua opera maggiore *Dei doveri*, che Teresa volle completare prima della morte per garantire all'istituto l'eredità del can. Benaglio e sua personale perché continuasse nella via intrapresa, mantenendo salda la propria identità.

Le sante Bartolomea Capitanio e Vincenza Gerosa e la Congregazione delle Suore di carità

L'espressione "prendersi cura di una società che cambia" non è rintracciabile nel gergo delle nostre sante. Nei testi di Bartolomea o nelle testimonianze riguardanti santa Vincenza si trova piuttosto l'espressione "chinarsi sull'altro" o "giovare al prossimo". Atteggiamento e desiderio che esprimono una qualità interiore di relazione con l'altro e di rispetto verso i molteplici ambiti della vita, nella sua totalità. "Chinarsi sull'altro", "prendersi cura", riconoscere i bisogni del tempo ha significato, per le nostre sante e per la congregazione nei decenni successivi fino ad oggi, prendere decisioni e concretizzare iniziative atte a instaurare relazioni con la persona, qualunque essa sia; superando il limite dei bisogni più immediati e materiali, per dare alle "opere di misericordia a imitazione del Redentore" la dimensione dinamica ed eterna della carità, in risposta all'invito di Gesù «l'avete fatto a me».

L'intervento che andrò leggendo, e per cui ringrazio in anticipo dell'attenzione e della pazienza, avrà la seguente articolazione: un accenno al luogo e al tempo in cui l'istituto è sorto, una essenziale biografia delle nostre due sante, l'espansione della congregazione e una considerazione finale.

Lovere e Vincenza Gerosa

Agli inizi dell'Ottocento Lovere è segnata da grande povertà non solo materiale, ma anche morale e spirituale. Le guerre francesi, la siccità, le carestie impoveriscono le popolazioni che vivono già in miseria. L'arrivo delle epidemie invase e spopolò Lovere come una buona parte d'Italia. A questo si aggiunsero gli influssi illuministici antireligiosi che tentavano di spegnere gli ideali cristiani della vita. In questo panorama sorgono urgenze che attendono una risposta concreta di carità evangelica. E questa non tardò ad arrivare. Si fecero carico di questi bisogni molte persone dall'animo buono e dalle opere meritevoli, fra queste Bartolomea Capitanio e Vincenza Gerosa, le nostre sante.

Siamo soliti contemplare Vincenza Gerosa nel suo volto austero e dolce allo stesso tempo, incorniciato da una cuffia nera a pieghe, quella che “la Gerosa” indossa il 21 novembre 1835, a Lovere, quando veste l’abito religioso della suora di carità. Battezzata con il nome di Caterina riceve il nome di suor Vincenza al momento della professione religiosa, quasi a significare che in lei sarebbe continuata quella sintesi meravigliosa tra amore di Dio e amore del prossimo che san Vincenzo de’ Paoli proponeva alle Figlie della carità. Caterina Gerosa nasce a Lovere il 29 ottobre 1784 da Giannantonio e Giacomina Macario. Dopo di lei vengono alla luce altre tre sorelle: una vola in Paradiso a due anni, Francesca muore a diciassette e Rosa è accanto a Caterina fino al novembre 1829, quando anch’essa lascia questa terra.

La famiglia Gerosa nel contesto della Lovere di quel tempo si pone tra le più agiate per quello che possiede e per l’attività proficua che li vede coinvolti, quella della conciatura e il commercio delle pelli. Nonostante la buona posizione economica, la famiglia di Caterina mantiene un tenore di vita modesto; è impegnata a far crescere le figlie e i nipoti nel “timor di Dio” ed è aperta alle opere di beneficenza. Caterina cresce in questa famiglia, coltivando la pietà e la fede, e nell’amore a Dio e verso il prossimo. Impara a leggere e a scrivere in casa dagli zii, che ben presto la introducono nel lavoro dell’azienda. Un contesto familiare, quello dei Gerosa, che non presenta problemi economici, ma in cui non manca la sofferenza.

Tra i fratelli c’è discordia; il papà di Caterina è tenuto in disparte dagli affari, probabilmente perché non particolarmente abile. Questo provoca un grande dispiacere della figlia Caterina e della mamma di questa, di nome Giacomina. Ed è proprio il rapporto tra Caterina e la madre Giacomina il primo grande sacrificio a cui è sottoposta la futura santa. Della madre Giacomina i parenti non nutrono particolare stima e, alla morte del padre Giannantonio, viene chiesto a Caterina di non vedere più la madre, che viene allontanata. Come prima reazione, verrebbe ragionevolmente da pensare che la giovane Caterina avrebbe dovuto lasciare gli zii e seguire la madre. Ma il parroco le consiglia di restare in famiglia: solo così avrebbe potuto avere mezzi per sostenere la mamma. Caterina, con profondo dolore, rimane con gli zii. Accoglie di vivere nel profondo del suo cuore questo sacrificio, di patire e tacere, accontentandosi di andare dalla madre con il cuore, dal momento che non le è consentito di vederla di persona.

La madre muore l’8 febbraio 1814, quando Caterina ha trent’anni. Caterina impara a condividere la sua sofferenza con Gesù crocifisso: da lui trae la forza per vivere la sua croce ed entrare gradualmente nel nucleo del mistero cristiano, che è mistero di morte e di vita, di morte e di risurrezione. Non si

lamenta con nessuno e di nessuno. Capisce che di fronte alla sua situazione familiare non le resta che “vedere, sentire, patire, tacere”, sicura che le nostre fragilità e miserie non impediscono a Dio di amarci e che nella croce di Cristo trova senso anche tutto ciò che per noi immediatamente non ha senso, come la sofferenza, il limite, la morte. Caterina si apre verso il povero, il bisognoso nel corpo e nello spirito; si sente spinta a diffondere la carità di Dio su chi è affamato, assetato, nudo, ammalato. Caterina è vicina al povero e al crocifisso, è solita dire infatti: «Chi sa il crocifisso sa tutto».

Chi è il povero al tempo della Gerosa? Il riferimento storico fa pensare alle popolazioni lombarde di quel tempo, afflitte e immiserite dalle guerre napoleoniche, dalle carestie, dalle pestilenze: gente a cui manca il necessario per vivere, il grano, il pane, la farina per la polenta. Caterina fa la carità, ma con criterio: dà a chi ha bisogno; non usa, come lei stessa dice, «dare acqua al mare», ma l'acqua a chi ha sete, il pane a chi ha fame. Dona con calore e al momento del bisogno. La vita di Caterina è intessuta di questa carità spicciola, inventata giorno dopo giorno, sulla linea del bisogno dei fratelli dai molti volti e dai molti nomi, nei quali essa vede il volto che ha i tratti di tutti: il volto di Cristo.

I poveri della Gerosa sono anche gli ammalati, senza assistenza, abbandonati a se stessi; li va a curare e a trovare nelle famiglie e non si dà pace finché per essi non vede sorgere una casa, dono dei suoi familiari: un ospedale pubblico. Un ospedale dove lei stessa, con un'altra giovane, Bartolomea Capitanio, li assiste. Suor Vincenza muore all'età di 63 anni, dopo la nascita e la diffusione dell'istituto delle suore di carità. Muore dopo alcune settimane di malattia, il 29 giugno del 1847. Sul letto di morte pronuncia le parole di Gesù “amatevi scambievolmente e avrete la benedizione di Dio».

Bartolomea Capitanio

Nasce a Lovere da Modesto e Caterina Canossi il 13 gennaio 1807. Ha altri due fratelli e quattro sorelle che, ad esclusione di una, muoiono ancora piccoli, lasciando un profondo dolore, soprattutto nella mamma. Una famiglia di modeste condizioni quella di Bartolomea, dove la bottega del padre, che commercia in grano, procura i mezzi per la sussistenza e anche per la carità. La madre educa le figlie con fine attenzione e profondo senso cristiano e Bartolomea cresce vivace e buona. Il padre di Bartolomea purtroppo eccede nell'uso del vino e diventa aggressivo sia in casa che fuori casa, tanto che in paese è chiamato “Modestino, il matto”. I turbamenti di questa situazione

penetrano nel cuore di Bartolomea e la predispongono, fin dall'infanzia, ad unire le proprie sofferenze a quelle di Gesù crocifisso e ad aprirsi alla compassione per le fragilità e le miserie degli altri.

La mamma, sia per salvaguardare la figlia dalle penose vicende familiari, sia perché Bartolomea si mostra intelligente e desiderosa di apprendere, fa di tutto per affidarla all'educazione delle Clarisse. Bartolomea all'età di undici anni e mezzo entra nell'educando, si impegna ad apprendere la pratica della virtù; vive l'amicizia con le compagne e la maestra; si apre al fascino della santità grazie all'esempio delle sorelle Clarisse. Bartolomea ha 12 anni quando, in un momento di gioco proposto da suor Francesca, gioca a sorte ed estrae, da un mazzo al quale attingono anche le altre compagne, la "pagliuzza più lunga", segno che, di tutte loro sarebbe, stata la prima a farsi santa. Da quel momento Bartolomea fa il proposito a cui non rinuncerà più: «Voglio farmi santa, presto santa, grande santa!». Un'espressione sincera, ma ancora segnata dall'entusiasmo dell'adolescenza e dovrà percorrere l'itinerario alla santità nella docilità allo Spirito che la farà passare attraverso una progressiva liberazione da se stessa per comprendere che quel "voglio" non era un'iniziativa sua, ma di Dio.

Bartolomea esce dall'educando delle Clarisse a diciassette anni. Accanto a quelle sorelle, consacrate a Dio nella preghiera, ha fatto profonda esperienza del Signore e a lui si consegna facendo il voto di castità. È riconoscente perché Gesù, "re del cielo e della terra", si degna di sceglierla come sposa. Non la presunzione, ma la fiducia in un Dio che l'ha amata fino a dare il suo sangue sulla Croce, le fa esclamare: «Di nulla temo, perché sono sposa di Gesù». Essa avverte che una grande luce si è accesa nel suo cuore: Gesù le vuole bene e l'ha scelta perché sia tutta sua! Questa certezza la provoca a ricambiare l'abbraccio d'amore nella realtà della vita.

Supera, non senza fatica, l'attrattiva della clausura affiorata nel suo cuore negli anni dell'educando presso le Clarisse: sente che in lei si va definendo in modo sempre più chiaro la chiamata alla carità operosa per il bene dei prossimi. Le bambine senza famiglia, quelle senza istruzione, le giovani disorientate, i malati senza assistenza, i poveri delle contrade di Lovero l'attendono. Da una lettera all'amica Marianna Vertova leggiamo: «quella benedetta carità col prossimo che tanto esercito Gesù Cristo in tutto il corso della sua vita, troppo mi piace, ed esercitandola si prova tanto gusto che parmi egualmente non provarsi mai da nessuna religiosa». Bartolomea presto si impegna nelle opere di bene che può fare: istruisce le bambine nella scuola che apre in casa sua, insegna loro il catechismo, il lavoro, anima l'oratorio e si prende cura delle giovani, tesse rapporti di amicizia, assiste

gli ammalati nelle case e nell'ospedale, sempre nell'intento ultimo di aiutare tutti ad incontrare Cristo.

Ma sente di non fare abbastanza per le esigenze di chi la circonda: è necessario trovare il modo perché la risposta ai bisogni possa avere una continuità. Bartolomea prega, si interroga, si confronta e grazie, a questi sforzi, gradualmente prende vita il progetto di un istituto "tutto fondato sulla carità". Dagli appunti di Bartolomea leggiamo: «io dopo una buon'ora che miseramente considero i vari stati di religione, protesto sinceramente, come se fossi avanti a Dio, che il Signore mi chiama in un istituto, il cui scopo sia "le opere di misericordia" e che questo sia quello che in punto di morte sarò contenta di aver abbracciato». Il suo desiderio è che l'istituto sorga a Lovere quanto prima, «desidera toccare quelle mura che saranno la casa del Signore»; allo stesso tempo è disposta ad aspettare anche cent'anni o addirittura a «non vederlo nascere» se quella fosse la volontà di Dio.

Bartolomea quando riceve la notizia dell'approvazione da parte del Vescovo piange dalla gioia, in quel consenso legge il sigillo della volontà di Dio. Per realizzare il progetto c'è bisogno di una compagna e di una casa. Don Angelo Bosio e il parroco collaborano per l'acquisto della casa e, nel frattempo, anche Caterina Gerosa, che condivide l'ideale di Bartolomea, si dispone, nella pura fede, ad affiancarsi a lei perché nasca l'istituto. La notte del 21 novembre 1832 Bartolomea veglia nella sua camera in attesa di recarsi all'alba, con Caterina Gerosa, nella chiesa parrocchiale di San Giorgio e poi in Casa Gaia per consacrarsi interamente a Dio per il bene dei prossimi. Scrive la «Miserabile offerta» dove si consegna al Signore in povertà, riconoscendogli l'iniziativa della sua opera. «Eccomi, amabilissimo Gesù, giunta finalmente al sospirato momento del mio sacrificio. Oggi per le mani di Maria ho la fortuna di consacrarmi interamente e irrevocabilmente alla vostra gloria e al servizio dei miei prossimi».

Anche in Bartolomea avviene quel passaggio che, nello stupore della rivelazione di Dio, fa dire a san Paolo: «per grazia di Dio sono quello che sono». Il 21 novembre 1832 nasce così in Lovere l'Istituto delle Suore di carità.

Congregazione delle Suore della carità

Bartolomea e Caterina raccolgono in casa Gaia le bambine per la scuola e le orfane, nell'ospedale assistono gli ammalati, nell'oratorio animano cristianamente le giovani. A tutti i bisognosi possono dire: «Ora siamo tutte vostre», perché hanno compreso che essere di Gesù in modo autentico vuol



Lovere, Accademia Tadini, Bartolomea Capitanio e Vincenza Gerosa,
opera in gesso di Timo Bortolotti (1948).

dire anche “appartenere” ai fratelli. L’istituto è avviato si potrebbe ben sperare che il percorso iniziato continui nel migliore dei modi ma il disegno di Dio si manifesta presto diverso. La mattina del 1° aprile 1833 Bartolomea torna a casa dalla chiesa parrocchiale con la febbre, si mette a letto e non dà più segni di ripresa.

La Gerosa, vedendo Bartolomea aggravarsi, si sente sempre più povera e incapace a portare avanti l’istituto. Il 26 luglio 1833, a otto mesi dalla fondazione e a soli ventisei anni di vita, Bartolomea, «pronunciando i dolci nomi di Gesù e di Maria, s’addormenta nel Signore». Prima di morire, cerca di rasserenare il pianto di chi le sta accanto dicendo: «Quando sarò in Paradiso, potrò fare assai di più che se restassi qui». Dopo la sua morte, la gente abbattuta dalla sua perdita pensa di dire addio all’istituto, ma ciò che nasce nel segno di Dio non muore. La Gerosa, riprendendo le proprie forze, si fida di Dio e resta a continuare quell’ideale che Bartolomea aveva intuito, proposto e vissuto in un tempo assai breve e, a sua volta, lo consegna alle figlie dell’istituto, le Suore di carità.

Bartolomea apre la strada e poi, come il chicco di grano, passa sottoterra perché dal suo morire nasca la spiga. E l’avventura di Dio, che si prende cura dell’uomo servendosi dell’uomo, possa continuare. L’istituto, si espande oltre i confini del borgo, servendo i fratelli nel loro bisogno e rivolgendosi alle giovani, specialmente le più a rischio, ma anche a quelle desiderose di “fare la maestra”, ai più poveri, agli abbandonati, ai disorientati; ai malati, agli anziani, agli emarginati, a coloro che ancora non conoscono il Vangelo.

Il 21 maggio 1837 due suore e due postulanti entravano nell’antico convento di Santa Chiara in Bergamo, in quello stesso convento da cui era dovuta forzatamente uscire, la clarissa suor Francesca Parpani, maestra di Bartolomea Capitanio. Poi, il 1° giugno dell’anno successivo, si presero a carico l’istituto di rieducazione “Divin Redentore”, e, a seguire, richieste da parroci o direttori di strutture educative, ospedaliere o sanitarie delle province di Bergamo e Brescia arrivarono a Treviglio, a Pontevico, Verolanuova, Chiari, Rovato, Romano Lombardo, Calcio, Castrezzato, a Brescia nel 1963, a Darfo, a Edolo, e via via in diverse e numerose realtà delle diocesi lombarde. Comunità che, come si legge nelle cronache, hanno subito con frequenza variazioni sia nella composizione numerica, sia nella qualità del servizio, sempre in risposta ai bisogni del momento storico che annunciava e andava presentando profondi mutamenti sociali, economici e culturali.

Le suore della Capitanio, pochi decenni dopo il loro arrivo a Milano all’ospedale Fatebenefratelli “Ciceri-Agnesi” sono chiamate “suore di Maria Bambina”, in seguito al dono di un simulacro miracoloso attraverso il quale

si è diffusa la devozione alla Natività di Maria. In seguito, l'opera ha assunto un profilo internazionale, attivando comunità in Europa (Italia, Spagna, Romania), in Asia (India dal 1860, Bangladesh, Myanmar, Thailandia, Giappone, Israele, Nepal); in America (Argentina, Brasile, Perù, Uruguay, California) e in Africa (Egitto, Etiopia, Zambia, Zimbabwe).

In conclusione, prendo a prestito le parole del vescovo di Brescia, Pierantonio Tremolada, per un compendio finale sull'insegnamento delle sante Bartolomea e Vincenza. «Abbiamo spesso l'impressione di non trovare le parole per esprimere e per comunicare, per far comprendere ciò che queste persone sono state. Al di là di quello che si può raccontare della loro vita, c'è qualcosa che non siamo mai riusciti a raccontare, qualcosa che rimanda al segreto del loro cuore. Come sono arrivate ad essere sante. La santità la vediamo nelle opere, ma le opere sono la rappresentazione di ciò che abbiamo dentro. Alcuni episodi di cronaca ci fanno pensare: "Come ha fatto quella persona ad arrivare a questo punto?". Lo stesso possiamo chiederci di coloro i quali agiscono con opere che li hanno resi grandi. Guardiamo al segreto, concentriamoci sulla fecondità del loro carisma».

Possiamo vedere le opere di carità, ma possiamo solo intuire ciò che esse celano: si tratta dei sentimenti quali la misericordia, la bontà, l'umiltà, la mansuetudine e la pazienza; e, al di sopra di tutti questi sentimenti, regna la carità. Ed è questa la parola che più di ogni altra è in grado di unificare le opere di Bartolomea e Vincenza: la parola "carità". Bartolomea Capitanio e Vincenza Gerosa, di fronte alle attese del loro tempo, sentirono irresistibile il richiamo di "quella benedetta carità" che tanto praticò Gesù nella sua vita. Videro Cristo nei poveri e lo additarono ad essi quale piena risposta ai loro più profondi bisogni. La Chiesa le proclama sante nel 1950.

Santa Maria Crocifissa Di Rosa e la Congregazione delle Ancelle della carità

Donna dell'utopia del Vangelo, dell'utopia della carità. Così è stata recentemente definita Paola Di Rosa, meglio conosciuta qui a Brescia come santa Maria Crocifissa. Paola nasce a Brescia, cresce, viene educata, in questa città fa i suoi passi di vita sociale e religiosa, fonda un istituto e qui muore. Si può definire "santa bresciana" a tutti gli effetti, anche se è stato scritto: «Un'anima che risponde a Dio non appartiene mai né soltanto a un secolo, né soltanto ad una diocesi. Nella misura in cui l'anima diventa veramente parola di Dio, questa parola è per tutti».

Piace pensare al connubio Brescia-Bergamo nei termini delle nobili origini di santa Maria Crocifissa: frutto di amore. Dal matrimonio tra la contessa Camilla dei conti Albani di Bergamo e il nobile cav. Clemente Di Rosa di Brescia nascono nove figli: la sesta, nata il 6 novembre 1813, è Paola Francesca Maria, frutto dell'amore tra i due cittadini di Bergamo e di Brescia. Sesta di nove figli, fu l'unica a rimanere in vita fino alla morte del padre. Tutti morirono chi in tenerissima età chi tra i 20 e i 30 anni. Anche la madre morirà quando Paola ha soli undici anni. Una famiglia aristocratica e profondamente cristiana, nonché attiva sul fronte sociale e della carità, residente nell'attuale via Gramsci e legata alla parrocchia di appartenenza di San Lorenzo. Famiglia di grande presenza nel sociale, dunque, e di privata intensissima sofferenza. Entrambi gli aspetti sostenuti e motivati da una fede di stampo granitico.

Il padre Clemente Di Rosa è esponente attivo e importante; dotato di buoni studi è fra i più impegnati sia a livello religioso ed ecclesiale che civile, amministrativo, economico e sociale. Si occupò del riordino della Provincia, dell'organizzazione civica, di opere educative e religiose. Partecipò a molte fondazioni e restaurazioni; a lui devono molto anche le visitandine, le canossiane, le orsoline, i gesuiti, i filippini. La madre Camilla, di profonda spiritualità e finezza, imprime nella figlia l'amore alla preghiera e alla cura attenta e spicciola... Muore prematuramente, quasi offrendo la sua vita per la guarigione della fragile figlia, che viene così affidata alla sapiente educazione

delle figlie di san Francesco di Sales (da questa spiritualità Paola attingerà profondamente in carità e dolcezza, in mitezza e compassione). Le visitandine avevano il loro collegio al monastero di Santa Croce, poco distante dall'abitazione della famiglia Di Rosa, nell'attuale via Moretto 16.

Terminata la formazione, torna in famiglia con un serio proposito di vita: sette ore di preghiera, in una quotidianità impegnata nella conduzione della casa, della servitù (verso la quale si dimostra madre e sorella) e sempre in una spicciola e attenta carità verso i poveri. La sua giovane vita ha già una chiara direzione sotto la sapiente guida del padre spirituale mons. Faustino Pinzoni, canonico della cattedrale, è esempio di sacerdote che concilia l'umanità del suo tempo con la fede attraverso un non sprovveduto rifugio nella carità.

Paola Di Rosa cresce così con un'attenzione concreta alla storia del suo tempo. Stretti, marcati, furono i rapporti, sempre nel segno dei tempi, con la realtà e i problemi economico-sociali e in particolare con l'incipiente industrializzazione e con la rivoluzione agricola in atto. Fin dalla giovinezza risalta come intimamente legata agli avvenimenti, ai fatti, ai problemi, alle ansie del suo tempo, così che la sua vita e la sua opera sono con esso in perfetta consonanza. Cresce in questa visione della società profondamente innervata da solida fede. Questa capacità di leggere la storia con lo sguardo evangelico guiderà le due decisioni personali e di intervento caritativo.

Le prime attenzioni, a 17 anni, quando esce dal collegio salesiano, vanno alle condizioni di quelle avanguardie della classe operaia che si vanno infoltendo, specie nell'industria della seta, di cui il nobile Clemente Di Rosa è uno dei pionieri. Nel 1825 ha costruito ad Acquafredda una filanda che pochi anni dopo occupa una settantina di operaie. A queste operaie, specie nei mesi estivi, la giovanissima Paola, dedica le primizie del suo apostolato intenso e generoso. Vive con loro, le promuove, le educa, le assiste, le evangelizza... Ancor più diretti sono i rapporti col mondo contadino. Clemente Di Rosa è uno dei protagonisti del rinnovamento agricolo (fonda anche una scuola agraria *ante litteram*). Tra le contadine di Capriano la santa spende le sue energie apostoliche nel modo più intenso e continuo, non solo per la cura verso le famiglie più povere come mano provvidente, ma anche educatrice sapiente delle giovani radunate in una prima forma di oratorio, e di apostola delle anime provvedendo a missioni ed esercizi spirituali per il popolo.

Evento decisivo per la scelta di vita è l'epidemia di colera che invade la città nel 1836 e costringe le famiglie nobili a trovare rifugio nelle campagne. Paola fa una scelta controcorrente e chiede al padre la grazia di servire le

povere colerose, andando nel lazzaretto cittadino. Nella lettera al padre del 21 giugno 1836, scrive:

Sono a pregarvi d'una grazia. Ve la chiedo in iscritto, non per mancanza di confidenza a parlarvi; ma perché non mi si chiudano le parole fra le labbra con una vostra pronta negativa. Sì, la grazia che vorrei da voi, ve la chiedo per amor di Gesù Cristo. Non me la negate. Il mio vivissimo desiderio sarebbe d'appropriare del mezzo che Iddio mi dà d'aprirmi il Paradiso col praticare l'atto di carità in assistere all'Ospedale le povere colerose. Lasciate che mi dedichi al servizio di queste povere infelici. Voi fate al Signore il sacrificio della vostra Paolina; io il farò della mia vita. [...] Caro papà, accordatemi questa licenza, che mi rendete felice. Vostra affezionatissima, obbligatissima figlia Paolina.

Dopo l'approvazione del padre, che confessava l'avrebbe lui pure seguita se non fosse stato padre di famiglia, Paola presenta domanda alla direzione degli Spedali, istanza accolta e così, come lei stessa scrive: «nel giorno 24 giugno entrammo nel lazzaretto all'assistenza de' colerosi d'entrambi i sessi». Da quel momento non camminerà più da sola. Mons. Pinzoni le affianca la prima compagna, la nobile Gabriella Echenos Bornati, separata dal marito per motivi gravi e totalmente dedita alla carità. «Abbiamo qui due nobili verginelle santissime di alto grado (...), dopo aver fatto il loro testamento si sono consacrate ad assistere e a servire le inferme di colera nell'ospedale, il che ha fatto stordir Brescia», narra la cronaca del tempo. La seguiranno numerose giovani, attratte dal fascino di quella gratuità che accomuna le due giovani.

«Quando nel 1836 – nota Alberto Monticone – Paola chiese al padre il permesso di dedicarsi alla cura dei colerosi dell'ospedale, compiva un gesto di straordinario coraggio per amore di Cristo e nel contempo sceglieva una strada relativamente nuova di intervento. Le sue prime compagne erano come lei laiche e come tali si presentarono alle autorità pubbliche, offrendo la loro disponibilità al servizio: la scelta della carità verso i colerosi precedeva pertanto l'idea della vocazione religiosa e si collocava nell'alveo della migliore tradizione delle aggregazioni laicali dell'età moderna. Ma l'intervento di Paola era ulteriormente laico perché mirava a procurare un trattamento dei malati completo di assistenza infermieristica, di sostentamento, di pulizia e ogni servizio, di accompagnamento umano e spirituale».

Già si delinea, per Paola, la modalità e la finalità della sua opera caritativa: «Curare i corpi per salvare le anime», occuparsi di tutti i bisogni umani, fisici, educativi, per arrivare al cuore delle persone, alla salvezza integrale, all'incontro con il Cristo salvatore. Il colera si estingue ma non l'azione di carità di Paola, che è ormai un fiume in piena. «Cessato il flagello e rimesso

lo Spedal femminile nel suo primiero sistema, continuammo a frequentarlo onde assistere le ammalate in compagnia delle infermiere prezzolate. Dopo tre anni di questo servizio, scorgendo che il Signore si compiaceva benedire le nostre povere fatiche, giacché assai copioso ci parve il frutto che si raccoglieva segnatamente in ordine allo spirito, si concepì nell'agosto 1839 il divisamento di assumere tutto intero il servizio del pio stabilimento». La cura delle anime attraverso la cura dei corpi: Paola prepara un programma di preciso intervento nell'ospedale cittadino.

Cosa sta vivendo in questi anni? Il suo sguardo è continuamente aperto a esplorare nuovi orizzonti umani nell'ambito cittadino. Svolge una vasta attività in risposta ai nuovi bisogni assistenziali in particolare «alcune necessità cittadine reclamarono il suo intervento: l'istruzione dei sordomuti e l'assistenza alle pericolanti». L'iniziativa di un centro formatore per i sordomuti, presa in esame prima dell'epidemia da Paola e dal fratello Filippo (morto a causa dell'epidemia), si ripropone in casa Di Rosa alla fine del 1836. Paola provvede per due anni alla formazione di due maestre inviate a Milano e apre tra il 1838 e il 1839 in Brescia la scuola femminile, sotto la sua direzione (trasferita a Mantova nel 1858, dopo l'avvio a Brescia nel 1856 di una scuola delle canossiane). Quella maschile sotto la direzione di mons. Pinzoni (poi passerà tra il 1842 e il 1843 al Pavoni). Educazione integrale della persona (non solo religiosa come dalle canossiane a Verona), anche professionale. «Abbiamo anco la scuola per le infelici sordomute: felice è il risultato di questa scuola; ci consola assai», scrive in una lettera del 1844.

Per due anni conduce una singolare esperienza educativo-assistenziale presso la Casa di Industria (1836-1839), istituzione realizzata dal Governo austriaco nel 1817, e alla cui fondazione aveva contribuito Di Rosa. Per far fronte all'accattonaggio e alla disoccupazione accoglieva chi, pur capace di svolgere semplici lavori, mancava di mezzi per la sussistenza, e chi era in attesa di trovare un'occupazione (uomini e donne). A lei viene affidata la cura delle donne. Dopo la visita all'ospedale, ogni giorno con la sua compagna di carità Gabriella, si recava al pio ricovero, «incominciò a conoscerle individualmente, ad interessarsi dei bisogni di ciascuna, della sua condizione, delle sue croci», «ammoniva, correggeva, esortava» per consolidare in ciascuna la capacità di autogestirsi; riordina ambienti e abitudini, procura una formazione catechistica di base.

Nella medesima casa erano accolte anche giovani «pericolanti», cioè schiave della piaga della prostituzione; la sua è una maternità tenerissima e allo stesso tempo robusta e illuminata, che si offre discreta e si muove ferma nel chiaro intento di riscattare le fanciulle da un passato torbido,

preparandole a un futuro più sereno, attraverso un'opera di istruzione e formazione. In seguito, apre una casetta per alcune fanciulle più bisognose. I suoi tentativi per strapparle dalle vie del male sono talvolta audaci. Le sapeva snidare dove si trovavano e le convinceva; utilizzava anche una mandataria, Marianna, inviandola nelle case pericolose per strappare anime. Nel 1845 apre sul ronco di San Desiderio una casa anche per ricoverare giovani incontrate in ospedale, abbandonate alla dissolutezza d'ogni maniera, collocate poi in matrimonio o a servizio di ben costumate famiglie. Nello stesso anno organizza anche l'oratorio festivo.

La fondazione nel 1840

Torniamo all'opera fondamentale che costituirà l'inizio delle Ancelle della carità: la presenza nell'ospedale di Brescia. Forti carenze nelle strutture sanitarie, scarsa preparazione del personale e mancanza di sostegno spirituale nella cura degli infermi richiamano la necessità di altra presenza. Le istanze di ordine, igiene e assistenza erano assolute in modo insoddisfacente da persone non qualificate, che consideravano quella mansione come ripiego, generalmente tollerato e mal pagato. Nella mente e nel cuore di Paola, si delinea la componente specifica della sua opera di carità: l'assistenza infermieristica.

Paola ha ormai superato il puro esercizio caritativo di assistenza e va coordinando, con il gruppo costituitosi spontaneamente, un dinamico e radicale mutamento dell'infermieristica. Mons. Pinzoni sostiene validamente l'opera. Già in passato aveva accarezzato l'idea di una società di infermieri. Aveva affiancato l'azione di Pietro Riva, che, intesa a formare una società di infermieri fin dal 1836, riuscirà a tradursi in istituzione autonoma, aperta e funzionale soltanto all'arrivo a Brescia dei Fatebenefratelli nel 1871. «Sul finir dell'aprile del 1840 (...) abbiamo cominciato a vivere collegialmente in apposito locale (...) e nel giorno 18 maggio siamo entrate nello Spedale a cominciare il nostro servizio» (Lettera del 11 marzo 1847). Le Ancelle sono trentadue di varia provenienza e costituiscono la Pia unione delle Ancelle della carità.

In ospedale sono desiderose di dedicarsi all'assistenza delle povere inferme, di «sopravegliare personalmente in quanto è relativo al bene spirituale e corporale di dette inferme», nonché a quanto può riguardare «la pulitezza dell'infermeria ed accessori (...) i membri, come persone singole, prestano gratuitamente l'opera loro, l'Amministrazione deve versare mensilmente alla Superiora la somma corrispondente alla globale prestazione

secondo le tariffe in uso per le infermiere laiche». Regolamento per la neo-comunità per non dissociare l'iniziativa assistenziale-sanitaria da momenti prestabiliti di preghiera e vita comune. L'attività infermieristica appare lo scopo primario – e per il momento esclusivo – della nuova fondazione, tanto che per i suoi membri viene coniato popolarmente l'appellativo di “spedaliere”.

L'opera che Paola progetta non è quella di entrare nell'ospedale semplicemente per dirigere un reparto, non con un intervento “dall'alto verso il basso” come potrebbe essere una semplice beneficenza, ma per continuare a servire “dal basso verso l'alto”, abbassandosi ad assumere ogni modalità di servizio e di cura (degli ambienti, delle persone, dello stile...) per promuovere la persona e condurla a salvezza. Nel nome il programma di vita: ancelle perché servono.

Un anno dopo sulla “Gazzetta Provinciale di Cremona” si trova un'analisi competente di Lorenzo Erculiani di Brescia: «mi porgete gradita occasione a ragionare di un'opera di carità, che io ho sino ad ora tacitamente ammirata e venerata (...) Da un anno l'ospitale femminile non ha altro servizio se non quello che gli viene prestato da questo collegio, perché esso provvede dai più bassi uffici ai più elevati, a quelli cioè che riguardano la cura delle biancherie, delle suppellettili, degli indumenti, non che il carteggio colla Direzione (...) La pubblica beneficenza istituì gli spedali; le discipline, con che vennero ordinati, provvidero perché il povero infermo non difettasse di idoneo alimento, di medica assistenza, di farmaci e di infermieri; ma la pubblica beneficenza non può con l'oro comperare agli ammalati l'amore degli assistenti (...), queste pie signore (che con tale nome usiamo chiamarle) (...) mutarono aspetto allo spedale. In ogni inferma esse ravvisano una sorella, non v'ha inferma che sia loro straniera (...) queste donne che s'intitolano in Francia col nome di sorelle di carità (...) fra noi non assunsero questo nome, come non ne assunsero la regola. Questa istituzione non è sino ad ora che una radunanza femminile, un privato collegio, nel quale non è la volontà delle individue legate con alcun voto. Quali intenzioni s'abbiano per l'avvenire le istitutrici non è palese, ma provata e manifesta n'è di esercitare la carità nella maniera la più eminente».

Nel 1839 non si prospetta ancora la trasformazione della nascente Pia unione in istituto religioso. Il primo esplicito accenno è nella lettera del 24 ottobre 1842 alla viceregina, firmata dalle sette confondatrici: «Altezza Imperiale. Le rispettose sottoscritte si sono congregate sotto la denominazione della Pia unione delle Ancelle della carità. Il loro scopo si è quello di assistere le ammalate negli ospedali e fuori e quelli che per circostanze

particolari non potessero ricoverarsi, ed inoltre di spedire anche in altre città del regno delle infermiere in occasione di epidemie o contagi, ed in seguito anche di erigersi in comunità religiosa, ottenendone col mezzo di questo ill.mo e rev.mo mons. Vescovo, dopo riportatone il regio placet, l'approvazione di Sua Santità». E il 23 gennaio 1843: «l'Istituto (...) venga eretto in religiosa corporazione, siccome è comune desiderio di tutte che all'Istituto stesso appartengono», a firma delle sette confondatrici alla delegazione provinciale di Brescia. Il loro nomi, che meritano di essere annoverati tra le sante donne, sono Gabriella Echenos Bornati, Carolina Botteghi Cuneo, Maria Nicolini, Aurelia Pietrobelli Di Rosa, Teresa Balucanti Valotti, Teresa Longhena ved. Foresti. Sono aristocratiche, spesso mogli, vedove o mamme. Tale gruppo sussiste finché assolve la sua funzione e si scioglie al momento della fondazione: tre seguiranno Paola all'interno, tre la sosterranno dall'esterno. Dal gruppo iniziale, nel suo ridimensionarsi, sorge il gruppo formale nella sua strutturazione sociale stabile attorno a Paola e a Gabriella, elette da don Pinzoni, l'una superiora, l'altra vicaria della nascente comunità.

Un unico desiderio muove la giovane fondatrice: «curare i corpi per salvare le anime» e «non intraprendere opera alcuna che non abbia di mira che la maggior gloria di Dio». E tutto per quel Gesù che l'ha affascinata. La carità deve raggiungere l'uomo interiore da salvare, mentre si dedica all'uomo esteriore da sanare: «In tutta la sua vita non ebbe che una passione sola: di sacrificarsi per la salvezza delle anime e per aiutare anche nel corpo tutti gli infelici, poveri, ammalati, derelitti che fossero». Gli inizi non sono facili. Accuse di ogni genere vengono avanzate verso di lei e le sue Ancelle, considerate dalla stessa «ridicole, frivole» ma talmente accese e insistenti da non lasciar sperare un felice esito: «noi siamo maltrattate, calunniare ed azzarderei dire odiate».

Nella lotta esteriore e interiore, Paola mantiene una salda fiducia che tocca punte di eroica carità: «Le calunnie di cui siamo oppresse, tengono il nostro cuore in perfetta pace, perché davanti al nostro Dio siamo perfettamente innocenti. Il mio cuore non desidera altro che di poter avere qualche occasione per far del bene a chi tanto ci perseguita. Se il Signore permetterà che pariamo dall'ospitale, sa Egli perché il permette e noi adoreremo i Suoi decreti e lo ringrazieremo di questa amara afflizione, rammentandoci «che la croce è la porzione degli eletti... Teresa! Coraggio, non lasciamoci abbattere punto dalla guerra che il nemico infernale ci ha suscitata, la sola gloria di Dio è stata quella che ci ha fatto intraprendere quest'opera, Egli combatterà per noi, e tengo sicura la vittoria». L'approvazione definitiva del regolamento giunge il

27 febbraio 1843 mediante dispaccio governativo, permettendo così l'avvio delle pratiche per l'approvazione come corporazione religiosa.

Nuove fondazioni successive e crescita dell'Istituto

La prima fondazione è a Cremona, dove le Ancelle vengono richieste per l'ospedale dal cappellano, intenzionato a migliorare l'assistenza, dopo aver radunato una trentina di giovani che vorrebbe fossero guidate dalla stessa Paola. All'inizio la fondatrice si mostra reticente, perché fortemente impegnata nella realtà bresciana, ma poi acconsente a patto che le medesima vengano da lei preparate a Brescia e in seguito inviate sotto lo stesso regolamento. Il 30 agosto 1841 Paola, Teresa Camplani e 24 Ancelle partono per Cremona. Il senso di unità è voluto e sottolineato nell'intensa corrispondenza fra la madre e la vicaria Camplani, sapientemente guidato da mons. Pinzoni che veglia sui primi passi. Unità di spirito, medesima superiora, stesso regolamento interno e uguali accordi con le istituzioni. Si delinea così l'organizzazione di una istituzione che si diffonderà a macchia d'olio.

Agosto 1841 tre fondazioni ospedaliere a Cremona, a cui seguono Manerbio (agosto 44), Montichiari (luglio 46), Chiari (settembre 48) tutte riguardanti ospedali. Interessante una nota degli inizi della stessa fondatrice:

Sui primordi del Pio Istituto prestarono tutte, chi più, chi meno, personale servizio alle ammalate, vegliando alla notte, occupandosi nel ripulire le ammalate e le sale, e vuotando e ripurgando anche i vasi dalle immondizie. Fu la sola imperiosa necessità di dare una forma regolare all'Istituto, che ci obbligò scegliere alcune dalla classe comune che era una sola, per affidare ad esse degli uffici di sovrintendenza. Per altro il desiderio delle Ancelle della carità, anzi lo scopo per cui si guidarono alla Pia unione fu quello di prestare personalmente assistenza alle ammalate, anzi tra le attuali infermiere v'ha ancora di quelle che, emergendo il bisogno, saranno elevate a degli uffici di presidenza. L'Istituto nostro poi si è proposto di seguire le savie massime della nostra civile Autorità che nella distribuzione degli impieghi, non ha riguardo a preferire persone della più bassa estrazione e ad anteporre ai cittadini i villici stessi, quando siano forniti di qualità distinte. Per questa massima, l'Istituto non ha materiale riguardo all'età più o meno matura, ma al senno e alla prudenza di cui può andare fornito un giovane a preferenza di alcuni vecchi (Lettera 211, alla Direzione degli ospedali di Brescia, 26 febbraio 1844).

La carità vissuta “senza limiti” e in perfetta comunione, sostenuta da una robusta vita spirituale, affascina il cuore di tante giovani donne che chiedono

di unirsi all'iniziale gruppetto di Ancelle, permettendo così anche la diffusione della missione in altre realtà dove venivano man mano richieste. Brescia (44) e Cremona (45) due case per "giovani sventurate", a Manerbio (44) le Ancelle sono chiamate anche a svolgere «opere di carità nella Congregazione festiva a vantaggio delle giovani» e a Montichiari (47) presso l'orfanotrofio.

Nel marzo 1847 la stessa fondatrice scrive alla Congregazione dei vescovi a Roma affermando: «il numero delle Ancelle attualmente impiegate nelle quattro case già erette è di cento all'incirca». Si tratta di Brescia, Cremona, Manerbio e Montichiari, a solo sette anni dopo l'inizio della Pia unione. Nella stessa lettera continua: «V'ha poi un numero considerevole d'altre giovani desiderose di entrare nella Congregazione, le quali sono trattenute dai loro parenti unicamente perché l'Istituto non essendo ancora cresimato colla sanzione della Chiesa non è che una società puramente secolare e mal sicura, come essi dicono, nelle sue basi».

Nei moti del 1848 le Ancelle prestano assistenza ai feriti in tutti gli ospedali adattati a ospedali militari: San Gaetano, Sant'Eufemia, il vecchio ospedale di San Luca, e direttamente sul fronte a Montichiari, Borghetto e Valeggio che la fondatrice visita personalmente. Le fondazioni si susseguono rapidamente: quelle ospedaliere sono attuate su invito delle amministrazioni o direzioni, quelle assistenziali-educative su richiesta diretta di autorità ecclesiastiche o su sollecitazione dei rispettivi direttori. Interessante il criterio di valutazione almeno nel primo decennio: la vicinanza alla sede per salvaguardare l'unità di spirito. A una richiesta che proviene dalla Valsugana, nel dicembre 1849 risponde: «La cosa sarà un po' difficile a combinarsi, attesa la lontananza di luogo per cui verrebbero le suddette suore ad essere affatto isolate e quindi prive di facile comunicazione colle altre case dell'Istituto che è quello che serve a mantenere lo spirito». Anche se ben presto emerge dal cuore della madre un'ansia apostolica che varca ogni confine: «A me molte volte viene il pensiero. Chi sa – dico a me stessa – che il Signore non ci voglia in Lombardia, ma in altra parte del mondo ove sorge e fa progressi la fede?» (a Teresa Camplani, 6 ottobre 1843).

Le successive fondazioni sono Travagliato (1850), Lonato (1850), Salò (1850), Orzinuovi (1851), Mantova (1851), Cremona (1852), Udine (1852), Ragusa (1853), Cividale (1853), Carpenedolo (1853), Trieste (1855), Spalato (1855), Bussolengo (1855); trattative per tre nuove case sono iniziate dalla fondatrice e concluse dopo la sua morte: Varese (1856), Rivolta (1858), Desenzano (1891). L'unica preoccupazione della fondatrice: «Siamo cercate da varie parti, ma vorrei che in tutto eseguiamo la divina

volontà» (a Teresa Camplani, 9 aprile 1846). Ampliamento e diversificazione dell'azione di carità. Le fondazioni dal 1840 al 1850 vedono la Pia unione orientarsi unicamente verso malate negli Spedali e contagiosi anche nelle private famiglie. Nella redazione del regolamento del 1843 si prospetta un ulteriore ampliamento dell'azione caritativa: «pure di assumere l'istruzione elementare delle fanciulle in quelle città o paesi ove non vi fossero altri istituti addetti a questo caritatevole scopo» e, in una successiva redazione, «si aggiunga per la cultura della gioventù». «Se desidera sapere lo scopo dell'Istituto è esteso a qualunque opera di carità. Si unisce la vita attiva alla contemplativa ed entrando nella classe delle sorelle quiescenti si emettono i voti perpetui» (Lettera 448, a Teresa Camplani, 15 ottobre 1850).

Cosa è successo in questo arco di tempo? L'apertura a tutte le opere di carità ha un preciso riferimento storico-spirituale nella vita di Paola. Il viaggio che dovette intraprendere verso Roma nel 1850, per chiedere l'approvazione delle Costituzioni alle autorità ecclesiastiche, la portò a fare una breve sosta al santuario mariano Loreto. Qui, testimoniano le deposizioni per il processo di beatificazione, «ebbe lumi speciali. Stabili di domandare la clausura vescovile per conservare lo spirito di raccoglimento e di distacco dal mondo, e che le suore non dovessero rifiutarsi a nessuna opera di carità, che non fosse di detrimento al bene spirituale dell'Istituto e degli individui. Questi due punti vennero poi inseriti nella Regola».

Nel 1851 si intravede il profilarsi di una vasta gamma di servizi, molti dei quali appaiono il riflesso delle giovani esperienze caritative di Paola: «Benché la prima e principale opera che la Pia unione si propone e che dovrà ad ogni altra essere anteposta, sia quella dell'assistenza alle inferme; nondimeno essa riconosce come suo scopo proprio anche l'esercizio di tutte le altre opere di carità che le circostanze renderanno possibili (...) dopo l'assistenza delle inferme; quali sono: la scuola delle Sordo-Mute, la direzione delle pericolate e delle pericolanti, degli Orfanotrofi e delle Esposte, la cultura delle giovani, specialmente nei giorni festivi dopo le funzioni parrocchiali, l'educazione delle fanciulle povere e civili, con tutte le altre opere di carità spirituali e corporali che la Superiora, sentito il parere delle quattro Consigliere, giudicherà di poter assumere» (Costituzioni 1851).

Recupero e approfondimento delle prime intuizioni e, allo stesso tempo, estensione riflessa e consapevole dell'ispirazione originaria: «Gesù Cristo merita di essere amato e servito in ogni tempo e in ogni luogo». E Cristo è presente in ogni fratello povero, ammalato, crocifisso, piccolo. «A tutte le opere di carità si votano con il solo nome di Ancelle della carità». Dalla Lombardia al Veneto, dal Friuli alla Dalmazia, l'istituto inizialmente si pro-

paga verso est: in Croazia saranno richieste dal vescovo di Ragusa nel luglio 1852 e da quello di Spalato nel gennaio 1855, su consiglio di un padre gesuita, nel settore educativo: orfanotrofio, scuole e collegi.

Dal 1840 al 1855 Paola, dal giugno 1852 suor Maria Crocifissa, risponde con le sue figlie all'appello di Cristo ovunque vengano chiamate: lazzaretti, ospedali, anche militari, case di riposo, manicomi, assistenza parrocchiale e catechistica, assistenza educativa in scuole elementari sia per povere sia per ragazze di famiglie nobili, studentati, collegi, orfanotrofi, scuole per sordomuti, assistenza morale in case della provvidenza, e anche un primo tentativo di assistenza a domicilio. Quando Maria Crocifissa muore il 15 dicembre 1855 le Ancelle della carità sono già più di settecento e variegata è l'opera a cui sono dedite.

L'adorazione eucaristica perpetua

Un passaggio importante per la scelta di istituire l'adorazione eucaristica perpetua avvenne nel viaggio che la giovane fondatrice fece a Roma per l'approvazione delle costituzioni. La Sacra Congregazione dei Vescovi e Regolari aveva approvato l'istituto con il breve del 23 dicembre 1847. Il viaggio iniziò il 7 settembre 1850 per terminare il 5 gennaio 1851. Durante la permanenza romana, Paola dovette espletare tutte le pratiche per ottenere l'approvazione ecclesiastica. Il resto del tempo, lo impiegava in ciò che più le stava a cuore: «in questi giorni non fo che assistere a funzioni e veder chiese. Il resto non m'interessa per niente affatto», scriveva alla vicaria di Cremona. Preziose sono le testimonianze attorno a questo periodo: «durante il suo soggiorno in Roma impiegava il suo tempo nel visitare le Basiliche e non badava alle grandezze di Roma se non per salire coi suoi pensieri al cielo. La maggior parte però del suo tempo lo passava nella Chiesa dove era esposto quotidianamente il Santissimo Sacramento. Fu in quella Chiesa che ebbe l'ispirazione di istituire l'adorazione quotidiana e nel vestito e nei cantici fatti comporre dalla suora Ottavia cercò di imitare quanto si faceva da quelle suore adoratrici».

Il biografo attesta: «era la Chiesa delle Sacramentine, probabilmente le attuali Lucchesi, che si trova alle pendici del Quirinale e dove il Santissimo Sacramento viene esposto permanentemente alla venerazione dei fedeli». E la sorella che scrisse la cronaca di quei giorni notava: «La Madre Superiore dacché ha trovato sopra un'erta via le Adoratrici non si sazia di stancarsi salendovi spesso per godervi il suo Gesù Sacramentato», seppur la sua salute

fosse continuamente malferma e la fatica fisica le costasse particolarmente. A questa esperienza personale, unita al desiderio espresso dal vescovo di Brescia Domenico Ferrari, si deve la decisione di istituire nell'istituto l'adorazione eucaristica perpetua, come si dice nei processi: «fu divotissima del SS. Sacramento. Avendo sentito che il Vescovo desiderava che ci fosse in qualche chiesa l'adorazione del SS. Sacramento, ebbe il pensiero di metterla nelle opere della Congregazione».

La fondatrice aveva ben chiaro quale doveva essere il cuore del nascente istituto. Terminato l'*iter* per le Costituzioni, Paola provvide a inoltrare regolare richiesta per ottenere, nella chiesa della casa madre in Brescia, lo speciale privilegio dell'adorazione perpetua perché le Ancelle della carità potessero essere per sempre, nell'esercizio della "grande carità", anime adoratrici. Il desiderio della fondatrice venne esaudito a distanza di pochi mesi.

Il decreto del 18 luglio 1851, firmato dal segretario della Congregazione dei Sacri Riti, card. Lambruschini, recitava: «L'Istituto delle Ancelle della Carità, le quali comunemente sono chiamate Ospitaliere, recentemente fondato nella città Diocesi di Brescia, fra gli altri uffici annovera anche questo che nell'unica Chiesa della Casa Madre si esponga ogni giorno nella forma delle Quarant'ore il Santissimo Sacramento dell'Eucaristia. Invero, avendo la Fondatrice, Paolina di Rosa, chiesto istantaneamente al Santissimo Signor nostro Pio IX, Pontefice Massimo alcuni privilegi riguardo a questa stessa esposizione del Santissimo Sacramento e alla celebrazione delle Messe nella stessa Chiesa anche per poter partecipare agli Indulti concessi alle Suore dell'adorazione perpetua del Santissimo Sacramento; Sua Santità, su relazione di me sottoscritto, Segretario della Congregazione dei Sacri Riti, propose fosse osservata questa prassi nell'esposizione del Santissimo Sacramento nella Chiesa della Casa Madre».

Si fecero i passi per completare l'erezione canonica dell'istituto: nel mese di aprile 1851 arrivò il breve pontificio di approvazione delle costituzioni e il 14 aprile 1852 l'imperatore Francesco Giuseppe firmò il riconoscimento dell'istituto come congregazione religiosa. Agli adempimenti mancava solo la celebrazione della formale erezione che venne fissata per il 18 giugno 1852, festa del Sacro Cuore di Gesù, particolarmente cara alle Ancelle. In tale solenne celebrazione, nella chiesa parrocchiale di San Lorenzo, Paola Di Rosa emise la sua professione religiosa assumendo il nome di suor Maria Crocifissa. Nella medesima occasione altre 26 giovani donne vestirono l'abito monacale, 18 delle quali emisero i voti religiosi il 21 giugno seguente.

Al termine della celebrazione, rientrate tra le mura della casa madre, venne solennemente esposto il Santissimo Sacramento nella cappella del



Brescia, chiesa degli Spedali Civili, Oscar di Prata, *Santa Maria Crocifissa di Rosa* particolare dell'altare laterale (1970 circa).

convento, per dare inizio alla perpetua pubblica adorazione. È il giorno che rimarrà inciso nella storia dell'istituto nella perenne gratitudine per l'erezione canonica del medesimo e per l'avvio dell'adorazione perpetua. Da quel giorno le Ancelle iniziarono ad alternarsi davanti al Santissimo Sacramento esposto nella forma delle Quarantore, secondo il desiderio della loro fondatrice, assicurando a turno la presenza adorante a nome dell'intero istituto.

Scriverà la fondatrice il 14 aprile 1852: «Questo Istituto non si chiama veramente delle Adoratrici del Santissimo Sacramento, giacché appellasi propriamente delle Ancelle della Carità, ed ha per scopo principale l'assistenza alle inferme degli spedali. Egli unisce però la vita contemplativa all'attiva. Per questo, vi sarà pure la giornaliera quotidiana a esposizione del Santissimo Sacramento a cui assisteranno in adorazione una classe di Ancelle perciò destinate, perché l'Istituto abbraccia tre ordini: delle infermiere cioè, delle coriste e delle coadiutrici. Le infermiere sono quelle dedicate in modo speciale all'assistenza delle ammalate, e le coriste sono impiegate, secondo il loro spirito e vocazione, o negli uffici di sorveglianza nello Spedale, o in quelli del monastero come le altre claustrali, o veramente nell'adorazione del Santissimo Sacramento, talché io direi che in questo Istituto ognuna può trovare la sua vocazione».

Noi diventiamo ciò che contempliamo: dall'adorazione di Gesù crocifisso, perennemente presente nel sacrificio eucaristico, Paola viene trasformata fino ad assumerne i tratti vitali, e apprende l'arte della carità che si fa dono “senza limiti” verso tutti i crocifissi che la storia le pone innanzi agli occhi. Morirà il 15 dicembre 1855 con una parola sulle labbra “La grazia è fatta”, mentre al santuario della Madonna delle Grazie viene celebrata per lei una Santa Messa. Dopo l'unificazione d'Italia l'espansione dell'istituto procede anche verso l'Italia centrale (Emilia-Romagna e Toscana) procede l'espansione delle ancelle. Nella prima metà del XX secolo: Marche, Lazio, Campania, Puglia, Calabria e una forte penetrazione in Albania (dal 1927 al 1948). Inoltre, mense popolari, istituti per malati mentali (come il Cremonesini di Pontevico di cui sono state confondatrici), Villa Giuseppina a Roma, ec. Seconda metà del XX secolo: Svizzera, Germania, America del sud (Brasile 1963, Ecuador 1984), Ruanda (1992) e successivamente Burundi. Altre iniziative sono le seguenti:

■ Ancelle con le operaie in diversi luoghi del Bresciano (Roé Volciano: filatura e tessitura; Toscolano: cartiera) nella prima metà del XX secolo.

■ Istituzione della Scuola convitto per infermiere annessa agli Spedali Civili nel 1934.

■ Domus Salutis 1987 (malati oncoologici terminali, riabilitazione, accoglienza parenti, servizio a domicilio) dal Congresso eucaristico nazionale a Milano 1983: «adorare il Corpo di Cristo eucaristico e servirlo, in novità di modi, nei più poveri» (Madre Eugenia Menni).

■ Lavanderia di risocializzazione 1987 per carcerati in semi libertà o affidati ai servizi sociali (ora Casa Emmaus dal 2004 per donne e per uomini), realtà di accoglienza per persone che necessitano di disponibilità per arresti domiciliari, detenzione domiciliare, affidamento in prova ai Servizi Sociali, per permessi premio o come sostegno alla fine della detenzione.

■ Nuova Genesi per malati di AIDS nel 1989.

■ Nuova Poliambulanza, 1° settembre 1997; l'origine di Poliambulanza risale al 1903, quando dodici medici bresciani, considerati oggi i pionieri della medicina sociale, aprirono nel cuore del quartiere del Carmine un poliambulatorio dedicato alla cura dei più bisognosi.

■ Collaborazione per le opere segno del giubileo 2000: Mensa Eugenia Menni e la comunità Betel.

■ Casa Gabriella e tutta l'opera di volontariato ad essa connessa, diversamente gestita oggi ma sempre in continuità con quello spirito per cui è nata.

Non è difficile affermare che le Ancelle appartengono alla città di Brescia, pur con gli ampi orizzonti della carità che le ha sospinte fino ai lontani confini del mondo.

Eredità di santa Maria Crocifissa

Dall'omelia di don Primo Mazzolari, chiesa di San Lorenzo a Brescia, novembre 1940 per la beatificazione di Maria Crocifissa, avvenuta il 26 maggio 1940:

Nella sua vita, in questo mondo interiore singolarissimo, profondo, sofferente, pieno di volontà e solitudine, Maria Crocifissa ha saputo mantenere la propria femminilità, è rimasta donna nel vero senso della parola come il suo secolo poteva pretendere; è rimasta aristocratica ed è rimasta figlia dell'800 e soprattutto del nostro risorgimento e della vostra città. Aristocratica è rimasta. Forse la parola suonerà estranea a tante buone sorelle che vengono dalle condizioni più umili dei nostri paesi. Forse le meraviglierà come se qualche cosa le allontani dal suo sguardo. Vi sono forme aristocratiche che la Chiesa non solo ha rispettato, ma a cui ha dato una missione. Nella giovane Di Rosa una capacità aristocratica che è diventata il lievito, il ponte tra il mondo che si allontanava e che aveva bisogno di essere riconquistato dal cuore della carità cristiana; una capacità

aristocratica che è diventata anche accettazione del servizio completo del povero. È qui la nobiltà di questo spirito di donna aristocratica che ha saputo dare a sé e alle sue figlie il lavoro manuale della carità. Attraverso le forme che sono diventate tradizionali nella Chiesa, quello che preme di più e quello che fa sentire ripugnanza maggiore è il servizio umile; questo diventare l'Ancella dei poveri nella forma più completa, questo diventare tutto per chi soffre, per l'ammalato, per il povero, per il prigioniero; questa forma di assistenza completa dove, non soltanto si dona ai poveri il cuore, ma la mente, le braccia stesse, è nata dal cuore di una nobile bresciana che ha saputo dare il senso completo di donazione al popolo e alle sue figlie (P.G. CABRA, *La grazia di servire*, Brescia 2013, pp. 101-102).

E noi vogliamo aggiungere: questa santa donna, che a chi la chiamava “la signora Paola” rispondeva: «non sono né signora, né Paola, ma sono una povera e sono Crocifissa», ha saputo dare alla sua città, oltre che alle sue figlie, e alla Chiesa tutta la Chiesa dell'adorazione del Santissimo Sacramento, come indicazione costante della fonte di questo donarsi nella “carità senza limiti”, perché «Cristo merita in ogni tempo e in ogni luogo di essere amato e servito». Adoratrici e ospitaliere, le Ancelle della carità cercano di continuare l'opera da lei iniziata attraverso molteplici manifestazioni che la carità ha assunto nel tempo, sempre attente ai richiami della Chiesa e alle esigenze della società, in umile atteggiamento di disponibilità attinto dalle ginocchia piegate in adorazione!

E tutto ciò continua a essere possibile oggi anche grazie a un laicato motivato e partecipe, che assume come proprio il carisma di carità nelle varie forme della collaborazione, della stretta cooperazione e anche nella attuale e sempre più diffusa forma del volontariato... riflesso di quell'originaria intuizione con la quale Paola Di Rosa seppe coinvolgere le prime donne sue collaboratrici, perché la chiamata alla carità è per tutti e non avrà mai fine.

Sant'Arcangelo Tadini e le Suore operaie della Santa Casa di Nazareth

Cosa c'entra in questo convegno, un uomo, un prete con le donne sante? Possiamo affermare che don Arcangelo, ieri come oggi, è "beato tra le donne". Siamo certi che è un beato, anzi tecnicamente un santo; ha donato e speso la sua vita per le donne, in particolare per la gioventù femminile operaia e fondando una congregazione femminile.

Ma non è questo che ora vogliamo sottolineare. Quello che più di tutto identifica la vita e l'opera del Tadini si gioca in tre piccole lettere di questa affermazione: è il "tra" che fa la differenza. L'originalità di don Arcangelo nasce proprio da questo suo smisurato desiderio di "stare tra", di vivere "in mezzo" e per gli altri. La sua santità è stata capace di creare le condizioni e di portare alla luce la santità ordinaria di tante donne, laiche e religiose. Sempre restando al suo posto.

Da dove nasce questa sua capacità di stare tra, di stare in mezzo? Lo racconta lui stesso:

A me lo capitò, miei cari, prima che vestissi queste gloriose insegne di sacerdote che, trovandomi in mezzo a persone che si lamentavano di non poter avere la gente pronta alle loro voglie, gridavano in coro: questo non lo otterremo mai fin tanto che non li avremo staccati dal confessionale, finché li lasceremo in mano ai preti, finché questi potranno sussurrare alle loro orecchie quelle parole, là non si sa quello che dicono. Fu allora che decisi di farmi prete (...). Io allora ero inesperto e non seppi rispondere, ma giusta ne tirai la conseguenza ed è questa: dunque anche costoro che sono cattivi, riconoscono che la confessione è fatta per ritirare dalle vie cattive, chi per disgrazia vi si fosse messo. Fu allora che decisi di farmi chierico. Essi andavano dicendo mi ricordo: che cosa dicono in questo confessionale (...) che cosa dicono questi preti (...), ve lo dirò adesso che allora mi mancarono le parole: insegnano a perdonar le offese, insegnano a sopportar le disgrazie con rassegnazione, insegnano anche a rispettare te che pur meglio vestito meno degli altri meriteresti rispetto.

La sua vocazione non nasce in un particolare momento di preghiera in chiesa, ma "in mezzo a persone". Giovane, inesperto, non sa rispondere, rimane



Botticino Sera, la chiesa e la casa madre delle Suore operaie della Santa Casa di Nazareth di sant'Arcangelo Tadini.

in silenzio di fronte alla realtà, ma ne trae delle conseguenze, non lascia che quell'episodio scivoli via senza lasciar traccia... E a quella realtà risponde con una decisione, con il coinvolgimento della propria vita; attraverso quell'evento si sente chiamare e dà la sua risposta, non solo ma a quell'evento ritorna... è il conservare nel cuore per poter leggere il senso degli avvenimenti... è il porsi di fronte alle cose anche a quelle che sembrano più grandi di noi con un atteggiamento di apertura, con la convinzione di avere da capire, da imparare, desiderosi di lasciarsi illuminare, confrontare e anche confortare... è prendere sul serio quello che viene detto, è assumerlo!

La società che cambia

La condizione socioeconomica delle donne fra fine '800 e primi del '900 era di drammatica disparità. Nel 1881 il 27% delle donne era occupato in agricoltura, il 16,9% nell'industria, un 4% era definito personale di servizio, mentre nelle altre professioni la presenza delle donne presentava percentuali inferiori all'1%. A Brescia nel 1890 vi erano 230.00 operai, di cui 6.000 tessili, in maggioranza donne, che ricevevano un salario dimezzato, una giornata di 12-14 ore per una lira al giorno, disagi aggravati dagli impegni familiari e dall'educazione dei figli; le donne dovevano lavorare durante tutta la loro gravidanza se non volevano perdere il lavoro. Il lavoro nelle filande era duro: ambienti surriscaldati con una temperatura che toccava i 50 gradi, finestre chiuse per mantenere una umidità costante, igiene trascurata, paga che bastava a comprare due chili di pane, tubercolosi e malaria diffuse e nessuna prevenzione, alimentazione insufficiente.

La società stava cambiando e di fronte al cambiamento c'è chi si chiude in un atteggiamento di chiusura e chi invece sa cogliere la realtà nella sua complessità e riconoscere i germi di bene e di futuro che essa porta con sé. Questo fu l'atteggiamento di don Arcangelo di fronte al cambiamento sociale; le ragazze di Botticino, paese in cui era parroco, cercavano lavoro a Lonato, 15 km a piedi o su un carretto, senza sostegno e senza protezione, assenti da casa per tutta la settimana. Don Arcangelo osservava la realtà cambiare: donne, giovani, filandiere, in un ambiente chiuso, con le mani nelle bacinelle colme di acqua calda, per immergervi i bozzoli per la dipanatura del filo; donne spremute come limoni...; donne che chiedevano una risposta alla loro situazione. Quella realtà è un appello alla responsabilità e don Arcangelo interviene denunciando la parzialità delle promesse di elevazione delle classi più povere, basate su una concezione materialista, per

cui il lavoro è solo in funzione della propria sopravvivenza. L'operaio va considerato nell'integrità della sua persona, come individuo umano e spirituale, e non come semplice forza lavoro; la capacità di valutare la realtà e le sue conseguenze porta il Tadini a trarre considerazioni di carattere etico e a presentare un volto alla base di qualsiasi opera di elevazione della condizione del lavoratore, il volto stesso del figlio di Dio, «Gesù, il verbo della redenzione, non solo sacrificò se stesso sulla croce, ma per trenta anni non sdegnò maneggiare la pialla, la sega e altri attrezzi di falegname, sì che le sue mani si devono essere incallite, la sua fronte dovette essere madida di sudore». Don Arcangelo coglie ciò che c'era in gioco: l'elaborazione di una nuova identità femminile.

Furono anni di grande movimento: crebbe il numero di donne che volevano essere presenti e partecipare alla vita sociale e politica. Da qui la nascita di giornali e riviste, comitati e associazioni che sono un fatto nuovo nella realtà sociale italiana. Le donne emergono come nuovo soggetto sociale proprio a partire da una loro visibilità all'esterno della famiglia, visibilità in gran parte data dal cambiamento del modello di sviluppo economico: l'industrializzazione del lavoro comportava un luogo di lavoro diverso dalla casa e da luoghi affini come nel periodo preindustriale.

E oggi? Qual è la condizione della donna nel mondo del lavoro? Basta un rapido confronto visivo tra le foto d'epoca e oggi per cogliere come l'evoluzione del lavoro è in rapidissimo mutamento e le condizioni lavorative sono cambiate. Eppure... la digitalizzazione, la tecnologia, le infinite tipologie di contratti, la flessibilità non sono sempre strumento di parità e uguali diritti. Basta leggere la recente indagine delle Regione Lombardia sull'occupazione maschile e femminile sulle imprese con almeno 50 dipendenti. Parte dall'analisi sulla situazione del personale delle imprese lombarde che le aziende, sia pubbliche che private con più di 50 dipendenti, sono obbligate a produrre ed evidenzia le criticità relative all'occupazione femminile.

Per l'occupazione femminile il dato peggiore è Brescia che è al 40% mentre nelle altre province lombarde è al 44%. In Lombardia la retribuzione media di un lavoratore è di 33.135 euro lordi quella di una lavoratrice 28.234. I contratti part time sono quasi esclusivamente le donne 33,1% contro 8,2% degli uomini; contratti trasformati da determinato a indeterminato 28,7% uomini, 22,7% donne. A livello dirigenziale la componente femminile si ferma al 32%. Come si può vedere la realtà odierna provoca come ai tempi del Tadini.

Il lavoro cura la società

«Non esiste peggiore povertà di quella che priva del lavoro e della dignità del lavoro». In una società realmente progredita, il lavoro è una dimensione irrinunciabile della vita sociale, perché non solo è un modo di guadagnarsi il pane, ma anche un mezzo per la crescita personale, per stabilire relazioni sane, per esprimere se stessi, per condividere doni, per sentirsi corresponsabili nel miglioramento del mondo e, in definitiva, per vivere come popolo. «Il lavoro ha dato vita alla più grande cooperazione che la vicenda umana abbia mai conosciuto nella sua lunga storia: lavorare è un modo adulto di amare, uno dei modi che abbiamo per contribuire al bene nostro e a quello degli altri» (Papa Francesco, *Fratelli tutti*, n. 162).

Don Arcangelo, a partire dalla contemplazione del mistero dell'incarnazione, attraverso quello che ha messo in campo, consegna al nostro oggi un sapiente approccio alla realtà. Ha messo in pratica il principio che la realtà è più importante dell'idea (EG 231), indicato da papa Francesco come uno dei 4 principi a cui ispirarsi per perseguire il bene comune e ottenere e mantenere la pace sociale. Don Arcangelo nella sua opera ha inteso realizzare tre obiettivi:

■ *Procurare lavoro.* Costruì una filanda, spendendo tutto quello che aveva, soffrì per le molte critiche e non mancarono coloro che lo imbrogliarono; tuttavia impiantò macchinari moderni che riducevano il più possibile i disagi ambientali per le operaie. 150 ragazze del paese e in più altre che venivano da fuori lavoravano lì

■ *Rete di relazioni attraverso cui sostenere il protagonismo delle giovani filandiere.* Acquistò una grande villa vicino alla filanda e fece un convitto per lavoratrici, in risposta alle famiglie che desideravano proteggere le loro figlie, ai parroci che temevano per l'incolumità morale delle giovani e agli imprenditori che desideravano dare una sistemazione più soddisfacente alle loro operaie.

■ *Riscoprire il significato umano-spirituale del lavoro.*

Gesù è un uomo, un lavoratore, è il volto con cui Dio gli si è rivelato, è un Dio vicino, che è entrato nella storia, che ne ha assunto ogni segmento; è la realtà della sua umanità che diventa la porta di accesso al cuore di Dio. Don Arcangelo fondò la Congregazione delle Suore Operaie della Santa Casa di Nazareth perché la Chiesa fosse dentro i luoghi di lavoro e non

solo accanto ai lavoratori. Pensare a una suora lavoratrice, operaia tra operaie, significava esser mossi da una comprensione positiva del lavoro; agli occhi del Tadini esso non appariva più la fucina di visioni atee o avverse alla Chiesa, ma un ambiente bisognoso del fermento del Vangelo, un mondo da incontrare, più che da contrastare. Alcune figlie di sant'Angela furono disponibili a condividere il suo progetto e tra il 1899 e il 1900 si riunirono in comunità dando inizio così alla Congregazione delle Suore operaie della Santa Casa di Nazareth.

Ascoltare la realtà, accettarla e rispondervi è il percorso che l'esperienza apostolica del Tadini consegna all'oggi, è il percorso che trova le sue radici nella chiamata di Dio e che perciò è, in un certo senso, sottratto al condizionamento del tempo e dello spazio. È un itinerario che vede il suo inizio nell'obbedienza a Dio, che si esprime nell'obbedienza alla vita, il suo cammino progressivo e integrale nella valorizzazione e utilizzazione di tutte le risorse disponibili. È il suo compimento nel momento in cui ogni singolo frammento della propria vita lavorativa viene avvolto attorno al centro vitale che è Gesù a Nazareth. Punto di arrivo è l'unità di vita data dall'avvicinarne e raccoglierne ogni frammento nel mistero di Gesù lavoratore a Nazareth per dargli senso.

Segnalazioni bibliografiche



Schede bibliografiche su Brescia e la sua diocesi

SIGLE

- BrS = Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia.
CAB = Commentari dell'Ateneo di Brescia.

Aleni Giulio, gesuita

1. ALENI GIULIO, *Commento e immagini della Incarnazione del Signore del Cielo*. A cura di LU HUIZHONG - HUANG XIU FENG, Brescia, Fondazione Civiltà bresciana-Centro Giulio Aleni, 2010 (Opera omnia di Giulio Aleni, 3), 294 p., ill.

Preceduta da una presentazione di A. Fappani e corredata da un ampio apparato di note dei curatori si pubblica, in edizione cinese e italiana, uno dei più importanti scritti del gesuita bresciano (1582-1649), chiamato dal confratello Matteo Ricci alla missione in Cina. In esso si coglie l'abile utilizzo delle immagini quale veicolo per diffondere i principi della fede cristiana rendendoli più facilmente comprensibili e accettabili a una cultura assai distante dal sentire occidentale ma in piena fedeltà ai dettami emanati in materia dal concilio di Trento.

Bienno, colle della Maddalena

2. TROLETTI FEDERICO, *Un probabile Sacro Monte incompleto sul colle della Maddalena a Bienno (Brescia)*, «Sibrium», 36, 2022, 190-229, ill.

Allo studio comparativo dei Sacri Monti lombardo-piemontesi con due siti in Valcamonica, la *Via crucis* di Cervero e il colle della Maddalena a Bienno, segue una puntuale indagine di quest'ultimo, volta in particolare a ricostruire l'originario percorso devozionale oggi perduto a causa di successivi interventi: attraverso l'esame di un largo ventaglio di fonti l'a. ipotizza che il progetto della sua realizzazione si sia esteso, con continue variazioni, dal sec. XVI al XIX senza, tuttavia, giungere mai al suo completamento.

Brescia, Archivio storico diocesano

3. TREBESCHI MARIO, *Nota sull'Archivio storico diocesano di Brescia*, BrS, s. III, 26/1-4, 2021, 269-283.

L'a. offre alcune indicazioni sull'organizzazione dell'archivio, sugli strumenti di ricerca disponibili, sulle iniziative avviate per valorizzare i docc. conservati e per il

riordino e la conservazione degli archivi parrocchiali, di cui è dato un elenco degli interventi recenti, delle criticità riscontrate e, infine, dei progetti futuri.

Brescia, canonici di S. Antonio di Vienne

[v. anche il n. 14]

4. FILIPPINI ELISABETTA, *“A substantiationem pauperum sancti Antonii”*. *Lettere papali dal fondo archivistico della precettoria antoniana di Brescia*, CAB, 213, 2014, 29-55.

Pubblica cinque docc. (1330-1460) conservati nell'Archivio di Stato di Brescia riguardanti l'ordine dei canonici di s. Antonio di Vienne, fatti ricopiare dalla *domus* bresciana fondata per iniziativa di fra Bernardo *de Saleriis*, il quale ottenne nel 1354 dal vescovo Bernardo Tricardo, su intercessione del presule milanese Giovanni Visconti, la donazione dell'ospedale di S. Giacomo dei Pellegrini, all'epoca in stato di decadenza. L'a. si sofferma, nello studio introduttivo, sulle origini e lo sviluppo dell'ente ponendoli in relazione con gli interventi pontifici e con la loro trascrizione nella documentazione dell'Archivio della precettoria.

Brescia, città

[v. anche i nn. 9, 12, 19, 39, 43, 52]

5. MUZZARELLI MARIA GIUSEPPINA, *I predicatori (in particolare Bernardino da Feltre) e la folla*, in *Sapiens, ut loquatur, multa prius considerat. Studi di storia medievale offerti a Lorenzo Paolini*. A cura di CATERINA BRUSCHI - RICCARDO PARMEGGIANI, Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 2019 (*Uomini e mondi medievali*, 64), 191-211.

Nel mettere in luce le caratteristiche dell'attività di predicazione durante il sec. XV anche sotto l'aspetto economico delle ricompense che essa generava per i frati, l'a. considera tra i casi di studio quello del minore osservante Giovanni da Capestrano a Brescia.

6. PASINI MARIA PAOLA, *Le leggi razziali e gli ebrei a Brescia. Dalle prime limitazioni alle deportazioni (1938-43)*, «Civiltà bresciana», 21/3-4, 2012, 181-192.

Introdotte dal Regio decreto legislativo del 17 novembre 1938, le leggi discriminatorie colpirono anche la piccola comunità cittadina, pur attiva e ben integrata, molti dei cui membri si erano tra l'altro segnalati durante la Grande Guerra e facevano parte delle associazioni fasciste. L'a. si sofferma, mediante alcuni casi esemplari, sull'applicazione delle norme, dapprima apparentemente di limitato effetto ma ben presto sfociate in gravi forme di emarginazione, in arresti e confische fino alla tragica deportazione, a partire dal 1943, nei campi di sterminio.

7. PIACENTINI LAVINIA, *Semel in anno licet insanire. La festa dell'Assunta a Brescia*, «Civiltà bresciana», 21/3-4, 2012, 39-61, ill.

Ripercorrendo le origini, gli sviluppi e le caratteristiche della festa (15 agosto), regolamentata durante la signoria di Carlo I d'Angiò mediante lo statuto del 1273, l'a. ne lumeggia il duplice aspetto di celebrazione religiosa ma anche civile e politica.

Brescia, diocesi

[v. anche i nn. 43, 49, 52]

8. BAROZZI LETIZIA, *Francescani, disciplini e amadeiti. Tre iconografie di Simo-
nino da Trento in terra bresciana*, «Civiltà bresciana», 22/1-4, 2013, 7-19, ill.
I primi due affreschi esaminati dall'a., esemplati nel 1518 e nel 1476, si trovano nel
locale adiacente alla chiesa del monastero di Provaglio d'Iseo e nella cappella della
confraternita della Croce di S. Maria Assunta di Gussago, sedi impiegate dalle
locali confraternite dei disciplini la cui spiritualità bene si sposava con le vicende
del piccolo martire. Il terzo è effigiato nella chiesa di S. Bernardino a Erbusco, of-
ficiata prima dai francescani poi dagli amadeiti, e si collega alla predicazione dei
minori a favore della diffusione del suo culto.

9. BIONDELLI ARTURO - VOLTA VALENTINO, *Antonio Montanino scultore e
intagliatore*, BrS, s. III, 26/1-4, 2021, 159-184, ill.
Profilo biografico e accurato censimento delle opere attribuibili allo scultore bre-
sciano (1595-1673), attivo in numerosi edifici sacri di Brescia e della diocesi. Nella
seconda parte del lavoro gli aa. si soffermano con maggior ricchezza di analisi su
alcune delle più rilevanti.

10. BOCCHIO GABRIELE, *Giovanni Battista Aurera: nuovi apporti alla cono-
scenza di un pittore gardesano tra Sei e Settecento*, «Civiltà bresciana», 21/1-
2, 2012, 53-96, ill.
L'a. offre puntualizzazioni sulla produzione dell'Aurera, attivo in numerosi edifici
sacri diocesani, utilizzando un manipolo di docc. parzialmente trascritti in appen-
dice e così completando, in un'indagine comunque ancora aperta a successivi svi-
luppi, le scarse indicazioni finora acquisite dalla storiografia. Dei dipinti si propone
anche un'analisi dal punto di vista strutturale, contenutistica e artistica integrandola
con le illustrazioni da lui eseguite per le acquedotti del frate e cartografo veneziano
Vincenzo Coronelli.

11. FORCELLA PIERLUIGI, *Musicisti bergamaschi in area bresciana*, CAB, 212,
2013, 117-149.
Tra i nove musicisti di origine bergamasca attivi nel contesto bresciano tra la se-
conda metà del Settecento e la prima del Novecento, dei quali l'a. ripercorre in
sintesi la biografia e l'opera musicale, si segnalano Marco Arici, autore in gio-
ventù di composizioni sacre eseguite in varie parrocchie bergamasche e diocesane
e, al termine della vita († 1827), maestro di cappella a Chiari; il figlio e sacerdote
Angelo (1806-76), suo erede a Chiari e antesignano della riforma della musica
sacra avviata attorno al 1870 e definitasi col *motu proprio* di Pio X del 1903; Giu-
lio Mosconi (1848-1901), sia pure per breve tempo maestro di cappella e direttore
della banda di Breno; Cipriano Pontoglio (1804-78), anch'egli tra il 1883 e il
1885 maestro di cappella nella località bresciana e del quale si conservano com-
posizioni nell'Archivio parrocchiale della chiesa oltreché del duomo di Brescia;
Luigi Colleoni (1856-1938), per 13 anni, nella parte iniziale della sua carriera,
maestro di cappella e docente di musica a Verolanuova; Alessandro Ravelli (1880-
1971), vincitore nel 1904 del concorso per il posto di maestro di cappella e di-
rettore della banda di Breno, incarichi ricoperti fino al 1909 nonostante l'ostilità
dell'arciprete Domenico Faustinelli; Andrea Castelli (1876-1970), sacerdote, or-

ganista e compositore attivo presso l'ospedale militare di Brescia e maestro di cappella a Chiari. Il contributo è corredato dalle edizioni di alcuni docc. e dalla bibliografia.

12. FRISONI FIORELLA, *Intorno a Domenico Carretti, pittore bolognese a Brescia fra Seicento e Settecento*, CAB, 213, 2014, 251-292, ill.

Nella seconda parte del contributo l'a. censisce ed esamina una serie di tele a tema sacro e di pale d'altare attribuibili all'artista, attivo per un ventennio in area bresciana e bergamasca.

13. PANAZZA PIERFABIO, *Apporti decorativi e liturgici dei complessi monastici in terra bresciana tra alto medioevo e fine del Trecento. Ricerche e studi degli ultimi cinquant'anni*, CAB, 214, 2015, 203-277, ill.

Accurata rassegna bibliografica che, prendendo le mosse dalla pubblicazione tra il 1963 e il 1964 della *Storia di Brescia*, giunge fino all'esordio della collana *Annali di storia bresciana* (2010). Attraverso codesto percorso l'a. delinea gli sviluppi della presenza monastica nel Bresciano nei suoi risvolti non solo storici e religiosi ma, soprattutto, artistici e archeologici, dagli inizi nel sec. VI, con le prime fondazioni del vescovo Onorio, fino all'edificazione del chiostro maggiore di S. Francesco di Brescia da parte di Guglielmo di Frissone nel 1394.

Brescia, S. Antonio - chiesa

[v. anche il n. 4

14. BETTONI PAOLO, *Due volti per un unico sant'Antonio. Gli affreschi della chiesa cittadina dell'ordine di Vienne, gli strappi della Pinacoteca Tosio Martinengo e alcuni dipinti "bembeschi" tra le città di Brescia e di Cremona*, «Civiltà bresciana», n.s., 1, 2018, 83-103, ill.

La Pinacoteca conserva una serie di cinque dipinti oggetto di una campagna ottocentesca di strappi e perciò di successivi ritocchi pittorici: attraverso il loro confronto con alcuni affreschi emersi nel corso dei restauri della ex chiesa bresciana di S. Antonio – riedificata tra il 1415 e il 1435 e devastata da un incendio nel 1837 – e con opere oggi conservate nella Pinacoteca Ala Ponzoni di Cremona, l'a. ritiene che gli esemplari della Tosio Martinengo si possono tutti riferire, quale luogo di origine, all'edificio sacro officiato dall'ordine di Vienne.

Brescia, S. Eufemia - monastero

15. ARCHETTI GABRIELE, *Il monastero di Sant'Eufemia. Note intorno ad una fondazione episcopale dell'XI secolo*, BrS, s. III, 26/1-4, 2021, 43-64, ill.

Il cenobio benedettino fu fondato dal vescovo Landolfo II in epoca ottoniana, all'interno del processo di consolidamento dell'autorità episcopale caratteristico di quel periodo. L'a. ne lumeggia la dotazione patrimoniale, che comprendeva numerose chiese rurali officiate dai monaci, le iniziative economiche e le controversie che lo interessarono durante il sec. XIII, sia interne sia col comune di Rezzato nel 1299, superata grazie all'intervento del presule bresciano Berardo Maggi.

Brescia, S. Francesco - convento

[v. anche il n. 13]

16. BAROZZI LETIZIA, Vera effigies Francisci. *Un ritratto del Serafico nella chiesa di San Francesco di Brescia*, «Civiltà bresciana», n.s., 1, 2018, 63-81, ill. Più volte ricordata nella documentazione di epoca moderna, l'immagine – conservata nella terza cappella della navata destra dell'edificio sacro – è dall'a. collegata alla figura del santo prodotta nel secondo quarto del sec. XIII da Giunta Pisano per la chiesa francescana di Pisa e al primo archetipo della sua rappresentazione inaugurato da Bonaventura Berlinghieri nel 1235 a Pescia. Da queste e da altre comparazioni emerge la volontà dei conventuali di Brescia di riprodurre una copia che rinviasse a quelli che si ritenevano essere i ritratti autentici del fondatore, in coerenza, del resto, con i principi che stavano a fondamento dell'ordine.
17. GEMELLI FILIPPO, *L'architettura dei frati minori in Lombardia*. Prefazione di CARLO TOSCO, Milano, F. Angeli, 2020 (Culture artistiche del medioevo. Indagini, 1), 351 p., ill. e tavv. Prendendo le mosse dalle vicende edilizie dell'ormai scomparso convento milanese di S. Francesco, l'a. si propone di delineare un'ipotetica 'via lombarda' nell'elaborazione dell'architettura minoritica tra i secc. XIII e XIV, considerando nell'ultima sezione del vol., tra i casi di studio, anche quello dell'omonimo ente bresciano oltre agli esempi di Cremona e di Pavia.

Brescia, S. Maria del Carmine - convento

18. CORNA PELLEGRINI ALESSANDRA, *Floriano Ferramola in Santa Maria del Carmine*. Prefazione di LUCIANO ANELLI, Brescia, Associazione amici della chiesa del Carmine, 2011 (Quaderni, 4), 77 p., ill. Analisi soprattutto artistica e iconografica delle tre opere eseguite dal pittore bresciano (1478-1528) nell'edificio sacro carmelitano, inquadrata nel suo profilo biografico e nella sua produzione complessiva, in dialogo con la riflessione storiografica a lui dedicata.
19. MASSA RENATA, *Gli altari di Santa Maria del Carmine di Brescia: alcune ipotesi di lettura*, CAB, 210, 2011, 37-62, ill. In occasione della costruzione delle nuove volte, l'edificio sacro fu oggetto dal 1620 di un ampio rinnovamento interno seguendo le *Instructiones* formulate da Carlo Borromeo nel 1577, che comportò la soppressione, la reintitolatura e soprattutto la riedificazione in pietra dei suoi altari. L'a. compie un'analisi sistematica di quest'ultimi manufatti, la quale permette di cogliere, anche attraverso il confronto con opere coeve di altre chiese bresciane, i nuovi orientamenti architettonici e artistici intervenuti tra i secc. XVI e XVII sotto l'influenza della Riforma cattolica.

Brescia, Ss. Nazaro e Celso - chiesa

20. GIAZZI EMILIO, *Frammenti manoscritti medioevali nell'Archivio della collegiata insigne dei Santi Nazaro e Celso a Brescia*, «Aevum», 96, 2022, 341-356, ill. Indagine attorno a un manipolo di docc. conservati nell'Archivio della chiesa, attestata nel sec. XIII e rifondata agli inizi del Trecento nel luogo attuale dal vescovo

Berardo Maggi, tra i quali spicca soprattutto un antifonario italiano esemplato fra il XII e il XIII secolo.

Brescia, S. Pietro in Oliveto - monastero

21. ZAINA ALBERTO, *A cinquecento anni dalla costruzione di San Pietro in Oliveto. Qualche nuovo documento e qualche indicazione per la decorazione pittorica*, CAB, 214, 2015, 163-202, ill.

Nella prima parte del contributo l'a. propone alcune indicazioni sull'edificazione della facciata della chiesa monastica bresciana e sull'organizzazione del coro, confrontando in particolare le due delibere attorno alla Fabbrica dell'edificio sacro emesse a vent'anni di distanza tra loro (1514 e 1534). Il processo di costruzione trova conferma nella seconda parte attraverso l'esame delle ante dell'organo, opera del Moretto, cui seguono ulteriori considerazioni su artisti e manufatti presenti in S. Pietro nel sec. XVI, in concomitanza col predominio dei 'bresciani' alla guida della congregazione di S. Giorgio in Alga, alla quale il cenobio apparteneva.

Brescia, S. Salvatore/S. Giulia - monastero

22. CINELLO ERIKA, *Reminiscenze fiscali sul territorio di Monselice. Il breve di San Salvatore - Santa Giulia di Brescia*, «Bulettno dell'Istituto storico italiano per il medio evo», 126, 2024, 1-50.

L'esame del *breve recordationis* proveniente dall'archivio del monastero benedettino femminile, contestualizzato nei processi di produzione di analoghe carte da parte del cenobio, intende prospettare future linee di indagine riguardanti i suoi possedimenti nell'area nord-orientale della penisola.

23. COLOMBO CHRISTIAN, *Itinerari sibillini in Santa Giulia di Brescia*, BrS, s. III, 28/1-4, 2023, 165-186, ill.

Ripercorrendo le origini e l'evoluzione storica della figura della Sibilla, recepita in ambito cristiano attraverso il suo collegamento con i profeti e con la Vergine, l'a. offre un'interessante esemplificazione esaminando gli affreschi presenti nella basilica del monastero benedettino femminile, attribuibili all'officina di Paolo da Caylina il Giovane attivo nell'area a fare data dal 1509.

24. DEL BONO LAURA, *L'accoglienza benedettina e l'ospedale di Santa Giulia di Brescia*, BrS, s. III, 26/1-4, 2021, 65-82.

Premesso un inquadramento generale sull'attività assistenziale degli enti monastici in particolare nell'area padana, il contributo si sofferma sullo xenodochio del monastero benedettino femminile bresciano, di non chiara datazione quanto all'origine e non gestito direttamente dalle monache. Alla luce anche delle norme sull'ospitalità indicate dalla regola di Benedetto e dal commento a questa di Ildemaro, si offrono indicazioni sulla sua organizzazione interna, sul personale addetto al suo funzionamento, sulla dotazione patrimoniale fino al suo esautoramento con l'istituzione a metà del sec. XV dell'ospedale Maggiore di Brescia. L'a. è tornata sul tema nel saggio *L'ospedale di Santa Giulia: carità e accoglienza*, BrS, s. III, 28/1-4, 2023, 187-202.

25. DE RUBEIS FLAVIA, *San Salvatore di Brescia tra re e imperatori: l'iscrizione dedicatoria del re Desiderio*, «Reti medievali», 20/1, 2019, 405-419.
 Analisi dell'iscrizione rinvenuta tra le scene affrescate sulle pareti della navata destra della chiesa, della quale si esamina soprattutto la *scriptio inferior* ripresa, probabilmente, tra i secc. XI-XIII e nei restauri moderni per la creazione del museo, che propone di datare del tutto arbitrariamente alla seconda metà del sec. VIII. Il contributo fa parte della sezione monografica dedicata a *Il monachesimo femminile in Italia nei secoli VIII-XI: famiglia, potere, memoria*, della quale si segnalano anche quelli di T. Lazzari, *Una santa, una badessa e una principessa: note di lettura sul capitello di santa Giulia nel Museo di Brescia*, 421-446 (studia il manufatto in cui è raffigurata la crocifissione della santa, con una rilettura e datazione prive di dati documentari), e di G. Zorretta, *Il monastero femminile di Santa Sofia di Benevento. Ambizioni e limiti di un progetto politico e familiare nell'Italia meridionale longobarda (secoli VIII-IX)*, 541-566 (delineando il progetto politico e familiare sotteso alla fondazione dell'ente si individua nel monastero bresciano di S. Salvatore – già indicato dalla storiografia –, eretto per volere dell'ultimo re Desiderio e della moglie Ansa, il modello al quale si ispirò per la sua iniziativa il duca Arechi II).
26. GAVINELLI SIMONA, *Il pragmaticum e i diplomi longobardi del monastero di San Salvatore - Santa Giulia di Brescia*, BrS, s. III, 28/1-4, 2023, 85-118, ill.
 Accurata analisi sia dal punto di vista dei contenuti sia in prospettiva paleografico-diplomatica dei nove docc. pubblici a noi pervenuti concessi alla badessa Anselperga dal padre e ultimo re longobardo Desiderio e dal fratello Adelchi. L'a. ne mette a fuoco gli aspetti autentici e quelli problematici, questi ultimi dovuti al fatto che ci sono pervenuti in copie dei secc. X-XII, dunque molto successivi alla loro redazione (759-72) e pertanto con interpolazioni che riflettono lo sviluppo del cenobio in epoca carolingia e nel corso del regno di Berengario I.
27. GERVASONI BENEDETTA, *Il patrimonio fondiario come presenza del monastero: l'esempio di San Salvatore/Santa Giulia di Brescia (secoli VIII-XII)*, in *Presenza-assenza. Meccanismi dell'istituzionalità nella societas christiana (secoli IX-XIII)*. Atti del Convegno internazionale (Brescia, 16-18 settembre 2019). A cura di GUIDO CARIBONI - NICOLANGELO D'ACUNTO - ELISABETTA FILIPPINI, Milano, Vita e Pensiero, 2021 (Ricerche. Storia - Le Settimane internazionali della Mendola. N.s., 7), 331-344.
 Premessa una riflessione generale sul patrimonio degli enti monastici quale elemento in grado di attestare il radicamento e il ruolo politico da questi ricoperto, l'a. esamina il caso rappresentato dal cenobio benedettino femminile, la cui evoluzione da una prospettiva di ampio respiro (secc. IX-X) a una più decisamente locale (secc. XI-XII) può essere ricostruita proprio in rapporto allo sviluppo dei suoi possedimenti.
28. MARROCCHI MARIO, *Il breve de curtibus et terris di Santa Giulia e la diffusione dei libri liturgici*, BrS, s. III, 28/1-4, 2023, 119-127.
 Il polittico esemplato dal monastero benedettino femminile nel primo decennio del sec. X si caratterizza per la presenza, oltreché dei beni fondiari, di un elenco degli arredi liturgici e del patrimonio librario, relativo anche agli edifici di culto da

esso dipendenti, in particolare del cenobio femminile di «Sextuno, finibus Reatine», codesto pure un'eccezione essendo le altre istituzioni consistenti solamente in capelle rurali.

29. STROPPA FRANCESCA, *Il recupero della tradizione longobarda tra Otto e Novecento*, BrS, s. III, 26/1-4, 2021, 217-254, ill.

L'a. propone tre esemplificazioni di come, in età romantica e nel corso del processo di unificazione dell'Italia, si recuperarono elementi medievali, specialmente di epoca longobarda, storicamente decontestualizzandoli per servire alla propaganda patriottica del periodo. Uno di questi riguarda l'analisi della basilica del monastero benedettino femminile bresciano di S. Salvatore/S. Giulia, del quale si offre un'originale ricostruzione esito di numerose indagini, di cui qui si mostra una piccola parte dei risultati.

30. TROLESE FRANCESCO GIOVANNI BATTISTA, *Dallo scriptorium all'armarium, alla biblioteca dei monasteri*, in ID., *Santa Giustina di Padova nel quadro del monachesimo italiano. Studi di storia e cultura monastica*. A cura di GIANNINO CARRARO - ROSETTA FRISON SEGAFREDO - CRISTINA MARCON, introduzione di ANTONIO RIGON, Roma, Istituto storico italiano per il medio evo, 2014 (Italia Sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica. N.s., 1), 215-236.

In un contributo volto a ripercorrere i momenti salienti dello sviluppo della cultura scritta nel movimento monastico occidentale attraverso le sue principali istituzioni, l'a. dà anche conto dell'attività dello *scriptorium* del cenobio benedettino femminile di S. Salvatore/S. Giulia di Brescia, colto in un periodo (secc. IX-XII) che costituì il momento di massimo sviluppo della cultura monastica, eclissata progressivamente durante il sec. XIII dalla nascita e dall'ascesa degli ordini mendicanti e delle Università.

31. ZARRI GABRIELLA, *Le monache e i libri nel secolo XVI: produzione, lettura, uso*, in *Libri e biblioteche: le letture dei frati mendicanti tra Rinascimento ed età moderna*. Atti del XLVI Convegno internazionale (Assisi, 18-20 ottobre 2018), Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 2019 (Atti dei Convegni della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani. N.s., 29), 355-376.

Tra i casi di studio presi in esame dall'a., in un panorama alquanto povero dal punto di vista della documentazione, vi è quello della comunità benedettina femminile di S. Salvatore/S. Giulia di Brescia relativamente alla committenza, nei primi decenni del sec. XVI, di libri a stampa, la quale permette di determinare non solo il ruolo svolto dall'ente in materia ma anche, almeno in parte, il livello culturale delle monache.

Brescia, vescovi [v. anche i nn. 4, 13, 15, 20, 39, 40, 42, 54, 55, 66, 67, 68]

32. MORANDI PIER CARLO, *Note testamentarie intorno a Vincenzo Giustiniani e Bartolomeo Gradenigo, vescovi di Brescia*, BrS, s. III, 26/1-4, 2021, 185-216, ill.

Edizione e studio dei due docc. corredati dalla ricostruzione delle origini e delle vicende delle due famiglie, ambedue appartenenti alla nobiltà veneziana, e dalla

biografia dei vescovi Vincenzo (1633-45) e Bartolomeo (1682-98): di costoro si segnalano le differenti personalità ma anche l'essere accomunati dall'aver ricoperto la carica di vescovo di Treviso prima di accedere a quella bresciana e da un'impegnata attività di governo della diocesi e di riforma del clero.

Calino, S. Domenico Savio - oratorio

33. ARCHETTI GABRIELE, *Un futuro per l'oratorio di Calino nel 70° di fondazione*, BrS, s. III, 28/1-4, 2023, 293-297.

Intervento introduttivo della sezione monografica della rivista dedicata a celebrare l'anniversario di fondazione dell'oratorio di S. Domenico Savio presso la chiesa di S. Michele Arcangelo della località bresciana, in origine residenza della nobile famiglia dei Calini che costruiscono l'edificio nel sec. XVI, poi trasferito in proprietà alle famiglie Guindani, Borelli e Maranesi, infine acquistato nel 1952 dalla parrocchia e dotato via via di nuovi ambienti funzionali alle esigenze del culto, della formazione giovanile e delle iniziative culturali. Gli altri contributi e testimonianze si devono a D. Sigalini, *La domanda educativa dei giovani alla vita cristiana*, 297-304, ill.; R. Baxiu, *La Casa del Cedro: ricordi in forma di testimonianza*, 305-331, ill. (di particolare interesse perché la testimonianza di quasi mezzo secolo di attività); E. Turriconi, *Pensando al "mio" oratorio*, 332-334; E. Sartori, *Luogo privilegiato di crescita*, 334-338, ill.; L. Bonardi, *Oratorio: cantiere di buona vita*, 338-340; P. Salvadori, *Dieci anni in oratorio a Calino*, 340-344, ill.; C. Ferrari, *1952-2022: i 70 anni dell'oratorio di Calino*, 344-347; R. Ferrari, *70 anni e non sentirli, o si sentono tutti?*, 347-354, ill.; F. Quarantini, *Ridateci i musical! Guardando all'oratorio...*, 355-358, ill.

Chiari, chiese

[v. anche il n. 11]

34. FUSARI GIUSEPPE, *Tra Sette e Ottocento: carte inedite per Pietro Scalvini, Sante Cattaneo e Giuseppe Teosa a Chiari*, «Civiltà bresciana», 21/1-2, 2012, 228-242, ill.

Alcuni docc. conservati nell'Archivio parrocchiale di Chiari, trascritti nel contributo e in appendice, permettono di attribuire con maggiore sicurezza ai tre artisti alcune opere pittoriche presenti a S. Maria di Caravaggio e S. Maria Maggiore in Chiari.

Chiari, Ss. Faustino e Giovita - chiesa

35. FUSARI GIUSEPPE, *L'antico altare della collegiata dei Santi Faustino e Giovita in Chiari e alcune note sullo scultore Orazio Olmi*, «Civiltà bresciana», 21/3-4, 2012, 131-169, ill.

L'a. ripercorre le vicende della mensa marmorea e del tabernacolo ligneo scolpito dall'Olmi per la pieve, manufatti la cui esecuzione fu disposta dal consiglio comunale cittadino nel 1706 e il secondo dei quali fu venduto nel 1761 alla chiesa di Carisolo (Trento) – dove oggi si trova – per fare fronte alle spese per l'erezione della torre campanaria. Il contributo si sofferma poi più ampiamente sulla biografia dell'artista (1686-post 1756) e del padre Lorenzo (1654-1717?), anch'egli intagliatore mentre Orazio si segnalò per la sua poliedricità, e sulle opere da loro esemplate negli edifici sacri cittadini.

Cignano, S. Rocco - chiesa

36. SANTI SOFIA, *Appendice documentaria. Documenti sulla pala inedita di Domenico Carretti per Cignano*, CAB, 213, 2014, 293-296.

A completamento del precedente contributo (v. scheda 12) l'a. pubblica e commenta brevemente tre ricevute rilasciate dal pittore bolognese, attivo per un ventennio tra Sei e Settecento in area bresciana e bergamasca, attestanti il pagamento di una pala a lui commissionata dalla confraternita dei disciplini di S. Rocco di Cignano nel 1689 in sostituzione dell'affresco andato in parte distrutto in occasione dell'erezione del nuovo altare, l'ultima delle quali permette altresì di attestare l'esistenza di un fratello dell'artista di nome Giuseppe e la sua presenza a Brescia in quel torno di tempo.

Coccaglio, S. Maria Assunta - chiesa

37. GUERRINI SANDRO, *Il Crocifisso di Coccaglio*, «Civiltà bresciana», 21/3-4, 2012, 113-129, ill.

Attenta analisi della scultura policroma, restituita alla chiesa cittadina di S. Maria Assunta dopo un recente restauro, che costituisce uno dei più significativi esempi dell'intaglio ligneo del Cinquecento bresciano. Del manufatto si propone una datazione attorno al 1535, coeva col fervore artistico ed edilizio promosso dal comune in concomitanza con l'acquisizione del giuspatronato sull'edificio sacro, e si ipotizza, su base comparativistica, in Clemente Zamara il suo autore, in stretto rapporto comunque con la bottega degli Olivieri e con altri artisti in relazione ai quali il crocifisso è pure contestualizzato.

Cupis Lucia, canossiana

38. GORLANI GARDONI LICIA, *Madre Lucia Cupis. Pioniera delle missioni in Cina*. Prefazione di ANTONIO FAPPANI, Brescia, Fondazione Civiltà bresciana, 2012, 141 p., ill.

Profilo biografico e spirituale della religiosa, nata a Pontevico nel 1820, orfana di madre e perciò affidata alle cure delle suore della Visitazione di S. Maria, consacrata però nel 1845 presso l'Istituto delle Figlie della Carità fondato da Maddalena di Canossa e dunque vocata alla missionarietà, che avvierà nel 1860 per volere del patriarca di Venezia Angelo Ramazzotti a Hong Kong. In un contesto segnato da povertà e sofferenza, la Cupis di adopererà, assieme alle sue sei compagne, nella fondazione di scuole, orfanotrofi, ospedali e chiese fino alla morte, avvenuta nel 1869.

Faustino e Giovita, santi

39. STEFANI ENRICO, *Le raffigurazioni dei santi Faustino e Giovita in tre poco noti documenti d'archivio*, «Civiltà bresciana», 22/1-4, 2013, 149-155, ill.

L'a. illustra tre immagini riguardanti i due santi, martiri e patroni di Brescia, individuate in un sigillo della Chiesa cittadina presente in un doc. indirizzato alla curia di Salò dal vicario Leandro Chizzola (1738), in un timbro apposto dal deputato della prefettura di sanità a un salvacondotto rilasciato nel 1746 a tale Pietro Pazini, infine in un altro timbro riscontrabile in una carta del 1800 del vescovo Giovanni

Nanni. Se il primo e l'ultimo esemplare appaiono espressione di devozione religiosa, per il secondo non si può escludere, riguardando un caso di sanità pubblica, un'implicita richiesta ai santi di protezione contro le malattie contagiose.

Filastrio, vescovo

[v. anche il n. 42]

40. GASSMAN MATTIAS, *An ancient account of pagan origins: making sense of Filiastus*, «*Diversarum hereseon liber*» 111, «*Revue d'études augustinienes et patristiques*», 67, 2021, 83-105.

Prendendo le mosse dal significato attribuito dal vescovo bresciano al termine *paganus*, da lui ricondotto alla venerazione idolatrica di un *rex Paganus* e che perciò dimostrerebbe come l'idolatria sia successiva al cristianesimo, il quale costituirebbe dunque l'autentica e originaria religione dell'umanità, l'a. ipotizza la sua conoscenza delle discussioni teologiche avvenute a Roma alla fine del sec. IV, originate dalle tesi manichee di Fausto di Milevi.

Francescani

[v. anche i nn. 5, 8, 13, 16, 17, 43, 69]

41. FRANZONI OLIVIERO, *Testamenti di francescani camuni in noviziato a Bassano*, BrS, s. III, 28/1-4, 2023, 215-221.

L'a. illustra i testamenti redatti tra il 1650 e il 1675 da tre novizi dell'ordine riformato di s. Antonio di Padova – Roberto del fu Pietro Togni, Adiuto Lascoli di Capo di Ponte e Bonaventura del fu Alberto Ferrari – che si preparavano presso il convento di S. Francesco di Bassano ma che provenivano, come non pochi frati della provincia veneta, dalla Valle Camonica. Il breve studio è completato con il censimento di altri analoghi atti reperibili nel fondo *Notarile* conservato presso l'Archivio di Stato della cittadina veneta.

Gaudenzio, vescovo

42. SETIÉN GARCÍA CARLA, *La biografía cristiana entre realidad y retórica: el caso de Gaudencio de Brescia*, «*Studia historica. Historia antigua*», 39, 2021, 403-423.

L'esame condotto dall'a. della biografia di Filastrio scritta ai primi del sec. V dal suo successore, confrontata con gli scritti di Filastrio e di altri autori del tempo, consentirebbe di confermare l'effettività storica di molti suoi episodi – nonostante l'inevitabile presenza dei *topoi* caratteristici del genere agiografico cui lo scritto appartiene – soprattutto relativi alla sua predicazione, alla lotta all'arianesimo e, più in generale, all'edificazione della prima comunità cristiana cittadina.

Gavardo, Ss. Filippo e Giacomo - chiesa

43. SIMONI PIERO, *San Bernardino da Siena è passato da Gavardo?*, «*Civiltà bresciana*», 21/1-2, 2012, 169-188, ill.

Esame critico della tradizione popolare per la quale la chiesa e il locale convento di S. Maria degli Angeli sarebbero stati edificati a seguito della predicazione del santo francescano (1380-1444): dopo averne ripercorsa la biografia, con particolare attenzione alle sue visite a Brescia (1420-36) e in altri centri diocesani e alle caratteristiche della sua attività, l'a. ritiene possibile, sia pure in via ipotetica, confermare

la notizia sulla scorta dell'esistenza, nella parrocchiale di Gavardo, di una cappellania a lui dedicata, istituita nel 1460 da Andreolo de Luganis de Caraviegis mediante lascito testamentario, nonché di altri indizi artistici e documentari.

Ghitti Antonio di Bartolomeo, arciprete di Sale Marasino

44. PREDALI ROBERTO, *Alcune considerazioni dal versante archivistico sul pittore Pompeo Ghitti e sulla sua famiglia*, «Civiltà bresciana», 21/1-2, 2012, 31-52, ill. Utilizzando il fondo archivistico della famiglia – originaria di Ponzano ma insediata a Marone – l'a. ricostruisce, innanzi tutto, il suo albero genealogico (secc. XVI-XVIII), quindi si sofferma in particolare su due suoi esponenti. Il primo è Antonio di Bartolomeo, arciprete della pieve di Sale Marasino dal 1660 fino alla morte (1699), successore del dimissionario Antonio Obici per decisione di papa Alessandro VII, essendo il Ghitti amico del card. Ottoboni (poi papa Alessandro VIII): di lui si propone la presa di possesso e le problematiche socio-religiose che dovette affrontare, disponendo la chiesa di numerosi benefici, sedi dipendenti e cappellanie. Il secondo è il fratello Pompeo, cui Antonio commissionò varie opere e del quale si completano le note biografiche attraverso tre docc. inediti – l'atto di battesimo, le lettere dell'Ottoboni ad Antonio e il testamento, editi in appendice – elencandone infine gli interventi artistici sia nell'edificio salese sia nell'area del Sebino.

Giovanni Maria da Brescia, carmelitano

45. BASSI CLAUDIA, *La produzione grafica di Giovanni Maria da Brescia. Le quattro incisioni firmate e alcune proposte attributive*, «Civiltà bresciana», 21/3-4, 2012, 63-94, ill. Accurata analisi dei quattro bulini riconducibili con sicurezza alla mano dell'artista carmelitano (1460 ca.-1512), il cui soggetto centrale è l'esaltazione della figura della Vergine quale protettrice dell'ordine e che, esemplati in un largo arco temporale, consentono di cogliere l'evoluzione della sua arte. Segue, nell'ultima parte del lavoro, l'esame di alcune opere le quali, su base comparativistica, si potrebbero a giudizio dell'a. pure a lui attribuire.

Leno, S. Benedetto - monastero

[v. anche il n. 55]

46. SAGGIORO FABIO, *Archeologia del paesaggio e relazioni uomo-ambiente: risorse, natura e luoghi in Italia settentrionale tra V e X secolo d.C.*, «Antiquité tardive», 29, 2021, 43-56, ill. Alla luce delle riflessioni metodologiche proposte all'inizio del contributo circa il rapporto tra uomo e ambiente e il ruolo che l'archeologia, la paleoclimatologia e la paleobotanica possono ricoprire per ricostruire l'evoluzione di un insediamento nel territorio, l'a. propone tra i casi di studio l'area di Leno nel periodo precedente e successivo all'edificazione del monastero di S. Benedetto, ipotizzando le caratteristiche dei boschi e concludendo per una loro espansione almeno fino al sec. XI, forse anche a seguito delle scelte strategiche del cenobio. Verso la fine del secolo si registra, invece, un'inversione di tendenza a vantaggio del prato e perciò della pastorizia, in coerenza con quanto accadeva presso altre proprietà dell'ente, e infine una vera e propria frattura non anteriore però ai secc. XIV-XV.

Malatesta, signoria

47. CIAMBOTTI MASSIMO, *Il sistema amministrativo-contabile nella signoria di Pandolfo III Malatesti (1385-1427)*, in *The Malatestas' registers and medieval accounting (13th-15th centuries)*. Proceedings of the international Conference (Fano, June 6th 2019). Edited by MASSIMO CIAMBOTTI - ANNA FALCIONI, Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 2021 (Fonti e studi malatestiani, 1), 37-84.

Premesso un quadro generale dell'apparato burocratico creato dai Malatesta nei loro domini, l'a. conduce un esame dettagliato, seguendo un criterio contenutistico e tipologico, dei registri della signoria riguardanti Fano e Brescia, delineando così i due diversi livelli amministrativi nel settore della contabilità presenti nei due centri rispetto alle aree periferiche e chiarendo i loro rapporti alla luce della complessa articolazione del sistema di potere malatestiano. Infine, segnala le principali differenze relative alla scelta del personale, del sistema contabile e della lingua impiegata nelle due sedi. Nel medesimo vol. si segnala pure il contributo di G. Archetti, *Intorno ai registri malatestiani: note conclusive*, 175-188, in cui si sottolinea il rilievo di questi docc. per lo studio degli sviluppi economici e per la conoscenza delle strutture amministrative e istituzionali, non soltanto relativamente a questa specifica signoria.

Martinazzoli Mino

48. CORSINI PAOLO, *Mino Martinazzoli: tra ispirazione etica e azione politica*, CAB, 211, 2012, 85-103.

Più che tracciare la biografia dell'uomo politico bresciano, più volte ministro, ultimo segretario della Democrazia cristiana, promotore e fondatore del Partito popolare italiano e sindaco di Brescia, l'a. mette a fuoco i temi della sua concezione della politica e gli orientamenti conseguenti che egli cercò di attuare nel difficile passaggio dalla prima alla seconda Repubblica.

Nave, S. Maria Annunciata della Mitria - chiesa

49. DELMORO ROBERTA, *Gli affreschi tardogotici della pieve della Mitria (e un'apertura su Andrea Bembo)*, BrS, s. III, 26/1-4, 2021, 121-151, ill.

Dettagliata analisi dei dipinti che illustrano l'interno della chiesa di S. Maria Annunciata a Nave nella Valle del Garza, condotta alla luce dei suoi sviluppi edilizi e mediante il confronto con altri esempi bresciani e lombardi in un arco cronologico che si estende dal tardo Duecento al sec. XV. La possibilità di identificare l'autore degli affreschi con un maestro appartenuto alla bottega del Bembo, operante anche a S. Filastrio di Tavernole sul Mella, consente, infine, all'a. di offrire alcune indicazioni su codesto pittore, ancora oggi poco conosciuto.

50. GUERRINI SANDRO, *Il gesto e lo sguardo: ricordi leonardeschi in alcuni brani della pittura bresciana del primo Cinquecento*, «Civiltà bresciana», 21/1-2, 2012, 189-203, ill.

L'a. segnala l'influenza del grande artista fiorentino presso vari pittori operanti soprattutto nella pieve di S. Maria della Mitria a Nave nonché nelle chiese di S. Maria

Maddalena di Lavone, della Disciplina di Orzivecchi e di S. Angela/S. Afra di Brescia, la produzione dei quali è oggetto di attenta analisi comparativistica.

51. PALMIERI-MARINONI ALESSIO FRANCESCO, *Aspetti di costume nel Sant'Antonio abate della pieve della Mitria*, BrS, s. III, 26/1-4, 2021, 153-158, ill.
L'a. si sofferma sull'immagine posta nella prima cappella di destra della chiesa di S. Maria Annunciata di Nave esaminando, in particolare, le vesti dei tre personaggi raffigurati le quali offrono, oltre al loro valore simbolico-religioso, interessanti indizi sulle tipologie vestimentarie di metà sec. XV.

Paolo da Manerbio, gesuato

52. FRISONI FIORELLA, *Un diverso rinascimento bresciano: Andrea e Paolo da Manerbio*, CAB, 215, 2016, 443-489, ill.
Ampia indagine sull'attività artistica dei due fratelli pittori, il secondo dei quali entrò nell'ordine dei gesuati col nome di Benedetto, appartenenti a una famiglia di probabile origine nel Sebino, attivi nel corso del sec. XVI in numerosi edifici sacri bresciani, della Bassa e soprattutto del territorio del lago di Iseo.

Piamarta Giovanni Battista, sacerdote

53. SCOTUZZI UMBERTO, «*Fare bene il bene*». *San Giovanni Battista Piamarta*, «Civiltà bresciana», 22/1-4, 2013, 197-202, ill.
In occasione dell'omonima mostra allestita al Meeting dell'amicizia dei popoli si pubblica una sintetica biografia del sacerdote bresciano (1841-1913), canonizzato da Benedetto XVI nel 2012, attenta specialmente alla sua opera religiosa ed educativa, in particolare nell'ambito della formazione professionale rivolta verso i giovani delle classi sociali più povere e dunque espressione di quella santità sociale che trova a Brescia altri importanti esempi.

Querini Angelo Maria, vescovo

54. D'ANTIGA RENATO, *Gli anni di episcopato a Corfù di Angelo Maria Querini (1723-1727)*, «Benedictina», 70, 2023, 31-48.
L'a. si sofferma sul periodo in cui il futuro cardinale e presule bresciano ricoprì l'incarico di vescovo di Famagosta grazie anche alla sua competenza nella lingua greca, segnalando i buoni rapporti con la locale Chiesa ortodossa e la pubblicazione di un'opera bilingue (latino e greco) sulla vita di s. Benedetto, che ebbe gli elogi dell'igumeno Victor Clepazera (1724).
55. L'OCCASO STEFANO, *Francesco Zugno per Brescia e Leno*, «Civiltà bresciana», 22/1-4, 2013, 137-148, ill.
Dell'attività artistica svolta dal pittore veneziano (1709-87) nell'arco di un decennio nell'area bresciana l'a. segnala, tra l'altro, alcuni disegni ora conservati a New York e a Budapest dedicati alla vita di Angelo Querini, di fatto copie dei medaglioni realizzati da Bartolomeo Scotti attorno al 1753 per il vestibolo della Biblioteca Queriniana. Gli attribuisce, inoltre, la pala dell'altare maggiore della parrocchiale dei Ss. Pietro e Paolo di Leno, della cui abbazia di S. Benedetto significativamente il Querini fu commendatario.

Riviera del Garda

56. STEFANI ENRICO, *Sigilli parrocchiali della Riviera bresciana del Garda (XVIII secolo)*, «Civiltà bresciana», 21/3-4, 2012, 171-180, ill.
Censimento e sintetica descrizione di questi manufatti, le cui prime tracce risalgono al 1736: solitamente esemplati in ceralacca e di ridotte dimensioni, intendevano principalmente esaltare e porre in evidenza il santo patrono, la cui effigie era su essi riprodotta.

Rodengo, S. Nicola - priorato e monastero

57. ARCHETTI GABRIELE, *Il priorato e l'abbazia. Da Cluny a Monte Oliveto: studi sul monastero di Rodengo*, Roma-Brescia, Studium-Associazione per la storia della Chiesa bresciana-Centro studi longobardi, 2023 (Quaderni di «Brixia sacra», 12), 347 p., ill.
Ampio e puntuale studio sull'ente bresciano, che risulta *constructum* nel *castrum vetus* di Rodengo nel 1085 come priorato cluniacense e di cui si ricostruisce il patrimonio fondiario e si individuano le dipendenze, delineandone gli sviluppi e i sistemi di gestione per poi soffermarsi sulla crisi che lo colpì tra i secc. XIV e XV e che fu risolta col suo, per altro conflittuale, ingresso nella congregazione di Monte Oliveto tra il 1445 e il 1450. Elevata così a monastero e oggetto di importanti interventi edilizi e artistici, l'istituzione fu soppressa nel 1797 quando ancora era pienamente attiva: sopravvisse solo la chiesa di S. Nicola come ente parrocchiale mentre l'edificio cadde in progressivo degrado cui si pose rimedio solamente all'inizio del sec. XIX. Ciò costituì la premessa per la rinascita della vita monastica, inauguratasi l'8 febbraio 1969 grazie all'intervento di papa Paolo VI, al quale è dedicata l'ultima sezione del vol. che lumeggia le sue relazioni non solo col cenobio ma, più ampiamente, con la spiritualità monastica illustrate anche attraverso un'appendice documentaria. Precede il tutto una parte introduttiva riguardante le origini del monachesimo benedettino e in particolare del movimento cluniacense, specialmente nell'area della Lombardia, che funge da sintesi e da perfetta cornice al lavoro.

S. Antonio de Caster, chiesa

58. SABATTI CARLO, *Il testamento del benefattore Bernardino conte di Londrone (26 aprile 1528)*, «Civiltà bresciana», 21/3-4, 2012, 195-198.
Edizione in traduzione italiana del doc., del quale l'a. rileva come il primo ampio lascito sia stato destinato alla chiesa di S. Antonio de Caster, sita tra il territorio di Londrone e di Anfo, mentre il secondo a quella di S. Pietro di Anfo in Valsabbia.

Scovolo Gabriele, sacerdote

59. STRADIOTTI RENATA, *Morte e vita di Gabriele Scovolo, primo benefattore ottocentesco della città di Brescia*, CAB, 211, 2012, 51-67.
Profilo biografico del sacerdote bresciano (1753/54- 1831), noto come Bresciani o Brescianini in quanto 'figlio dell'ospedale Maggiore' – ossia esposto – e riconosciuto Scovolo nel 1797 dopo l'accesso al sacerdozio e, dunque, appartenente alla

nobiltà cittadina. In particolare, l'a. ricostruisce la sua morte, a seguito di assassinio, i rapporti parentali e le complesse vicende della donazione a Brescia dei suoi beni, la seconda personalità a farlo dopo Angelo Maria Querini.

Sirmione, eretici dolciniani

60. VARANINI GIAN MARIA, *Tre lettere di Tebaldo vescovo di Verona*, in Sapiens, ut loquatur, multa prius considerat. *Studi di storia medievale offerti a Lorenzo Paolini*. A cura di CATERINA BRUSCHI - RICCARDO PARMEGGIANI, Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 2019 (Uomini e mondi medievali, 64), 149-160.
Una delle lettere riferibili al presule, trascritta nell'*Eloquium super arengis* (1311) di Bonafine de Beringo ed edita dall'a. in appendice, esorta il podestà veronese a intervenire contro un gruppo ereticale presente a Sirmione: l'analisi dell'epistola porta a identificarli con i dolciniani, escludendo si tratti di catari.

Tipografie e tipografi

61. NOVA GIUSEPPE, *I Pasini, librai e stampatori attivi a Brescia nel Settecento*, «Civiltà bresciana», 21/1-2, 2012, 215-227, ill.
L'a. ripercorre l'attività della famiglia, originaria di Provaglio Val di Sabbia, inurbatasi a cavaliere dei secc. XVII-XVIII come «maestri artigiani del ferro» e avviatasi alla stampa con Giuseppe Pasini probabilmente nel 1737, in collaborazione con Policreto Turlini e in seguito con Pietro Pianta ma anche da solo. Dopo la sua morte (1765), a raccoglierne l'eredità furono i figli Angelo e Giuseppe junior che, sotto la firma *Fratelli Pasini*, pubblicarono numerosi scritti – tutti puntualmente elencati, come quelli di Giuseppe, nel contributo – tra il 1766 e il 1769, proseguendo le edizioni col solo Angelo pure nel secolo successivo.
62. NOVA GIUSEPPE, *Giacomo Ragnoli stampatore a Salò nel XVIII secolo*, «Civiltà bresciana», 21/3-4, 2012, 209-214, ill.
Breve ma sistematico elenco delle pubblicazioni uscite dalla stamperia del Ragnoli, membro di una nobile famiglia bresciana, nato a Serle probabilmente nel 1697 e trasferitosi nella località rivierasca nel 1716 dove subentrò, due anni dopo, ad Andrea Bassetti nella conduzione della «pubblica stamperia». Ceduta l'attività alla fine degli anni Sessanta e recatosi a Brescia, vi aprì analoga attività in contrada S. Agata col fratello proseguendola fino alla morte (1767) e passandone per testamento la proprietà al nipote Francesco.
63. NOVA GIUSEPPE, *I Turlini, protagonisti della stampa bresciana del Settecento*, «Civiltà bresciana», 22/1-4, 2013, 157-175, ill.
Puntuale resoconto delle edizioni a stampa prodotte dalla famiglia bresciana, giunta in città da Cigole nel primo quarto del Cinquecento, il cui capostipite Bernardino già appare impegnato nel commercio di carte e libri nella sua bottega in contrada S. Agata, dove erano presenti numerose attività tipografiche. L'a. si concentra, in particolare, sull'azienda settecentesca, avviata da Policreto III nel 1709 – in collaborazione con lo zio Francesco – il quale ottenne il rinnovo del titolo di «stampatore camerale» e creò, nel 1737, una società con Giuseppe Pasini durata fino al

1740. Dal 1713 fu affiancato dal congiunto Giacomo che, nel corso degli anni Cinquanta, rimase solo a firmare le pubblicazioni fino al 1770, quando decise di vendere la stamperia ponendo così termine all'impresa familiare.

64. NOVA GIUSEPPE, *I Rizzardi di Soprazocco*, «Civiltà bresciana», n.s., 1, 2018, 131-142, ill.

Originari di due casate provenienti da Soprazocco e da Asola, membri dalla metà del sec. XVI del Consiglio Maggiore di Brescia, il ramo di Soprazocco si inurbò tra fine secolo e gli inizi del successivo avviando l'attività di stampa col capostipite Antonio I, in collaborazione col fratello Paolo, nel 1634. L'a. offre un accurato censimento delle sue iniziative editoriali e di quelle del figlio e successore Faustino, che operò dal 1661 (anno della morte di Antonio) agli anni Venti del Settecento: alla sua scomparsa subentrarono, con una propria stamperia, gli esponenti del ramo asolano.

65. PETRELLA GIANCARLO, *L'impresa tipografica di Battista Farfengo a Brescia. Fra cultura umanistica ed editoria popolare (1489-1500)*, Firenze, L.S. Olshki, 2018 (Biblioteca di bibliografia. Documents and studies in book and library history), XXXI-507 p., ill.

Ampia e documentata indagine sul tipografo bresciano, editore di trattati di varia natura, attraverso la quale l'a. dà anche conto delle tecniche di stampa dell'epoca.

Tosio Giovanni Battista, arciprete di Asola

66. LUI ANDREA, *Giovanni Battista Tosio e la chiesa di Asola nel XVII secolo*, BrS, s. III, 28/1-4, 2023, 223-248, ill.

L'arciprete asolano (1638-1705) è stato prevalentemente studiato in rapporto alla controversia che lo oppose ai vescovi bresciani nella difesa dei privilegi della sua chiesa: l'a., nel tracciarne la biografia, si sofferma invece maggiormente sul contesto storico, familiare, sociale ed ecclesiastico entro il quale si svolse la sua attività per ricostruire, mediante codesta e i suoi scritti, l'ideale di Chiesa al quale egli si ispirava.

Tredici Giacinto, vescovo

67. LOVATTI MAURILIO, *Tredici, Giacinto*, «Dizionario biografico degli italiani», 96, 2019, 645-648.

Nato a Milano nel 1880, ordinato sacerdote nel 1902, professore di filosofia e teologia fino al 1924 presso il seminario maggiore diocesano, fondò con Gemelli, Olgiati, Masnovo e Ciochetti la «Rivista di filosofia neoscolastica» (1909). Divenne vescovo di Brescia nel 1933 e durante il Ventennio si oppose alle leggi razziali sostenendo in seguito la Resistenza. Dopo la guerra difese l'autonomia dell'Azione cattolica contro le indicazioni romane partecipando, infine, alle prime sessioni del Vaticano II (morì, infatti, nel 1964) schierandosi a favore del rinnovamento della Chiesa.

68. PEROTTI ANNAMARIA, *Una testimonianza sulla deportazione degli ebrei di Rodi*, BrS, s. III, 26/1-4, 2021, 263-268.

Edizione di un doc. mutilo conservato nell'Archivio storico diocesano di Brescia tra le carte del vescovo Giacinto Tredici, nel quale si narra la sorte delle donne ap-

partenute alla comunità ebraica di Rodi deportate nei campi di sterminio e poi in altre sedi fino all'arrivo a Bergen-Belsen e alla loro liberazione. Il reperimento in tre altre fonti dell'esemplare completo non permette, tuttavia, di individuare la ragione della sua presenza nella documentazione del presule.

Ugoni Mattia, sacerdote

69. PROIETTI MASSIMILIANO, *Ugoni, Mattia*, «Dizionario biografico degli italiani», 97, 2020, 462-464.

Nato a Brescia nel 1446, conseguì il titolo di dottore *in utroque* a Padova dando così inizio alla sua carriera ecclesiastica che lo vide dapprima a Creta nel 1483 in qualità di segretario e vicario generale dell'arcivescovo, quindi, rientrato a Brescia nel 1490, fu canonico della cattedrale e poi vicario generale della diocesi di Verona. Nel 1504 ebbe la nomina a vescovo di Famagosta, continuando a promuovere attività culturali e religiose. Tra le sue opere principali si segnalano il *Libellus de patriarchali praestantia* (1507) e il *De conciliis* (1532), espressione delle sue alte competenze in diritto canonico. Morì a Brescia il 3 dicembre 1535 venendo sepolto nella chiesa di S. Giuseppe, la cui fondazione aveva avviato nel 1519 e al cui convento dei minori osservanti lasciò la sua biblioteca.

Zanano, Palazzo Avogadro

70. BAROZZI LETIZIA, *Un affresco sacro al Palazzo Avogadro di Zanano. Proposte per un'indagine iconografica*, CAB, 212, 2013, 339-349.

Riportato alla luce nel 1963 nel corso dei lavori di restauro della Sala della Torre e da subito oggetto di interesse, il dipinto della *Madonna in Trono con il Bambino fra i ss. Antonio da Padova e Antonio abate con devoti inginocchiati ai lati* è databile al quarto decennio del sec. XV mentre diversificate sono le sue letture iconografiche. Su tali aspetti si sofferma l'a., specialmente riguardo alle due figure dei santi, all'immagine muliebre collocata sul lato sinistro – si ipotizza sia un rinvio alla richiesta di protezione contro le pestilenze – e a quelle di vari animali presenti nell'effigie.

Indice

G. ARCHETTI, <i>Premessa</i>	pag. 3
------------------------------------	--------

STUDI E RICERCHE

M. SORDI, <i>La diffusione del cristianesimo nell'impero romano</i>	» 9
F. STROPPA, <i>Un monastero femminile nell'alto medioevo: San Salvatore-Santa Giulia di Brescia</i>	» 15
G. ARCHETTI, <i>Accogliere, assistere e curare: dalla carità medievale all'ospedale Grande</i>	» 65
D. MONTANARI, <i>L'ospedale Grande: alle radici del sistema ospedaliero a Brescia</i>	» 103
M. DE PAOLI, <i>Il quarto braccio dell'ospedale Maggiore di Brescia</i>	» 145
L. DEL BONO, <i>Luoghi di cura tra hospitale pauperum e infermeria nell'abbazia di Santa Giulia di Brescia</i>	» 175
A. BRICHETTI, A. LUI, <i>Noviter fundata. La cappella di San Bernardino ad Asola. Diritto e devozione al tempo del vescovo Domenico de Dominicis</i> ..	» 191
M. TREBESCHI, <i>Prendersi cura del popolo femminile. Le sorelle Elisabetta e Maddalena Girelli e madre Elisa Baldo</i>	» 207
A. MARCHETTO, <i>Tradizione e rinnovamento nel Concilio Vaticano II</i>	» 229
A. MARCONE, <i>Un sussulto antimodernista: la messa all'Indice della Vie de Jésus di Jean Steinmann</i>	» 245
C. COLOMBO, <i>Pietas et labor: note sul carisma pedagogico di padre Piamarta</i> ..	» 259
S. LEALI, <i>A proposito dell'isola del Garda</i>	» 271
A. SPIAZZI, <i>Seguendo il profumo dei fiori: Luciano Spiazzi</i>	» 291

NOTE E DISCUSSIONI

L. ROSSI, <i>Donne sante e sante donne. Il prendersi cura di una società che cambia</i>	» 327
---	-------

A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, <i>La santità delle donne nella storia della Chiesa</i> .	» 341
L. ROTA, <i>Note sullo sviluppo delle congregazioni religiose femminili nel corso del XIX secolo</i>	» 365
G. ZANCHI, <i>Teresa Verzeri: spiritualità, carità, dinamismo ecclesiale</i>	» 375
M. QUARTI, <i>Le sante Bartolomea Capitanio e Vincenza Gerosa e la Congregazione delle Suore di carità</i>	» 387
C. PEDRINI, <i>Santa Maria Crocifissa Di Rosa e la Congregazione delle Ancelle della carità</i>	» 395
I. PARENTE, G. GAGNI, <i>Sant'Arcangelo Tadini e le Suore operaie della Santa Casa di Nazareth</i>	» 411

SEGNALAZIONI BIBLIOGRAFICHE

R. BELLINI, <i>Schede bibliografiche su Brescia e la sua diocesi</i>	» 419
--	-------

Norme redazionali per gli autori di «Brixia sacra»

I contributi devono pervenire alla redazione della Rivista, in formato digitale, nella sede dell'Associazione per la storia della Chiesa bresciana, via Gabriele Rosa, 30 - c.a.p. 25121 Brescia, tel. + 39 030 3722314 (www.brixiasacra.it - info@brixiasacra.it). I saggi inviati alla Rivista vengono esaminati dalla redazione che provvede, dopo valutazione in forma anonima da parte di esperti, ad informare gli autori sulla congruità dei loro lavori; i dattiloscritti e i materiali documentari o iconografici allegati non vengono restituiti, anche se non pubblicati. Le correzioni o modifiche alle bozze devono essere minime; la redazione si riserva, inoltre, di introdurre le variazioni necessarie – sia nei titoli che nel testo – al fine di uniformare il contributo ai criteri editoriali della Rivista.

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

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

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

- M. MONTESANO, *La cristianizzazione dell'Italia nel Medioevo*, Prefazione di A. Paravicini Bagliani, Roma-Bari 1997, p. 40; poi semplicemente: MONTESANO, *La cristianizzazione*, p. 56.
- G. ARCHETTI, *Berardo Maggi vescovo e signore di Brescia. Studi sulle istituzioni ecclesiastiche e sociali della Lombardia orientale tra XIII e XIV secolo*, Brescia 1994 (Fondamenta. Fonti e studi per la storia bresciana, 2), pp. 31-35; poi semplicemente: ARCHETTI, *Berardo Maggi*, pp. 82 sgg.

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

- P. BREZZI, *Lassolutismo di Sisto V*, «Studi romani», XXXVII, 3-4 (1989), pp. 226-227; poi semplicemente: BREZZI, *Lassolutismo*, p. 227.
- E. FERRAGLIO, *Note sul culto di san Vigilio di Trento a Brescia*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, V, 3 (2000), pp. 5-14. poi semplicemente: FERRAGLIO, *Note sul culto*, p. 7.

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

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

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

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

Associazione per la storia della Chiesa bresciana



CONSIGLIO DI AMMINISTRAZIONE

Giovanni Donni, Gabriele Archetti, Mario Trebeschi
Giovanni Sorteni, Francesca Stroppa

CARICHE SOCIALI

Presidente: Giovanni Donni

Vice presidente: Gabriele Archetti

Segretario: Anna Brichetti

Consiglieri: Giovanni Sorteni, Francesca Stroppa, Mario Trebeschi

Revisori dei conti: Angelo Baronio, Andrea Lui

QUOTA DI ASSOCIAZIONE ANNUALE € 50,00
SOSTENITORE € 100,00

Conto corrente postale n. 18922252

Bonifico bancario IBAN IT 66 P 05387 11238 000042713672

intestati a

ASSOCIAZIONE PER LA STORIA DELLA CHIESA BRESCIANA

Via Gabriele Rosa, 30 - 25121 Brescia

tel. +39 030 3722314 - www.brixiasacra.it - info@brixiasacra.it

L'adesione all'Associazione dà diritto a ricevere i numeri della rivista «Brixia sacra»
pubblicati nel corso dell'anno

Sostenitori 2024

Diocesi di Brescia, Congregazione Sacra Famiglia Nazareth
Università Cattolica del Sacro Cuore, Centro Studi Longobardi ets
Fondazione Cogeme ets, Gabriele Archetti, Cristiana Bosetti, Osvaldo Bosetti
Roberto Fenaroli, Ornella Gazzoli, Sandro Gorni, Andrea Lui
Floriana Maffei, Stefano Maiolini, Alessio Masserdotti, Giuseppe Merlini
Giuseppe Mondini, Dino Osio, Antonio Patarini, Giancarlo Scalvini
Giovanni Sorteni, Mario Trebeschi, Francesco Zeziola

In copertina

Brescia, Archivio di Stato, Ospedale Maggiore, bolle di fondazione,
pergamena miniata del secolo XV, particolare dell'infanzia abbandonata

Referenze fotografiche

Associazione per la storia della Chiesa bresciana, Centro studi longobardi, Fotostudio Rapuzzi