1-4 2025
gennaio-dicembre

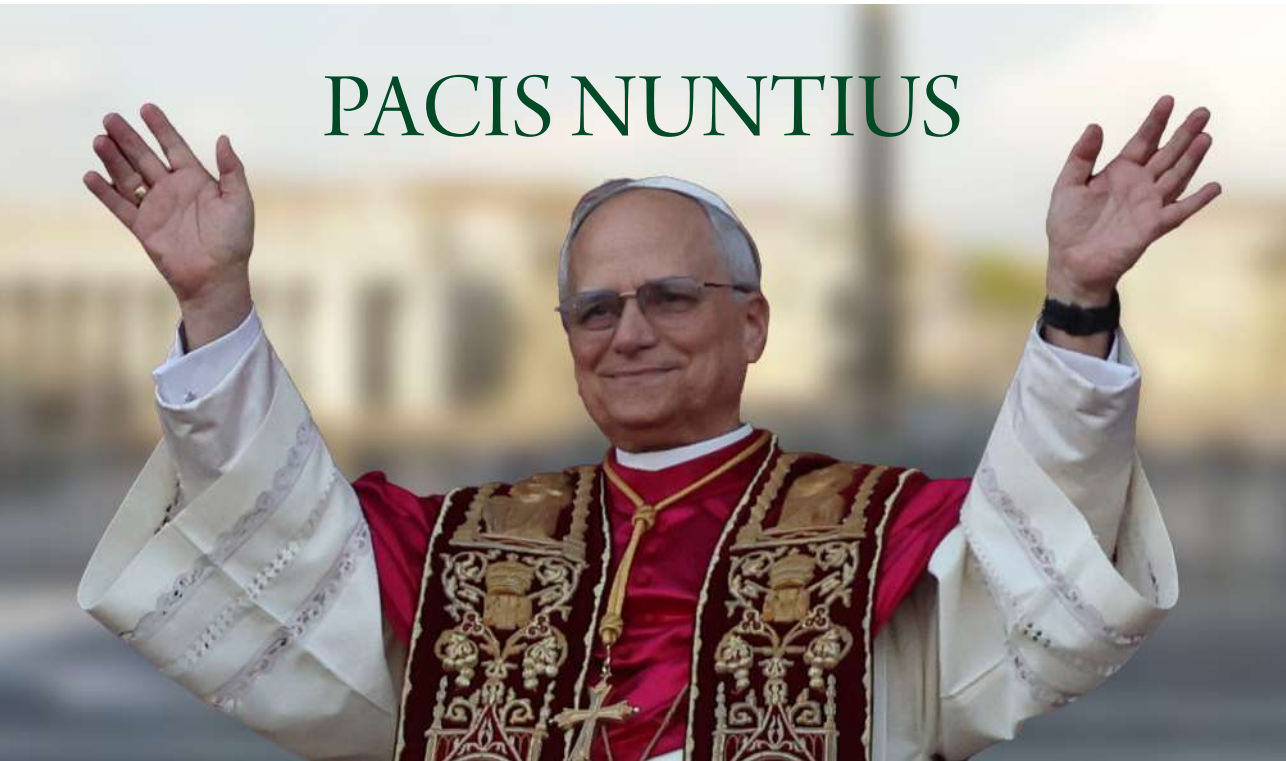
Terza serie
anno XXX

Associazione
per la storia
della Chiesa bresciana

Poste Italiane S.p.A.
Sped. in A.P. - D.L. 353/2003
(conv. L. 27/02/2004 n° 46)
art. 1, comma 2,
DCB Brescia - ISSN 0392-1158

BrixiaSacra

Memorie storiche
della diocesi di Brescia



PACIS NUNTIUS

Ad Leonem XIV Papam nuntium pacis Christi resurrecti

A Papa Leone XIV, messaggero della pace del Cristo risorto Al Papa León XIV, mensajero de la paz de Cristo resucitado To Pope Leo XIV, messenger of the peace of the risen Christ Ao Papa Leão XIV, mensageiro da paz de Cristo ressuscitado Au Pape Léon XIV, messager de la paix du Christ ressuscité An Papst Leo XIV., der Verkünder des Friedens des auferstandenen Christi

BrixiaSacra

BrixiaSacra
Memorie storiche della diocesi di Brescia

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

Terza serie | Anno XXX
1-4 (2025)

Direttore
Gabriele Archetti
Vicedirettore
Simona Gavinelli
Francesca Stroppa
Redattore
Mario Trebeschi
Direttore responsabile
Gabriele Filippini

Comitato d'onore

Giovanni Battista Re
Agostino Marchetto
Mario Enrico Delpini
Pierantonio Tremolada
Enrico Dal Covolo
Giovanni Donni

Comitato di redazione

Gabriele Archetti
Roberto Bellini
Laura Del Bono
Massimo De Paoli
Leonardo Farina
Ennio Ferraglio
Simona Gavinelli
Andrea Lui
Simona Negruzzo
Lucia Signori
Lucrezia Sozzè
Francesca Stroppa
Mario Trebeschi
Enzo Turriceni

Consiglio scientifico

Paolo Alfieri (Brescia)
Cesare Alzati (Bucarest)
Gabriele Archetti (Brescia)
Claudio Azzara (Salerno)
Ezio Barbieri (Pavia)
Massimiliano Bassetti (Bologna)
Ivan Bodrožić (Spalato)
Massimo De Paoli (Brescia)
Simona Gavinelli (Milano)
Arnaldo Marcone (Roma)
Luigi Mariani (Brescia)
Simona Moretti (Milano)
Giuseppe Motta (Milano)
Michel-Yves Perrin (Parigi)
Diego Piay Augusto (Oviedo)
Marcello Rotili (Benevento)
Francesca Stroppa (Milano)
Andrea Tilatti (Udine)
Mario Trebeschi (Brescia)
Vassja Velinova (Sofia)
Domagoj Volarević (Spalato)

Il Consiglio 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.

© 2025
by Associazione per la storia della Chiesa bresciana, Brescia

ISSN 0392-1158

© 2025
by Edizioni Studium, Roma

ISBN 978-88-382-5567-0

Edizioni Studium
Via G. 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

Realizzazione e stampa:
SeventySeven
Bagnolo Mella (Bs)

In copertina
Papa Leone XIV
nel giorno dell'elezione
al pontificato
(8 maggio 2025)

Referenze fotografiche
Associazione per la storia
della Chiesa bresciana
Archivio Alinari, Firenze
Centro studi longobardi
Fotostudio Rapuzzi, Brescia

MISTO
Carta
FSC® C106946

Pacis nuntius.
Premessa

Gabriele Archetti
Direttore di «Brixia sacra»

Pacis nuntius, messaggero di pace, non di quella del mondo ma del Signore risorto. È l'omaggio a papa Leone XIV all'inizio del suo pontificato e l'auspicio di «Brixia sacra», la più longeva tra le riviste diocesane di storia della Chiesa italiana. La pace è dono di Dio tra i più preziosi dati all'uomo, scrive Agostino, «il più dolce di cui si possa parlare, il più desiderabile che si possa bramare, il migliore che si possa trovare» (*De civitate Dei* XIX, 11); non dipende dalle logiche terrene, dagli atti di giustizia o dagli accordi tra gli stati e «invano vi faticano i costruttori», ammonisce la Bibbia, se a custodirla non è lui in persona (Sal 126,1). Trattandosi di un dono va conservato con impegno personale e comunitario, deve essere tutelato e condiviso; se si rompe va ricomposto, se si perde va cercato e se viene messo in pericolo va difeso, senza esitazione.

Pacis nuntius, messaggero di pace, è anche l'inizio della Lettera apostolica con cui Paolo VI il 24 ottobre 1964, salito a Montecassino per riconsacrare la basilica distrutta nel 1944, ha proclamato san Benedetto «patrono principale dell'intera Europa», riconoscendo all'azione dei monaci un ruolo centrale nella costruzione dell'Occidente al tramonto dell'impero romano. E il primo titolo attribuito al patriarca cassinese, insieme a quelli di "maestro di civiltà", "araldo di Cristo" e "padre del monachesimo", è proprio quello di *pacis nuntius* in quanto strumento di unità e rinascita. In una visione intrisa di echi romantici, Montini osserva che, mentre alcune regioni europee «sembravano cadere nelle tenebre e altre erano ancora prive di civiltà e di valori spirituali», Benedetto e i suoi figli con la croce, il libro e

l'aratro – cioè col messaggio del vangelo, l'impulso alla cultura e il lavoro della terra –, fecero sorgere «l'aurora di una nuova era» portando «il progresso cristiano alle popolazioni sparse dal Mediterraneo alla Scandinavia», col motto *ora et labora* che racchiude tutta la loro opera (*Acta Apostolicae Sedis*, 56, 1964, pp. 965-967).

Pacis nuntius, messaggero di pace, è pure colui che per il profeta Isaia reca lieti annunzi agli ebrei di ritorno da Babilonia (Is 52,7); richiama poi le parole delle schiere celesti nella notte di Natale a Betlemme (Lc 2,14) e, in chiave messianica, prefigura Cristo «principe di pace» (Is 9,6). È lui, infatti, che la dà ai suoi discepoli comparendo loro improvvisamente dopo la Pasqua (Lc 24,36; Gv 20,19); è lui che li esorta a fare altrettanto nel racconto di Luca: «in qualunque casa entriate, prima dite: *Pace a questa casa!* Se vi sarà un figlio della pace, la vostra pace scenderà su di lui, altrimenti ritornerà su di voi» (Lc 10,5-6); è lui che lascia l'eredità della buona notizia, che è un messaggio di pace (Ef 6,15); ed è nel suo nome, infine, che viene lo spirito consolatore a insegnare il vangelo della pace (Gv 14,28-27), i cui operatori «sono chiamati figli di Dio» (Mt 5,9).

A papa Leone, dunque, l'augurio di essere *pacis nuntius*, messaggero della pace del Cristo risorto, come ha esordito dal balcone centrale della basilica di San Pietro nel breve discorso rivolto ai fedeli accorsi gioiosi in piazza, e noi con loro, per salutarlo dopo l'elezione pontificale; un augurio fecondo di frutti come lo fu nel 1925 il "Giubileo della pace" donato all'umanità ferita dalla Prima guerra mondiale. E, anche se nuvole tenebrose incombono sui popoli per i conflitti che lacerano i continenti, l'imperialismo economico-finanziario minaccia le sorti mondiali e la società sembra aver smarrito il suo destino, la luce della pace cristiana brilla più luminosa che mai, secondo un'antica epigrafe sublacense, come le stelle splendenti nel cielo quando la notte è più oscura: *nonnisi in obscura sidera nocte micant*.

* * *

Trascorso un quarto di secolo, «Brixia sacra» si presenta agli abbonati con una veste editoriale in parte rinnovata. Non un cambiamento di rotta, né modifiche strutturali, ma un elegante *restyling* in continuità con il lavoro di tanti anni, perché il senso della storia sta nella memoria. E non potrebbe essere altrimenti per un periodico di istituzioni ecclesiastiche. Qualche piccola novità, in parte già introdotta negli ultimi numeri, naturalmente è stata fatta, recuperando un'impostazio-

ne più aperta agli accadimenti generali – come avveniva all'inizio del Novecento nei fascicoli pubblicati, con visione profetica, dal fondatore don Paolo Guerrini (1880-1960) –, benché sempre collegati al territorio, allo scopo di fornire strumenti e quadri culturali utili a mantenere acceso il dialogo tra passato e presente, che è il valore della storia.

Il rinnovamento ha toccato anche i membri della redazione e del consiglio scientifico, seguendo un criterio attento a istanze diverse e molteplici, saldamente agganciato al mondo accademico e alla variegata galassia degli amanti delle vicende ecclesiastiche. Essi rappresentano una risorsa attiva, insostituibile e generosa per ogni periodico che mantiene un solido radicamento ecclesiale e non celate ambizioni pastorali, senza mai cedere a tentazioni ideologiche, apologetiche o venir meno al rigore metodologico. La Chiesa cammina nella storia recando con sé le vicende degli uomini e delle donne che la compongono, con i loro limiti, le loro scelte e contraddizioni, ma anche con i loro sforzi di dare consistenza alla speranza evangelica. Lo ricordava nel 1964 Paolo VI, inaugurando la terza Sessione del Concilio Vaticano II: «nessuno pensi che la Chiesa si soffermi su se stessa per compiacersene e dimentichi Cristo, dal quale tutto riceve, a cui tutto deve, e il genere umano per servire il quale è nata». La storia della Chiesa è la continuità di un mandato.

In occasione del 70° anniversario del Pontificio comitato di scienze storiche il 24 aprile 2024, papa Francesco ha mostrato la relazione che esiste tra la Chiesa e la storia, indicando il «punto di incontro» privilegiato con gli storici «nella comune ricerca della verità», a servizio della quale entrambi operano con responsabilità. Poi ha citato il discorso di Paolo VI al Comitato internazionale di scienze storiche del 3 giugno 1967: «Può essere qui che si trovi il principale punto di incontro tra voi e noi […], tra la verità religiosa della quale la Chiesa è depositaria e la verità storica, della quale voi siete i buoni e devoti servitori: tutto l'edificio del cristianesimo, della sua dottrina, della sua morale e del suo culto, tutto riposa in definitiva sulla testimonianza. Gli Apostoli di Cristo hanno testimoniato ciò che hanno visto e ascoltato. […] Ciò lascia comprendere quanto un organismo di natura spirituale e religiosa come la Chiesa cattolica sia interessato alla ricerca e all'affermazione della verità storica […]. Essa pure ha una storia, e il carattere storico delle sue origini ha in particolare per essa un'importanza decisiva».

A queste considerazioni fanno eco quelle di Leone XIV, pronunciate in occasione del centenario del Pontificio istituto di archeologia sacra l'11 dicembre

2025. «Il nostro tempo – scrive il pontefice –, segnato da rapidi mutamenti, da crisi umanitarie e transizioni culturali, richiede, insieme con il ricorso ad antichi e nuovi saperi, anche la ricerca di una sapienza profonda, capace di custodire e tramandare al futuro ciò che è veramente essenziale». In questa prospettiva è facile capire il valore della storia, la sua funzione e i suoi contenuti, quali strumenti imprescindibili per l'interpretazione del cristianesimo; non si tratta di «una disciplina specialistica, riservata a pochi esperti, ma una via accessibile a tutti coloro che vogliono comprendere l'incarnazione della fede nel tempo, nei luoghi e nelle culture. Per noi cristiani la storia è un fondamento cruciale: infatti compiamo il pellegrinaggio della vita nel concreto della storia, che è anche lo scenario in cui si svolge il mistero della salvezza». E spiega che «la fede cristiana, nel suo cuore più autentico, è storica: si fonda su eventi concreti, su volti, su gesti, su parole pronunciate in una lingua, in un'epoca, in un ambiente».

Tutto questo non va dimenticato. Ciò vale anche per i chierici che studiano teologia e devono sapere «da dove viene la Chiesa, come ha vissuto, quali forme ha assunto la fede nel corso dei secoli». Una teologia che lo ignora, nota il Papa, «rischia di diventare disincarnata, astratta, ideologica», di essere autoreferenziale, lontana dalla Chiesa e dalle sue caducità umane in quanto scollegata dall'esistenza. Possiamo aggiungere che il compito degli storici, prosegue Prevost, è «aiutare la Chiesa a ricordare la propria origine, a custodire la memoria viva dei suoi inizi, a narrare la storia della salvezza non solo con parole, ma anche con immagini, forme, spazi. In un tempo che spesso smarrisce le radici», la storia può rappresentare un potente mezzo pastorale perché «la fede non è fuori dal mondo, ma nel mondo. Non è contro la storia, ma dentro la storia»; chi la conosce sa chi è e dove andare, «sa di chi è figlio e a quale speranza è chiamato. I cristiani non sono orfani: hanno una genealogia di fede, una tradizione viva, una comunione di testimoni».

* * *

In questo numero sono tanti gli approfondimenti, a partire dall'anniversario del concilio di Nicea (325-2025), con cui la Chiesa si è data un primo ordinamento istituzionale e normativo dopo la libertà costantiniana. Gli accadimenti e le decisioni teologiche sono illustrati nel loro significato storico, ma anche alla luce di alcune questioni come il caso di Priscilliano, il suo duro ascetismo e le accuse

di eresia, registrate pure dal protovescovo di Brescia Filastrio nel suo *Diversarum hereseon liber*. Lo stesso vale per Niceta di Remesiana, il pastore missionario evangelizzatore della Dacia inferiore, che dovette scontrarsi, oltre che con gli indigeni pagani dell'area danubiana, col diffondersi dell'arianesimo condannato a Nicea. Del presule della Dacia, nato a Bela-Palanka nella Serbia centrale, abbiamo una luminosa testimonianza nei carmi di Paolino di Nola, che lo ebbe ospite almeno due volte nel suo ricetto campano e ne descrive l'afflato apostolico. Il rimando al santo asceta nolano – amico di Agostino e diffusore delle sue opere nell'ecumene cristiana – permette di evidenziarne lo zelo evangelico nell'uso delle immagini sacre, quali strumenti formativi per gli indotti incapaci di comprendere il latino. Si tratta di una delle pagine più appassionanti dell'arte paleocristiana, le cui tracce sono visibili anche nei lacerti pavimentali a mosaico della primitiva cattedrale di Santa Maria, ora Duomo Vecchio, o Rotonda di Brescia.

La struttura della Chiesa comincia a prendere una forma in età costantiniana e rapidamente, benché non in maniera sistematica, a diffondersi in tutto l'impero anche dopo la caduta di Roma. I centri di culto assumono una loro architettura distintiva e si articolano intorno alle sedi battesimali e ad altri edifici minori, che diventano il perno religioso delle comunità cristiane; tale ordinamento sopravvive sino all'età carolingia, quando viene sostituito dal sistema pievano introdotto dai franchi. La pieve, con la sua giurisdizione territoriale dipendente dall'autorità dell'arciprete, resistette per il resto del medioevo fino alla sostituzione in età tridentina con il modello parrocchiale tuttora esistente. Di particolare interesse la *cura animarum* affidata ai chierici, che accompagna lo sviluppo delle comunità, la vita dei fedeli dalla nascita alla morte, gli spazi, gli arredi e gli oggetti per il culto. Tra questi, alcune lucide pagine inquadrano un'opera di oreficeria notissima e tra i manufatti liturgici più esclusivi del monastero di Santa Giulia di Brescia, la cosiddetta *Croce di Desiderio*, conservata nell'omonimo museo della città lombarda. Della *crux magna* si indicano la funzione reliquiaria, l'impiego ostensivo e processionale, ma si dà conto pure degli accurati restauri neomedievali che ne hanno modificato la destinazione d'uso e l'aspetto, consentendone la musealizzazione dopo la soppressione del monastero in età napoleonica.

Contributi più articolati e brevi segnalazioni si alternano ai saggi scientifici nella rubrica "Note e discussioni". È il caso delle considerazioni sulle encicliche sociali di Leone XIII nel pensiero di Sturzo, degli studi filologici sul genere let-

terario lucano, delle annotazioni biografiche sull'apporto alla "Carta della terra" del saveriano padre Vittorio Falsina o della cronaca del convegno internazionale *Borders and frontiers, cultures and ideas in Medieval Europe (IV-XV centuries)*, tenutosi nella facoltà teologica dell'università croata di Spalato. Materiali sparsi, poi, riguardano il ritrovamento di una lucernetta paleocristiana a Canneto sull'Oglio, l'azione riformatrice del vescovo Domenico de' Dominicis nel secolo XV, la devozione ai santi Faustino e Giovita in Valbrembana, la consacrazione episcopale di Domenico Bollani, la croce lignea del Piantavigna ad Asola, le spigolature archivistiche relative alla parrocchiale di Cellatica, le osservazioni sulle architetture della basilica di San Faustino in età moderna e la devozione alla Madonna della vittoria o *Nikopeia* di derivazione bizantina, insieme ai saggi sulla nascita dell'Associazione ex allievi di san Piamarta, sulla costituzione dei Comitati civici nel secondo dopoguerra e per il quarantesimo anniversario della Fondazione civiltà bresciana. Il corredo delle puntuali "schede bibliografiche" chiude il volume, offrendo uno sguardo allargato sulla storiografia locale e generale di interesse diocesano.

* * *

Una comunità che si riconosce come tale, compreso un sodalizio come il nostro, si distingue anche per il dovere di celebrare i suoi membri, specialmente quando non ci sono più. In questo senso si muove il ricordo di mons. Giulio Sanguineti, vescovo di Brescia dal 1999 al 2007, e la cronaca dedicata agli anni del suo episcopato. Basterà segnalare che come pastore, ad esempio nella nostra edizione della visita apostolica di san Carlo (1580), fu un sincero amico di «Brixia sacra», un sostenitore dell'Associazione per la storia della Chiesa bresciana, vicino e attento alla rivista. A questo progetto di ricerca si collega il lavoro scientifico e didattico, per tanti anni nella sede bresciana della Cattolica, di Angelo Turchini, scomparso nei mesi scorsi. A lui si deve il coordinamento editoriale della pubblicazione della visita carolina che resta, come un lascito di enorme pregio, all'intera comunità.

L'approssimarsi, inoltre, del ventennale della scomparsa di mons. Antonio Masetti Zannini, per lunghi anni direttore dell'Archivio vescovile, ne giustifica il profilo. Detentore di un "nobile patrocinio" sulle attività e le pubblicazioni del periodico, la sua memoria è tanto più cara quanto decisivo è stato il suo costante accompagnamento in anni di fatica editoriale. Guardando a un impegno che con-

tinua, ci rallegra il sorriso della sua gioiosa approvazione nel vedere che i giovani da lui un tempo cresciuti, formati e avviati sui sentieri delle discipline storiche, hanno raccolto il suo testimone con profitto onorandone il ricordo.

A lui si collega idealmente l'ultimo, ma non meno rilevante, cambiamento che ci riguarda, ossia il trasferimento della sede dell'Associazione per la storia della Chiesa bresciana e della redazione della rivista dal Museo diocesano all'Archivio storico diocesano, dove per tanti anni i suoi membri hanno studiato, si sono riuniti e hanno diretto il periodico. Le fonti d'archivio sono i mattoni della storia ed è opportuno che «Brixia sacra» respiri a pieni polmoni dalle fonti primarie che, costruite nel passato, ora lo tengono vivo rendendolo attuale. L'auspicio per i lettori, infine, per gli studiosi, per la redazione e per i costruttori di pace, lo prendiamo ancora dalle parole papali: «Siate instancabili nel cercare, rigorosi nell'analizzare, appassionati nel trasmettere. E soprattutto siate fedeli al senso profondo del vostro impegno: rendere visibile il Verbo della vita, testimoniare che Dio ha preso carne, che la salvezza ha lasciato impronte, che il Mistero si è fatto narrazione storica» (Leone XIV, *Lettera apostolica per il centenario del Pontificio istituto di archeologia sacra*, 11 dicembre 2025).

studi

La «grande e santa sinodo»: Nicea 325

Cesare Alzati
Accademia Romena, Bucarest

2025 a Iznik

Il 28 novembre 2025, rispondendo all'invito del patriarca ecumenico di Costantinopoli-Nuova Roma, Bartolomeo, si è riunita a Nicea (dal 1930 Iznik), nell'antica provincia di Bitinia, una significativa rappresentanza dell'intera ecumene cristiana – a cominciare dal papa di Roma, Leone XIV – per celebrarvi unitariamente il XVII centenario del concilio ivi convocato dall'imperatore Costantino[1].

[1] Oltre al papa di Roma e al patriarca della Nuova Roma, erano presenti il papa ortodosso di Alessandria "giudice dell'ecumene", il metropolita rappresentante del Patriarcato ortodosso di Antiochia e l'arcivescovo rappresentante del Patriarcato ortodosso di Gerusalemme; il vescovo rappresentante del Patriarcato copto di Alessandria; il patriarca siro di Antiochia; il patriarca armeno di Costantinopoli in rappresentanza del Catholicosato di Etchmiadzin; l'arcivescovo vicario per Cipro in rappresentanza del Catholicosato armeno di Cilicia; il vescovo rappresentante della Chiesa assira d'Oriente; il catholicos della Chiesa siro malankarese (India). Inoltre, il vescovo segretario generale della Comunione anglicana, il vescovo rappresentante dell'Unione dei vescovi vecchio-cattolici di Utrecht, il rappresentante ufficiale della Federazione luterana mondiale; il segretario generale della Comunione mondiale delle Chiese riformate; il segretario generale del Consiglio mondiale metodista; il rappresentante dell'Alleanza mondiale battista; il segretario generale della Conferenza mondiale Mennonita (anabattisti); il rappresentante dell'Ufficio internazionale della Fraternità mondiale pentecostale; il segretario generale dell'Alleanza evangelica mondiale; nonché il segretario generale del Consiglio ecumenico delle Chiese. Cfr. al riguardo il comunicato in francese del Dicastero vaticano per la promozione dell'Unità dei cristiani: https://www.christianunity.va/content/unitacristiani/fr/news/2025/2025-12-01-preghiera-ecumenica-a-iznik-per-comme-

Per cogliere il significato della commemorazione di quell'antico evento, sono illuminanti le considerazioni formulate in inglese dal patriarca Bartolomeo: «Ci ha profondamente commossi il fatto che abbiate tutti risposto positivamente al nostro umile invito a onorare, attraverso questo pellegrinaggio comune, la memoria e l'eredità del primo Concilio ecumenico tenutosi qui ... Ci avviciniamo a questa sacra commemorazione con riverenza condivisa e con un comune sentimento di speranza. Di fatto, non siamo riuniti qui solo per ricordare il passato. Siamo qui per dare una testimonianza viva della stessa fede espressa dai Padri di Nicea»[2].

In effetti il concilio di Nicea del 325 si presenta come un evento in cui l'ecumene cristiana può intravedere in profondità il nucleo stesso della sua fede, i riflessi che il vivere nella storia ha comportato per la trasmissione dottrinale di quel

morare-il-primo-.html. Di fronte a una così qualificata rappresentanza dell'ecumene cristiana, mi sembra opportuno segnalare che proprio le implicazioni "ecumeniche" della «grande e santa sinodo» di Nicea del 325, confermate anche dalla sua commemorazione, hanno connotato una parte non piccola delle pubblicazioni apparse in questo periodo segnato dal XVII centenario dell'evento. Mi permetto di menzionare in questa sede, anche per l'ambito di provenienza, un contributo che mi pare al riguardo particolarmente rappresentativo: S. Mullick, *The Nicene Creed and Christian Unity: Creed, Laity, and Synodality as a Theological Path of Communion. The implication of the Ecumenical Council of Nicaea in the Process of Unity*, «Indian Theological Studies», LXII, 4 (2025), pp. 491-520; ripreso in Idem, *Nicene Creed and Christian Unity: Creed, Laity, and Synodality as a Path of Communion*, «Vidyajyoti Journal of Theological Reflection», 90, 1 (2026), pp. 64-82. Un quadro bibliografico con particolare attenzione a tale ambito di studi potrà vedersi nell'articolo di R. Burigana, *Nicea. La storia e l'attualità del Concilio di Nicea*, «Paralellus», XV, 37 (1924), pp. 469-494. Quanto alla ricca produzione strettamente storiografica, non posso che rinviare alla straordinaria rassegna delineata da E. Prinzivalli nella sua Prolusione al convegno *Nicea 325. Il concilio e le ricezioni dall'antichità alla contemporaneità*, convegno promosso dalla Consulta universitaria per la Storia del Cristianesimo e delle Chiese, d'intesa con l'Università Vita e Salute. San Raffaele (Milano, 17-19 settembre 2025), in corso di pubblicazione.

[2] «We are deeply moved that you have all responded positively to our humble invitation to honor through this joint pilgrimage the memory and legacy of the First Ecumenical Council held here … We approach this sacred commemoration with shared reverence and a common feeling of hope. For we are gathered here not simply to remember the past. We are here to bear living witness to the same faith expressed by the Fathers of Nicaea». Il testo è reperibile nel sito ufficiale del Patriarcato Ecumenico: https://ec-patr.org/en/welcome-by-his-all-holiness-ecumenical-patriarch-bartholomew-at-the-ecumenical-service-in-nicaea-november-28th-2025-duplicate-1/ (la traduzione italiana può vedersi sul sito del Vaticano con riferimento a «L'Osservatore Romano»: https://www.osservatoreromano.va/it/news/2025-11/quo-274/la-fede-espressa-a-nicea-e-la-vittoria-dei-cristiani-sul-peccato.html).

nucleo, i contesti istituzionali che hanno interagito in tale trasmissione, e altresì le variegate modalità che hanno caratterizzato la celebrazione viva di tale nucleo nella vita cultuale delle Chiese.

Nel 2013 si è celebrato l'Anno Costantiniano, che – a mio giudizio – sarebbe del tutto improprio legare alla libertà di culto per i cristiani, visto che la questione non si poneva già da diversi anni in Occidente, e che per l'Oriente un editto era stato emesso da Galerio nel 311 e lo aveva promulgato a Nicomedia l'allora cesare Licinio[3]. I rescritti emessi nel 313 dallo stesso Licinio, ormai augusto orientale, fanno riferimento alle disposizioni assunte con Costantino nel loro incontro milanese, ma appare forzato affermare che tali disposizioni si fossero tradotte in un editto[4] (di cui non si trova menzione in nessuna fonte antica e di cui nessuno ha mai parlato in età medioevale e fino al Baronio)[5].

Nondimeno, e la vasta riflessione storiografica sviluppatasi in occasione dell'anno 2013 lo ha ampiamente evidenziato, Costantino rappresenta uno snodo fondamentale nella storia del cristianesimo, e questo segnatamente in conseguenza dell'inquadramento della Chiesa cristiana nella struttura dell'Impero: inquadramento tipicamente «romano», che da tale imperatore fu attuato. Ne vennero infatti conseguenze istituzionali (e non solo), che avrebbero segnato profondamente la storia successiva del mondo cristiano: un'esperienza da cui non furono toccati i soli cristiani siri orientali, i quali continuarono a sviluppare la propria esistenza in contesti a loro religiosamente estranei (nello spazio iranico, nel subcontinente indiano, nell'Asia centrale fino alla Cina)[6].

---

[3] Cfr. M. Casella, *Galerio. Il tetrarca infine tollerante*, Roma 2017.

[4] Al riguardo mi permetto di rinviare a C. Alzati, *2013. Un anno costantiniano per recuperare la dimensione storica di Costantino e della sua immagine*, in *Costantino e l'Oriente. L'Impero, i suoi confini e le sue estensioni*, Atti del convegno di studi promosso dal Pontificio Istituto Orientale in occasione della ricorrenza costantiniana (313-2013), Roma, 18 aprile 2013, a cura di M. Pampaloni, B. Ebeid, Roma 2016 (Orientalia Christiana Analecta, 300), pp. 17-56.

[5] P. Siniscalco, *L'Editto di Milano. Origine e sviluppo di un dibattito*, in *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano, 313-2013*, a cura di A. Melloni *et alii*, III, Roma 2013, pp. 543-556.

[6] Rapida sintesi al riguardo in V. Poggi, *La Chiesa di Persia. Testimonianza, martirio ed espansione missionaria della Chiesa siro-orientale*, in *Dal Mediterraneo al Mar della Cina. L'irradiazione della tradizione cristiana di Antiochia nel continente asiatico e nel suo universo religioso*, sotto la direzione di C. Alzati, a cura di L. Vaccaro, Città del Vaticano-Gazzada 2015 (Storia religiosa euro-mediter-

Della realtà istituzionale nuova determinatasi nell'Impero dei romani con Costantino è illuminante manifestazione proprio l'evento di Nicea del 325 (si rammenti che dal 324, in seguito alla vittoria su Licinio, il regime tetrarchico era stato definitivamente superato e la *Respublica* era tornata ad essere affidata alle mani di un unico imperatore)[7]. La diffusione dell'annuncio cristiano aveva comportato – direi inevitabilmente – l'insorgere di problematiche dottrinali e disciplinari, sia con riferimento all'originario contesto ebraico, sia a seguito dell'evolvere delle situazioni della comunità stessa nel suo progressivo diffondersi nell'antica ecumene. Già gli scritti neotestamentari ne offrono testimonianza. Gli *Atti degli Apostoli* al cap. 15 ci pongono di fronte ai dibattiti connessi alla conversione dei «gentili», e indicano come la soluzione sia stata con assoluta naturalezza demandata al confronto collegiale tra i vertici della comunità, cui si attribuiva una speciale assistenza dall'alto: «È parso allo Spirito Santo e a noi»[8].

Con la diffusione del montanismo nella seconda metà del II secolo, trovano attestazione locali riunioni di vescovi (ossia «sinodi/σύνοδοι»; successivamente in ambito latinofono si userà anche il termine «concilia»), convocate per valutare e fronteggiare le nuove dottrine e le connesse forme di vita ecclesiale[9]. Alla

ranea, 2), pp. 113-128. Sul riferimento a Nestorio nella tradizione dottrinale di tale Chiesa: N.N. Seleznyov, *Nestorius of Constantinople. Condemnation, Suppression, Veneration with Special Reference to the Role of His Name in East-Syriac Christianity*, «Journal of Eastern Christian Studies», 62 (2010), pp. 165-190. Segnatamente sulla diffusione in ambito cinese: C.O. Tommasi, *'Nestorians' on the silk road: some notes on the stele of Xī'ān*, in *La Teologia dal V all'VIII secolo, fra sviluppo e crisi*, XLI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 9-11 maggio 2013), Roma 2014, pp. 645-669. Preziose in merito le raccolte di studi: *Jingjiao. The Church of the East in China and Central Asia*, ed. R. Malek, Sankt Augustin 2006; *Hidden Treasures and Intercultural Encounters. Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia*, ed. D.W. Winkler, Li Tang, Wien 2009.

7 U. Roberto, *La carriera di un imperatore. Dal fallimento della tetrarchia alla monarchia carismatica*, in *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto Editto di Milano*, I, Roma 2013, pp. 53-68; V. Neri, *Costantino e le guerre civili*, *Ibidem*, pp. 74-81.

8 At 15,28: Ἔδοξεν γὰρ τῷ Πνεύματι τῷ Ἁγίῳ καὶ ἡμῖν (*Novum Testamentum Graece*, post E. Nestle, E. Nestle, edd. B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger, cur. H. Strutwolf, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2012[28], p. 433).

9 Eusebius Caesariensis, *Historia Ecclesiastica*, V, XVI, 10; XIX, 3-4, ed. E. Schwartz [Leipzig 1903], cur. F. Winkelmann, *Eusebius Werke*, II, 1, Berlin 1999 (Die griechischen christlichen Schriftsteller [= GCS], n. F., 6, 1), pp. 464-480. Cfr. J.A. Fischer, *Die antimontanistischen Synoden des 2./3. Jahrhunderts*, «Annuarium Historiae Conciliorum», VI (1974), pp. 241-273.

metà del III secolo l'epistolario del cartaginese Cipriano[10] e analogamente la lettera del romano Cornelio a Fabio di Antiochia[11] segnalano come pure le ordinazioni episcopali tendessero ad assumere (anche se non univocamente) carattere "sinodale". Sicché, quando nella prima parte del IV secolo deflagrò il dibattito sulla definizione concettuale del rapporto tra l'Iddio (ὁ μόνος ἀληθινὸς Θεός / l'unico vero Dio: Gv 17,3) e il suo Logos/Verbo (che ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν / era presso Dio ed era Dio: Gv 1,1), fu oltremodo naturale che gli episcopati orientali, direttamente investiti dalla questione, localmente si pronunciassero.

La divinità del Logos e la sua definizione concettuale

Va subito precisato che il tema della divinità del Logos presenta in Ario una notevole complessità: per coglierne gli autentici lineamenti si deve tener conto del contesto culturale, delle preoccupazioni dottrinali che animavano l'intellettualità cristiana del tempo, e riconoscere la sincera fede in Cristo anche di quanti non condividevano le formulazioni che ad Ario furono contrapposte. Del resto, Ario era stato discepolo di Luciano d'Antiochia, prete martire sotto Massimino Daia nel 312, e nella lettera al suo condiscepolo e amico Eusebio di Nicomedia afferma: il Figlio è πλήρης Θεός (Dio pieno)[12]. A quelle generazioni cristiane il Prologo di Giovanni: Θεὸς ἦν ὁ Λόγος (il Logos era Dio)[13] s'imponeva quale indiscutibile enunciato. Nell'ormai avanzato IV secolo, lo stesso Eunomio, espressione di un tardivo, radicale e minoritario antinicenismo, affermava: Πιστεύομεν

[101] Cyprianus Carthaginensis, *Epistula XLIV*, 1.2, 3.2; *Epistula LV*, 8.4 (ordinazione di Cornelio di Roma); *Epistula LVI*, 1, ed. G.F. Diercks, Turnholti 1994 (Corpus Christianorum. Series Latina [= CCL], 3B), pp. 212, 214, 265, 296; *Epistula LXVIII*, 5.1, Turnholti 1996 (CCL, 3C), p. 454: «De traditione diuina et apostolica obseruatione ... fere per prouincias uniuersas ... ad ordinationes ... episcopi eiusdem prouinciae proximi quique conueniant».

[11] In Eusebius Caesariensis, *Historia Ecclesiastica*, VI, XLIII, 8-10, GCS, n. F., VI, 1, pp. 616-618.

[12] Arius, *Epistola ad Eusebium Nicomediae episcopum*, in Epiphanius, *Panarion*, haer. LXIX, 6. 6, ed., post K. Holl, J. Dummer, 3, Berolini 1985 (GCS), p. 157. 13. Ed è comunque «Dio», quand'anche fosse vera la caduta di un inciso (πλήρης <χάριτος καὶ ἀληθείας [Gv 1,14]>) supposta da H. G. Opitz, *Urkunden zur Geschichte des Arianischen Streites*, Berlin-Leipzig 1934 (Athanasius Werke, III, 1), p. 3. 2.

[13] Io 1,1: in *Novum Testamentum Grece*, post Nestle, Nestle, p. 292.

καὶ εἰς τὸν τοῦ Θεοῦ Υἱόν, τὸν μονογενῆ Θεόν (crediamo pure nel Figlio di Dio, il Dio Unigenito)[14]. Eunomio continuava la propria professione di fede citando Col 1,15: Τὸν πρωτότοκον πάσης κτίσεως (il primogenito di tutta la creazione), non a negazione di quanto appena professato, ma per evidenziare cosa tale affermazione significasse per lui. E in effetti, per una compiuta negazione della divinità del Cristo, si deve attendere il radicalismo riformato antitrinitario cinquecentesco[15] che, inizialmente inseritosi con particolare successo in Polonia e Transilvania[16], si

[14] Eunomius, *Expositio fidei*, 3, ed. R.P. Vaggione, *Eunomius. The Extant Works*, Oxford 1987, p. 152. Cappadoce, Eunomio ha rappresentato l'antitesi dei Padri Cappadoci dell'ortodossia nicena: C. Moreschini, *I Padri cappadoci: storia, letteratura, teologia*, Roma 2008, pp. 246-249. Ad Eunomio è pure rivolta l'accusa di aver alterato il rito battesimale, introducendovi un'unica immersione «nella morte di Cristo (εἰς τὸν τοῦ Χριστοῦ θάνατον)»: Sozomenus, *Historia Ecclesiastica*, VI, 26, 4, ed., post J. Bidez, G. Ch. Hansen, Berlin 1991[2] (GCS, n. F., 4), p. 273. Tale aspetto rituale è espressamente menzionato anche dal can. 7 del concilio Costantinopolitano del 381 che, al fine dell'ammissione alla Chiesa «cattolica e apostolica», considera gli eunomiani, analogamente ai sabelliani, come pagani (ὡς ἕλληνας), e impone loro il rebattesimo, con il relativo itinerario catecumenale: *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta*, 1: *The Oecumenical Councils. From Nicaea I (325) to Nicaea II (787)*, edd. G. Alberigo et alii, Tournhout 2006 (CC.COGD, 1), pp. 69-70. Va peraltro osservato che l'unica immersione non aveva di per sé significato antitrinitario, dato che nel regno visigotico era la prassi propria dalla nicena Chiesa ispano-romana (mentre la Chiesa antinicena dei visigoti praticava la triplice immersione), come attesta il can. 6 del concilio Toletano IV del 636, che interpreta la propria tradizione con queste parole: «Ne forte cuiquam sit dubium huius simpli mysterium sacramenti, videat in eo mortem et resurrectionem Christi significari» (*Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*, edd. J. Vives, [T.M. Marín Martínez, G. Martínez Díez], Barcelona-Madrid 1963, pp. 191-193).

[15] Un esempio al riguardo, peraltro moderato in quanto riconosceva al Cristo una centralità quale modello ed esempio morale per i credenti, può vedersi in L. e F. Sozzini, Brevis explicatio in primum Iohannis caput. *Le "Explicationes" giovannee*, a cura di M. Biagioni, Roma 2020 (Temi e testi, 188. Sociniana). Non a caso Fausto fu chiamato in Transilvania attorno al 1580 per contrastare il radicalismo «non adorante», che abrogava come privi di significato Battesimo e Santa Cena (tra i locali fautori anche Iacopo Paleologo: M. Rothkegel, *Giacomo Paleologo*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 80, Roma 2014, pp. 423-427). La frangia estrema di questa corrente religiosa sarebbe giunta a posizioni sabatiste e giudaizzanti (ad esempio Matthias Vehe-Glirius: R. Dan, *Matthias Vehe-Glirius: Life and Work of a Radical Antitrinitarian with his Collected Writings*, Budapest 1982 [Studia humanitatis, 4]). Gli ultimi epigoni di tale fazione estrema chiusero la propria storia con tragica coerenza ad Auschwitz: L. Gyémánt, *Il sabatarismo in Transilvania*, in *Storia religiosa dello spazio romeno*, I, sotto la direzione di C. Alzati, a cura di L. Vaccaro, Gazzada 2016 (Europa ricerche, 20), p. 281.

[16] Riferimento sempre valido al riguardo il volume di D. Caccamo, *Eretici italiani in Moravia, Polonia, Transilvania*, Firenze-Chicago 1970.

diffuse successivamente anche altrove, America compresa[17], fino alla conquista di Ginevra nel primo Ottocento con Jean Jacques Caton Chénevière[18].

Il dibattito dottrinale trinitario, sviluppatosi lungo il IV secolo, è stato storicamente tramandato quale scontro in merito alla divinità del Logos; in realtà, il contrasto tra i diversi schieramenti non consisteva in una dialettica contrapposizione tra la fede in tale divinità e la sua negazione; l'oggetto del contendere era la definizione concettuale di tale divinità. E in funzione di tale definizione venne allora realizzandosi, attraverso un generale progressivo affinamento intellettuale, la costruzione del pensiero teologico cristiano. Fu in effetti allora che, mettendo a frutto quanto elaborato già nel secolo precedente, si vennero progressivamente fissando le categorie del lessico teologico e dottrinale delle Chiese. Utilizzando il grande patrimonio intellettuale della riflessione filosofica antica, quei "Padri" ne ripresero le modalità di analisi e ne riplasmarono le categorie concettuali al fine di dare espressione ai contenuti dottrinali cristiani. Non fu una trasposizione diretta e non fu una elaborazione immediata; non fu univoca nei suoi esiti e si sviluppò in forme autonome nelle molteplici aree cristiane che, legate a contesti culturali e linguistici diversi, finirono per elaborare anche strumentazioni concettuali diverse. Al riguardo, «in quel tempo», alcune grandi personalità intellettuali, talvolta attraverso vere e proprie scuole, svilupparono un magistero, che ebbe continuità anche dopo di loro, improntando indelebilmente l'elaborazione dottrinale delle successive generazioni cristiane fino ai nostri giorni.

Era esigenza ineludibile in quelle specifiche circostanze che la riflessione relativa al Logos si configurasse in forma tale da non stemperarne la distinta sussistenza (offuscando la realtà dei Tre, quasi si trattasse di semplici modalità manifestative dell'unico Dio: sta infatti l'enunciato di Mt 28,19: «battezzando nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo»), ma doveva trattarsi anche di riflessione idonea a esprimere efficacemente l'indivisibile divina unità (per non cadere in formulazioni di tipo triteistico: sta infatti l'enunciato di Gv 10,30: «Io e il Padre siamo una cosa sola»).

[17] Zb. Ogonowski, *Socinianism: history, views, legacy*, Introduzione di M. Biagioni, Roma 2021 (Temi e testi, 212. Sociniana).

[18] G. Spini, *Risorgimento e protestanti*, Torino 1998², pp. 81-82; nel volume ampia documentazione in merito all'influsso esercitato dall'ambiente ginevrino d'ispirazione antitrinitaria sull'intellettualità risorgimentale italiana.

«Substantia» e «hypóstasis»

Gli strumenti concettuali per realizzare una tale, grandiosa impresa non erano dati a priori; dovevano essere costruiti. In ambito africano fin dalla fine del II secolo Tertulliano aveva messo a frutto la categoria di «substantia», quanto mai idonea ad esprimere l'unità trinitaria[19]. Restava da trovare una strumentazione concettuale che ponesse in evidenza con altrettanta forza la sussistenza individuale di ciascuna «persona» della «Trinità» (i termini sono già nello stesso Tertulliano). Ad Alessandria nella prima metà del III secolo Origene nelle sue riflessioni fece ricorso al termine «hypóstasis (ὑπόστασις)» e, talvolta con valenza semantica affine, pure a quello di «ousía (οὐσία)». In particolare, attraverso «hypóstasis» egli intese esprimere le compiute sussistenze individuali dei Tre[20]. Il suo magistero ebbe straordinaria irradiazione sia negli anni di attività nella megalopoli egiziana, sia nella successiva fase legata alla metropoli palestinese di Cesarea.

«Hypóstasis» era termine presente nelle indagini rivolte alle realtà naturali fin dal IV secolo a.C. Lo ritroviamo anche nella *Bibbia dei Settanta*, nonché nel corpus 'canonico' delle *Epistole* neotestamentarie, in particolare nel proemio della *Epistola agli ebrei*[21]. In tale scritto il Cristo viene presentato

---

[19] «*Hunc* (i.e.: *Sermonem*) *ex Deo prolatum dicimus, et prolatione generatum, et idcirco Filium Dei et* Deum dictum ex unitate substantiae»: Tertullianus, *Apologeticum*, XXI, 11, ed. P. Frassinetti, Torino 1965, p. 54. Al riguardo, basti qui segnalare R. Braun, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1977[2] (Études augustiniennes. Antiquité, 70), pp. 167-199; G.C. Stead, *Divine Substance*, Oxford 1977, pp. 202 sgg.

[20] «Ἡμεῖς μέντοι γε τρεῖς ὑποστάσεις πειθόμενοι τυγχάνειν, τὸν Πατέρα, καὶ τὸν Υἱὸν, καὶ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα (Noi per l'appunto convinti che esistano tre ipostasi: il Padre, e il Figlio, e lo Spirito santo)»: Origenes, *In Iohannem*, II, 10 (75), ed. H.G. Thümmel, *Origenes' Johanneskommentar Buch I-V*, Tübingen 2011 (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 63), p. 128. 33-34. Cfr. M. Simonetti, *Note sulla teologia trinitaria di Origene*, «Vetera Christianorum», 8 (1971), pp. 273-307. Alla triadologia origeniana e ai suoi influssi in area orientale fu a suo tempo dedicato il quarto congresso origeniano: *Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses* (Innsbruck, 2.-6. September 1985), hrsg. L. Lies, Innsbruck-Wien 1987 (Innsbrucker theologische Studien, 19), si vedano in particolare i testi di E. Schadel, *Zum Trinitätskonzept des Origenes*, pp. 203-214; P.C. Hanson, *Did Origen Teach that the Son is ek tês ousías of the Father?*, pp. 201-202; *The Influence of Origen on the Arian Controversy*, pp. 410-423; H.B. Logan, *Origen and the Development of Trinitarian Theology*, pp. 424-429.

[21] Cfr. A. Milano, *Persona in teologia*, Roma 1996[2], pp. 91-97.

quale «χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ» (ossia, del Padre)[22]: espressione che, nella traduzione latina, è resa mediante un calco lessicale e suona «figura substantiae eius»[23]. Quanto alla congiunta cristallizzazione semantica di «hypóstasis» e «ousía», nelle accezioni che ancor oggi caratterizzano il linguaggio teologico greco, essa è il frutto di un processo, che trovò il suo approdo nei grandi Padri dell'ortodossia cappadoce, quando ormai il IV secolo s'avviava al tramonto.

A questo punto non si può non evidenziare un dato di fatto, dalle pesanti conseguenze. Il termine latino «sub-stantia» è il calco lessicale del greco «hypó-stasis», ma concettualmente quel vocabolo, nei due ambiti linguistici ed ecclesiali, ha acquisito significati tra loro antitetici. «Substantia» è per i latini ciò che concettualmente nella Trinità fonda l'unità; mentre «hypóstasis» è per i greci ciò che concettualmente assicura la distinta specificità dei Tre. Peraltro, di fronte al calco lessicale, i traduttori nelle loro versioni furono di norma inclini a dedurre l'equivalenza semantica tra il termine latino e quello greco. In tal modo le traduzioni finirono per trasmettere ai destinatari, non l'accezione concettuale che il termine assumeva nei testi originari, ma l'antitetico valore semantico che gli era proprio nel sistema linguistico di approdo, con un conseguente completo travisamento dei contenuti. La *Historia Ecclesiastica* di Teodoreto di Cyrro ci ha salvato in traduzione greca importanti documenti dottrinali latini dei decenni centrali del IV secolo. In tale silloge la resa del latino «substantia» col greco «hypóstasis» è una costante[24]. Sicché se l'affermazione latina dell'unicità della «substantia (letta: hypóstasis)» si-

[22] Hb 1, 3: in *Novum Testamentum Graece*, post Nestle, Nestle, p. 657.

[23] In *Epistola ad Hebraeos*, ed. H.J. Frede, (Vetus Latina, 25, 2. 4) Friburgo in Bresgovia 1991, p. 1087.

[24] Nella professione di fede degli occidentali a Serdica (343), ad esempio, quale espressione della «tradizione cattolica e apostolica» i sinodali latini affermano che «μίαν εἶναι ὑπόστασιν, ἣν αὐτοὶ οἱ αἱρετικοὶ οὐσίαν προσαγορεύουσι»: Theodoretus, *Historia Ecclesiastica*, II, 8. 39, ed., post L. Parmentier, G.Ch. Hansen, Berlino 1998[3] (Die griechischen christlichen Schriftsteller, n. F., 5), p. 113; retrotraduzione latina nella *Collectio Theodosii diaconi* (Verona, Bibl. Capitolare, Cod. LX, sec. VII): «unam esse substantiam, quam ipsi Graeci usian appellant»; cfr., con in apparato anche la testimonianza del latino "Codex Veronensis": *Dokumente zur Geschichte des Arianischen Streites*, hrsg. von H.Ch. Brennecke, U. Heil, A. Von Stockhausen, A. Wintjes, Berlin-New York 2007 (Athanasius Werke, III, I, 3), p. 207. 11-14.

gnificava per i greci annullare radicalmente la Trinità, enunciare la dottrina greca delle tre «hypostáseis (lette: substantiae)» in ambito latino suonava immediatamente triteista[25].

È significativo che il grande Atanasio, dopo le esperienze d'esilio in Occidente (nel cui quadro si pone anche la partecipazione al concilio di Serdica), posto di fronte alla irrisolvibile confusione determinatasi attorno al termine latino di «substantia» tradotto in greco con «hypóstasis», allorché – nel *De Synodis* – offrì la versione greca della professione di fede di Sirmium del 357, dovendo tradurre «de *substantia*, quae Graece usia appellatur»[26], scelse di conservare la forma latina del termine, dandone la semplice traslitterazione in caratteri greci: «περὶ τῆς λεγομένης Ῥωμαιστὶ μὲν *σουβσταντίας*, Ἑλληνιστὶ δὲ λεγομένης οὐσίας (in merito a quella che in latino è detta *substantia*, mentre in greco viene detta *usía*)»[27]. Tale consapevolezza del problema, frutto di diretta e personale esperienza, nel 362 avrebbe spinto lo stesso Atanasio a rivolgersi sinodalmente da Alessandria ai fratelli di Antiochia, dove i contrasti dottrinali erano sfociati in uno scisma. Il *Tomus ad Antiochenos*, che ne conseguì, non ebbe timore di affermare la legittimità di entrambe le formulazioni – «τρεῖς ὑποστάσεις (tre ipostasi)» e «μία ὑπόστασις» (una ipostasi) – qualora analogamente dessero voce (συμφωνεῖν) al φρόνημα τῆς εὐσεβείας, ossia a un sentire conformato alla vera devozione[28].

I dissidi dottrinali antiocheni si erano tradotti in scisma a seguito dell'intervento occidentale: in un contesto caratterizzato da presunzione e affievolimento della carità, Lucifero di Cagliari aveva ordinato vescovo Paolino, il capo della

---

[25] «Consequens est enim ut tres deos confiteantur qui tres substantias confitentur»: Faustini Presbyteri *Confessio verae fidei*, ed. M. Simonetti, Turnhout 1967 (CCL, 69), p. 357; così continuarono ad affermare nel loro radicalismo i tardi seguaci di Lucifero di Cagliari, cfr. M. Simonetti, *Appunti per una storia dello scisma luciferiano*, in *Atti del convegno di studi religiosi sardi, Cagliari, 24-26 maggio 1962*, Padova 1963, pp. 69 sgg.

[26] Hilarius, *De Synodis*, 11, in *Patrologiae cursus completus. Series Latina* (= PL), 10, accurante J.-P. Migne, Parisiis 1845, col. 487.

[27] Athanasius, *De Synodis*, XXVIII, 6, ed. H.G. Opitz, *Athanasius Werke*, II, 1, Berlin 1941, p. 257. 2-3.

[28] Athanasius, *Tomus ad Antiochenos*, 5, 6, 8, edd. H.Ch. Brennecke, U. Heil, A. von Stockhausen, *Athanasius Werke*, II, 8, Berlin-New York 2006, pp. 344-346, 348; testo siriaco in *Athanasiana Syriaca*, II, ed. R.W. Thomson, Lovanio 1967 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 272. Scriptores Syri, 118), pp. 30-36; 273/119, pp. 26-30 (trad. ingl.).

fazione che sosteneva l'unicità della «hypóstasis» (dagli occidentali, e dai loro alleati in Oriente, sbrigativamente intesa come equivalente del latino «substantia»)[29]. In seguito a tale dissennata iniziativa l'Occidente cristiano rimase per decenni schierato con Paolino e i suoi seguaci, recidendo la comunione con la Chiesa ufficiale d'Antiochia (di cui era allora ministro Giovanni Crisostomo). Questa situazione incresciosa mostra assai bene quanto fosse rimasta isolata e senza eco l'acuta lettura del dibattito trinitario condotta da Mario Vittorino che, per esprimere in latino il greco «hypóstasis», aveva elaborato il termine «subsistentia»[30].

[29] Cfr. F. Cavallera, *Le schisme d'Antioche (IVe-Ve siècle)*, Paris 1905.

[30] «Hoc igitur satis clarum faciet esse, quod Pater est, et vitam, quod est Filius, et conoscentiam, quod est Spiritus Sanctus, unum esse, et unam esse substantiam, subsistentias tres»: Marius Victorinus, *Adversus Arium*, III, 9, edd. P. Henry, P. Hadot, Vindobonae 1971 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum [= CSEL], 83, 1), p. 206. 1-4. Va rimarcato che nel VI secolo lo stesso Boezio, che nel *Contra Eutychen et Nestorium* aveva affermato: «Longe vero (Graeci) signatius naturae rationabilis individuam substantiam ὑποστάσεως nomine vocaverunt, nos vero per inopiam significantium vocum translaticiam retinuimus nuncupationem, eam quam illi ὑπόστασιν dicunt personam vocantes; sed peritior Graecia sermonum ὑπόστασιν vocat individuam subsistentiam», poco oltre nello stesso testo – consapevole della complessità insita nella trasposizione linguistica delle categorie teologiche, ma fors'anche frastornato dalla molteplicità dei termini e delle accezioni – così si era espresso: «Neque enim verborum inops Graecia est, ... sed essentiam, subsistentiam, substantiam, personam totidem nominibus reddit, essentiam quidem οὐσίαν, *subsistentiam vero οὐσίωσιν,* substantiam ὑπόστασιν, personam πρόσωπον appellans» (Boethius, *Contra Eutychen et Nestorium. Opuscula theologica*, III, ed. C. Moreschini, Monachii-Lipsiae 2000, pp. 215. 189-194, 217. 221-226. Lucida al riguardo si direbbe la consapevolezza di papa Gregorio I, già apocrisiario del papa romano a Costantinopoli: «In tribus subsistentiis una substantia est» (Gregorius I Romanus, *Registrum Epistolarum*, I, 41: *Ad Leandrum episcopum de Spaniis*, edd. P. Ewald, L.M. Hartmann, in *Monumenta Germaniae Historica* (= MGH), *Epistolae*, 1, Berolini 1891, p. 57, 22-23). Ma per una definitiva chiarificazione al riguardo e instaurare un sistematico ricorso a «subsistentia» per rendere il greco «hypóstasis», sarebbe stato necessario attendere nel VII secolo il massiccio afflusso di monaci orientali in Occidente, culminato con l'avvento a Roma di Massimo il Confessore, alla metà di quel secolo, cui seguì la diffusione in tutta l'area occidentale dei suoi discepoli e dei loro continuatori: cfr. tra questi il monaco greco Damiano, autore della sinodica e dell'annessa *Expositio fidei* indirizzate dal metropolita di Milano Mansueto a Costantino IV nel 680: *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. J.D. Mansi, XI, Florentiae 1765, coll. 203-208; per l'attribuzione di quei testi al greco Damiano, successivamente asceso alla cattedra episcopale della capitale del regno longobardo, Pavia: Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum*, VI, 4, edd. L. Bethmann, G. Waitz, MGH, *Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum*, Hannoverae 1878, p. 166. Anche in merito alla percezione dell'autorità imperiale in tale nuovo contesto: C. Alzati, *Imperatore, chiese, regni: l'immagine dell'ecumene nella documentazione conciliare alla fine del VII secolo*,

Il caso di Ario: da Alessandria all'intera comunione cristiana

Si è precedentemente segnalata una serie di situazioni sviluppatesi lungo l'intero IV secolo, per evidenziare i molteplici travagli che hanno accompagnato la riflessione triadologica nella comunione delle Chiese, ben al di là della specifica vicenda del presbitero alessandrino Ario, sviluppatasi nella prima parte di quel secolo[31]. Peraltro, quella vicenda, a causa di particolari circostanze, assunse uno speciale rilievo, che le conferì un valore paradigmatico, conservatosi per tutta la successiva storia cristiana. La preoccupazione fondamentale di Ario, acquisita forse alla scuola di Luciano d'Antiochia, era stata salvaguardare nella Chiesa la dottrina trinitaria di fronte alle affermazioni espresse da autori a lui precedenti – quali Noeto[32], Prassea[33], Sabellio[34] – che finivano per annullare la consistenza reale della Trinità, in quanto monarchianamente degradavano a semplici modalità o forme manifestative della monade divina quelle che, per parte sua, Tertulliano aveva definito «personae» e l'Ippolito autore del *Contra Noetum* «πρόσωπα». Contrastare ogni forma di negazione della «dispositio / οἰκονομία» intratrinitaria (così si erano espressi Tertulliano[35] e il *Contra*

in *Religione e popoli. Da Roma a Costantinopoli a Mosca*, pre atti del XLII Seminario internazionale di studi storici "Da Roma alla Terza Roma", 21-22 aprile 2022, a cura di C. Trocini (https://seminarioterzaroma.igsg.cnr.it).

31 Si spense nel 336, dopo che, su istanza di Costantino, era stato reimmesso nella comunione ecclesiale dal grande concilio tenutosi a Gerusalemme nel 335 per la dedicazione del complesso dell'Anastasis.

32 Confutato nel *Contra Noetum* di Ippolito, pregevole autore orientale ricordato da Eusebio (*Historia Ecclesiastica*, VI, XX, 2, GCS, n. F., 6, 2, p. 566) e Girolamo (*De viris illustribus*, LXI, ed. A. Ceresa-Gastaldo, Gerolamo, *Gli uomini illustri*, Firenze 1988 [Biblioteca Patristica, 12], pp. 162-165), nonché utilizzato da Epifanio (*Panarion*, LVII, GCS, pp. 343-357). Accurata edizione ad opera Manlio Simonetti: Ippolito, *Contro Noeto*, Bologna 2000 (Biblioteca patristica, 35), con una magistrale *Introduzione* sull'identità dell'autore, pp. 17-146.

33 Cui aveva replicato Tertullianus, *Adversus Praxean*, a cura di C. Moreschini, P. Podolak, Roma 2010 (Scrittori cristiani dell'Africa romana, 3, 2b. Tertulliano, Opere dottrinali), pp. 433-547.

34 Sottoposto ad accurata critica nel repertorio eresiologico di Epiphanius, *Panarion*, LXII, GCS, pp. 389-398.

35 Tertullianus, *Adversus Praxean*, IV, 2 (dispositionem et dispensationem … evertis); V, 1 (dispositio); VI, 1 (divini sensus dispositio); XVI, 7 (ordo divinae dispositionis); XIX, 8 (duo … ex dispositione); XXI, 3 (dispositione alium); XXIII, 4 (in ipsa oeconomia Pater voluit Filium in terris haberi … dispositio divina), pp. 460, 462, 466, 502, 508, 510, 520.

Noetum[36]) fu l'impegno che portò Ario a radicalizzare in senso subordinazionista il tema della distinzione tra l'Ingenerato e il Generato, fino a negare la co-eternità di quest'ultimo e, conseguentemente, ad affermare che il Generato non sussisteva prima d'essere generato (οὐκ ἦν πρὸ τοῦ γεννηθῆναι). «Dio», dunque, ma anche «κτίσμα (creatura)», quantunque «οὐχ ὡς ἓν τῶν κτισμάτων (non come una delle creature)»[37]. L'affermazione «tratto dal nulla (ἐξ οὐχ ὄντων)», pure enunciata[38], fu da lui lasciata cadere. Quest'ultima scelta può ben essere stata suggerita da ragioni di opportunità, ma lascia trasparire anche una condizione di ricerca intellettuale in fieri, non priva di incertezze nel suo procedere.

Agli inizi del terzo decennio del IV secolo il papa alessandrino, Alessandro, di fronte al rifiuto opposto da Ario all'invito a ritrattare tali affermazioni, convocò una sinodo di vescovi, che decretò la condanna del presbitero e di altri ecclesiastici suoi seguaci, tra i quali i vescovi Secondo di Tolemaide e Teona di Marmarica[39]. Ario trovò allora rifugio in Palestina a Cesarea Marittima presso il grande Eusebio[40] e chiese la solidarietà dell'altro Eusebio, il "collucianista", che dalla cattedra di Berito era passato a quella della città allora residenza imperiale, Nicomedia. Da qui Eusebio il collucianista – forte anche del proprio prestigio per i legami con la corte tramite Costanza, moglie di Licinio e sorellastra di Costantino – si mobilitò a favore dell'amico. Eusebio giunse a riunire una sinodo in Bitinia, che riconobbe l'ortodossia di Ario di quanti ne condividevano la dottrina, e che invitò gli altri episcopati ad accordare agli ecclesiastici censurati la propria comunione e a intervenire in lo-

[36] Hippolytus, *Contra Noetum*, ed. Simonetti (cit. nota 32), IV, 5, 7, 8, p. 158 ([τὸ] μυστήριον [τῆς] οἰκονομίας); VI, 1, p. 162 (τὸ τῆς ἀληθείας μυστήριον); VIII, 2, p. 168 (κατὰ τὴν οἰκονομίαν); XIV, 1 (οἰκονομία), 2 (οἰκονομία τρίτη), 4 (οἰκονομία συμφονίας), p. 176; 7 (ἡ οἰκονομία τοῦ Πατρός), p. 178.

[37] Arius et Alii, *Epistola ad Alexandrum*, in Athanasius, *De Synodis*, 16, ed. H.G. Opitz, *Athanasius Werke*, II, 7, Berlin 1940, pp. 243-244.

[38] Arius, *Epistola ad Eusebium Nicomediensem*, in Epiphanius, *Panarion*, LXIX, 6. 7, ed. post K. Holl, J. Dummer, Berlin 1985 (GCS), p. 157. 16.

[39] Della sinodo dà conto la successiva enciclica di Alessandro, cfr. nota 42.

[40] Epiphanius, *Panarion*, LXIX, 4, GCS, p. 155. Ci è pervenuta la professione di fede che Ario e quanti con lui erano stati condannati indirizzarono ad Alessandro. In essa non è ripreso il «tratto dal nulla (ἐξ οὐχ ὄντων)», precedentemente enunciato nella lettera all'amico vescovo nicomediense: Athanasius, *De Synodis*, 16, ed. Opitz, pp. 243-244.

ro favore presso il papa di Alessandria[41]. Alla clamorosa iniziativa di Eusebio, Alessandro a sua volta replicò con un'enciclica, in cui rendeva edotti gli episcopati dell'area orientale in merito all'intera vicenda e allo sviluppo ch'essa aveva conosciuto in seguito all'intervento di Eusebio di Nicomedia[42]. Anche Roma fu informata[43]. Un'altra sinodo, riunitasi in Palestina, accolse la richiesta dei condannati da Alessandro di potersi riunire a celebrare nelle chiese[44].

In tal modo quella che inizialmente era stata una questione interna alla Chiesa di Alessandria divenne una disputa tra episcopati, che investiva l'intera comunione cristiana. La situazione, stante il ruolo istituzionale assunto dai vescovi all'interno dell'Impero[45], risultò agli occhi dell'imperatore assolutamente inconcepibile.

L'imperatore, la pacificazione dell'ecumene, il concilio

Sul finire del settembre del 324, a Nicomedia, Licinio ormai definitivamente sconfitto si consegnò a Costantino. Il figlio di Costanzo Cloro da quel momento diveniva l'unico signore dell'Impero. La pace e la concordia furono le sue prime preoccupazioni, come ben attesta la lettera da lui prontamente indirizzata alle appena acquisite provincie orientali per tutelare in esse i templi pagani, di cui alcuni avevano ipotizzato la chiusura. In quel testo, trasmessoci dal *De vita Constantini* (opera legata – si direbbe correttamente – al nome di Eusebio di Cesarea), così l'imperatore si espresse:

---

41 Sozomenus, *Historia Ecclesiastica*, I, 15, 10, GCS, n. F., 4, p. 34.

42 In Socrates, *Historia Ecclesiastica*, I, 6, 4-30, ed. G.Ch. Hansen, Berlin 1995 (GCS, n. F., 1), pp. 6-10. Le sottoscrizioni di preti e diaconi alessandrini e della Mareotide, (unitamente all'enciclica), in Opitz, *Urkunden zur Geschichte des Arianischen Streites*, pp. 10-11.

43 *Epistula legatorum missa ad Constantium imperatorem a Liberio episcopo urbis Romae per Luciferum episcopum*, 4, 2, in Hilarius Pictaviensis, *Collectanea Antiariana Parisina (Fragmenta Historica)*, ed. A. Feder, Vindobonae-Lipsiae 1916 (CSEL, 65), pp. 91-92.

44 Sozomenus, *Historia Ecclesiastica*, I, 15, 11-12, GCS, n. F., 4, pp. 34-35.

45 Si pensi all'*episcopalis Audientia*: G. Vismara, *Episcopalis Audientia: l'attività giurisdizionale del vescovo per la risoluzione delle controversie*, Milano 1937; e con diversa prospettiva M.R. Cimma, *L'*Episcopalis Audientia *nelle costituzioni imperiali da Costantino a Giustiniano*, Torino 1989. Per l'assimilazione degli ecclesiastici ai funzionari imperiali nell'utilizzazione del *cursus publicus*, cfr. L. Di Paola, *Viaggi, trasporti e istituzioni. Studi sul* cursus publicus, Messina 1999 (Pelorias, 5), pp. 35-40.

> A quanto sento dire, alcuni affermano che i riti dei templi e la potenza delle tenebre sono stati tolti di mezzo[46] ... Nessun uomo dotato d'intelletto dovrebbe lasciarsi turbare dalla vista di molti che sono portati verso scelte contrarie[47]; ... alla virtù spetta la corona della gloria, ma è il Dio eccelso che detiene l'autorità assoluta nel giudizio[48]. ... Dunque, che l'umanità intera goda del bene che abbiamo ricevuto in sorte, ossia il dono della pace, tenendo ovviamente lontana la nostra coscienza da tutto ciò che alla pace è avverso[49]. ... Ciascuno abbia ciò che la sua anima desidera e ne sia appagato[50]. ... E le convinzioni, che ciascuno nutre e delle quali è persuaso, non siano il mezzo per recare offesa ad altri[51]. ... Che il popolo viva in pace e non sia turbato da lotte intestine, per il bene comune dell'intera ecumene e di tutti gli uomini. E anche coloro che persistono nell'errore traggano pari giovamento dalla pace e dalla tranquillità; ... si tengano pure, se credono, i santuari della falsità ... noi preghiamo anche per loro, affinché, grazie alla comune concordia, essi pure ottengano la gioia[52].

Una profonda ispirazione religiosa animava tale scritto. In esso Costantino, oltre a enunciare il proprio orientamento monoteistico cristianamente connotato (Dio supremo ... attraverso Tuo Figlio ... hai ricordato a tutti la Tua esistenza)[53], volle additare all'attenzione dei destinatari del suo messaggio il valore paradigmatico dell'ordine armonico, da cui per volontà divina era permeato l'intero universo:

> Il sole e la luna compiono il loro percorso secondo leggi stabilite e gli astri non attuano il loro movimento nella volta celeste in modo casuale, l'alternanza delle stagioni è regolata da leggi cicliche, ... il corso delle acque correnti procede secondo il ritmo di un flusso che non ha fine, il mare è circoscritto entro rigidi confini e tutto ciò che trova spazio sulla terra e nell'oceano è costruito con meravigliosa e utile generosità … Grandissima è la gratitudine verso di Te, Signore dell'universo, Dio supremo[54].

---

[46] *De vita Constantini*, II, LX, 2, ed. F. Winkelmann, *Eusebius Werke*, 1, 1, Berlin 1991[2] (GCS), p. 72 (trad. it., L. Franco, Milano 2009, p. 223).

[47] *De vita Constantini*, II, XLVIII, 1, GCS, p. 68 (trad. it., Franco, p. 215).

[48] *De vita Constantini*, II, XLVIII, 2, GCS, p. 68 (trad. it., Franco, p. 215).

[49] *De vita Constantini*, II, LIX, GCS, p. 72 (trad. it., Franco, p. 223).

[50] *De vita Constantini*, II, LVI, 1, GCS, p. 71 (trad. it., Franco, p. 221).

[51] *De vita Constantini*, II, LX, 1, GCS, p. 72 (trad. it., Franco, p. 223).

[52] *De vita Constantini*, II, LVI, 1, 2, GCS, p. 70, 71 (trad. it., Franco, pp. 219, 221).

[53] «... τὸν μέγιστον Θεὸν ... διὰ τοῦ σοῦ Υἱοῦ ... ὑπέμνησας περὶ σεαυτοῦ τοὺς πάντας»: De vita Constantini, II, LV, 1; LVII, GCS, pp. 70, 71 (trad. it., Franco, pp. 219, 221).

[54] *De vita Constantini*, II, LVIII, 1, LIX, GCS, p. 71 (trad. it., Franco, pp. 221, 223).

Leggendo tali affermazioni non si può non pensare agli scritti tardo ellenistici che assegnavano al *basileus* il compito di riproporre nella *Basileia* terrena l'armonico e divino ordine presente nell'archetipo celeste[55]. Ma la centralità assunta dal tema della pace in questo testo costantiniano, che potremmo dire programmatico, segnala anche il profondo radicamento dell'imperatore nella tradizione romana, e segnatamente nel modello augusteo, in cui elementi qualificanti risultano essere l'*Ara pacis* e l'insistenza delle *Res gestae divi Augusti* sulla ripetuta chiusura del tempio di Giano[56]. Fu alla luce di tale patrimonio di idealità che, a Nicomedia, Costantino dovette prendere atto degli antagonismi che, partendo dal contrasto dottrinale determinatosi ad Alessandria tra Ario e Alessandro, stavano lacerando in Oriente la comunione tra i vescovi e le Chiese.

Anche in tale caso egli volle intervenire immediatamente attraverso una sua lettera, direttamente indirizzata ad Alessandro e ad Ario[57]. In essa egli espresse tutto

[55] Cfr. i trattati *Perì Basileías* dello Ps. Ecfanto, di Diotogene e Stenida, filosofi definiti 'neo-pitagorici', ma nei quali confluiscono molteplici correnti di pensiero, non esclusi apporti giudeo-ellenistici: ed. L. Delatte, *Les Traités de la Royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas*, Liège-Paris 1942; cfr. A. Squilloni, *Il concetto di 'Regno' nel pensiero dello Ps. Ecfanto. Le fonti e i trattati Perì Basileías*, Firenze 1991 (Accademia Toscana di Scienze e Lettere "La Colombaria". Studi, 111); per la datazione al I secolo a.C. cfr. I. Andorlini, R. Luiselli, *Una ripresa di Diotogene Pitagorico, Sulla regalità*, in *PBingen 3 (encomio per Augusto?)*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», CXXXVI (2001), pp. 155-166; F. Calabi, *God's Acting, Man's Acting. Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria*, Leiden 2008, pp. 185-215; B. Centrone, *The Pseudo-Pythagorean Treatises*, in *The History of Pythagoreanism*, ed. C. Huffman, Cambridge-New York 2014, pp. 315-340.

[56] Le *Res gestae divi Augusti* riflettono le idealità istituzionali con cui il fattivo esercizio dell'*imperium sine fine* (cfr. P. Vergilius Maro, *Aeneis*, I, 278-279, ed. G.B. Conte, Berolini-Novi Eboraci 2009, p. 12) era attuato dal *princeps*. E in tale contesto, quale momento qualificante sono presentate la chiusura per tre volte del bellicoso tempio di Giano (evento che dal primo consolato di Tito Manlio Torquato, nel 235, mai si era riproposto) e la decisione del Senato nel 13 a.C. di edificare l'*Ara Pacis Augustae*: una decisione che ebbe compimento dopo circa quattro anni e che, di fatto, venne a orientare indelebilmente l'idea stessa d'Impero: *Res gestae divi Augusti*, 12-13 [Lat. II, 38-45; Graec. VII, 1-10], edd. S. Riccobono, N. Festa, in *Acta Divi Augusti*, Romae 1945, pp. 34-35; cfr. B. Biondi, V. Arangio Ruiz, *Ibidem*, pp. 269-270; ma si veda altresì I. Lana, *L'idea della pace nell'antichità*, Fiesole 1991, pp. 81-84.

[57] Riprodotta anche nel *De vita Constantini*, II, LXIV-LXXII, GCS, pp. 74-79. Sui problemi riguardanti le lettere di Costantino, mi permetto rinviare alla pubblicazione della relazione di T. Canella, *Le lettere di Costantino prima e dopo Nicea. Temi e questioni aperte*, presentata al convegno *Nicea 325. Il concilio e le ricezioni*, cit. nota 1.

il suo sconcerto di fronte a quanto era accaduto, non capacitandosi di come un dissenso su alcuni singoli enunciati potesse spingere a così dirompenti contrapposizioni. Era questa una valutazione sulla quale influiva probabilmente la consuetudine con un mondo religioso pagano segnato da un diffuso sincretismo, ma in essa si rifletteva anche la viva preoccupazione di chi, dovendo garantire l'unità della *Respublica*, non poteva tollerare che figure di rilievo istituzionale e sociale come i vescovi si schierassero gli uni contro gli altri. L'importanza attribuita da Costantino alla questione è ben indicata dalla decisione di far recapitare personalmente la lettera ai destinatari tramite un vescovo di straordinario prestigio e autorevolezza, nonché amico e consigliere dell'imperatore: Ossio di Cordova[58].

La situazione presentava peraltro una tale complessità da richiedere una massiccia mobilitazione del corpo episcopale. Già nel contesto della questione donatista Costantino aveva interagito con sinodi episcopali svoltisi a Roma (313) e ad Arles (314). Alessandro, in merito alla sinodo che aveva condannato Ario ad Alessandria, dice che vi aveva partecipato un centinaio di presuli[59]. La futura sinodo avrebbe dovuto occuparsi anche dell'operato di quell'assemblea e pertanto non poteva che essere un'adunanza di vescovi tanto numerosa da garantire piena rappresentatività e acquisire un'autorevolezza indiscutibile. Non poteva, dunque, che essere un consesso episcopale convocato e supportato dall'autorità ecumenica dell'imperatore. Il *De vita Constantini* afferma che fu l'imperatore stesso a concepire il progetto[60]. Altre indicazioni al riguardo non mi paiono plausibili,

[58] La missione di Ossio trova documentazione anche in fonti siriache, nelle quali è pure attestato lo svolgimento di un concilio ad Antiochia, presieduto dal presule ispanico sulla via del ritorno. L'iniziativa fu forse connessa alla ordinazione del vescovo Eustazio, dopo la morte di Filogonio, e si prefisse di sanare le lacerazioni che il dibattito dottrinale in corso aveva determinato all'interno della locale Chiesa e, più in generale, di ripristinare il corretto ordine ecclesiale, disatteso dai presuli (tra i quali Eusebio di Cesarea), che avevano violato le legittime decisioni assunte da un collega (in questo caso Alessandro) in merito a propri sottoposti; tali presuli furono sanzionati: cfr. H. Chadwick, *Ossius of Cordova and the Presidency of the Council of Antioch, 325*, «Journal of Theological Studies», IX (1958), pp. 292-304; ora M. Simperl, *Das Schreiben der Synode von Antiochia 324/25. Rekonstruktion der Überlieferungsgeschichte, Edition, Übersetzung und Kommentar*, Berlin 2025.

[59] «Ἡμεῖς μὲν μετὰ τῶν κατ'Αἴγυπτον ἐπισκόπων καὶ τῆς Λιβύης, ἐγγὺς ἑκατὸν ὄντων»: Socrates, *Historia Ecclesiastica*, I, 6, 13, GCS, n. F., 1, p. 8.

[60] *De vita Constantini*, III, VI, GCS, pp. 83-84 (trad. it., Franco, pp. 253-254).

stante la grandiosità e complessità dell'iniziativa[61]: mobilitazione dell'episcopato, trasporto, accoglimento e ospitalità, allestimento della sede conciliare tenendo conto della presenza dell'imperatore, necessità di funzionari che assicurassero l'efficienza dell'assemblea, guida sicura dei lavori[62]. La scelta della sede si focalizzò su Nicea, città della Bitinia non molto lontana da Nicomedia[63]. Socrate colloca la seduta inaugurale del concilio al 20 maggio[64]: un evento cui il *De vita Constan-*

[61] Epiphanius, *Panarion*, LXVIII, 5, GCS, pp. 144, indica Alessandro quale sollecitatore (*Ἀλεξάνδρου ... ἐπιμελησαμένου καὶ κινήσαντος*); Rufinus, *Historia Ecclesiastica*, X, 1, ed. Th. Mommsen, cur. F. Winkelmann, *Eusebius Werke*, II, 2, Berlin 1999 (GCS, n. F., 6, 2), p. 960, parla di un suggerimento d'ambito episcopale (ex sacerdotum sententia).

[62] Quanto al numero dei vescovi che sedettero in concilio, Eusebio ricorda la presenza di più di 250 presuli (*De vita Constantini*, III, VIII, GCS, p. 85; trad. it., Franco, p. 257). Ad Eustazio è attribuita un'indicazione approssimativa di 270. Negli scritti di Atanasio si parla di circa 300 (Athanasius, *Apologia contra Arianos*, 23, 2, ed. H.G. Opitz, *Athanasius Werke*, II, 1, Berlin 1941, p. 104. 30; *De Decretis Nicaeni synodi*, 3, 1, *Ibidem*, p. 3; *De Synodis*, 43, 2 [in apparato], *Ibidem*, p. 268. 23); e «più di 300» è l'indicazione nella lettera imperiale alla Chiesa di Alessandria (Socrates, *Historia Ecclesiastica*, I, 9, 21, GCS, n. F., 1, p. 32: cfr. *Dokumente zur Geschichte des Arianischen Streites* (cit. nota 24), pp. 115-116 [Dok. 29]), testo sulla cui autenticità sono stati sollevati dubbi (H. Pietras, *Lettera di Costantino alla Chiesa di Alessandria e Lettera del sinodo di Nicea agli Egiziani [325] i falsi sconosciuti da Atanasio?*, «Gregorianum», LXXXIX [2008], pp. 727-739; Id., *Fonti sulla condanna di Ario a Nicea nel 325*, «Gregorianum», CIV [2023], pp. 485-514), dubbi da Samuel Fernández ritenuti non sufficientemente fondati (Fontes Nicaenae Synodi. *The Contemporary Sources for the Study of the Council of Nicaea [304-337]*, Paderborn 2024, p. XXIV, nota 32). A partire da Ilario (*De Synodis*, 86, PL, 10, coll. 538-539) troviamo la cifra codificata di Gn 14,14: 318, che anche Atanasio indica nella *Epistola ad Afros*, 2, 1 (edd. H.Ch. Brennecke, U. Heil, A. von Stockhausen, *Athanasius Werke*, II, 8, Berlin-New York 2006, p. 324). Cfr. M. Aubineau, *Les 318 serviteurs d'Abraham (Gen. 14:14) et le nombre des Pères au Concile de Nicée (325)*, «Revue d'histoire ecclésiastique», LXI, 1 (1966), pp. 5-43. Quanto alle sottoscrizioni, nelle quali spicca il primo posto attribuito a Ossio di Cordova: *Patrum Nicaenorum nomina Latine, Graece, Coptice, Syriace, Arabice, Armeniace*, edd. H. Gelzer, H. Hilgenfeld, O. Cuntz, Stuttgart-Leipzig 1995 (Bibliotheca Teubneriana).

[63] Una lettera imperiale ai vescovi, giuntaci in lingua siriaca, ci dice che inizialmente si era pensato quale sede ad Ancira, in Galazia, ma che ben presto si optò per Nicea, fors'anche per la sua felice ubicazione: Opitz, *Urkunden zur Geschichte des Arianischen Streites*, pp. 41-42 (Urk. 20); cfr. *Dokumente zur Grschichte des Arianischen Streites*, p. 105 (Dok. 22).

[64] Socrates, *Historia Ecclesiastica*, I, 13, 13, GCS, n. F., 1, p. 51; l'indicazione non è comunque pacificamente accettata, cfr. E. Prinzivalli, *Quadro storico-teologico generale di Nicea*, in *Nicea andata e ritorno. Traiettorie di un Concilio*, a cura di C. Curzel, M. Girolami, «Studia Patavina», LXXI, 2 (2024), p. 222, nota 9. Va tenuto presente che a Calcedonia il Simbolo niceno appare contrassegnato dalla data 19 giugno (si veda qui nota 81).

tini dedica particolare attenzione. Nella narrazione si sottolineano la deferenza dell'imperatore nei confronti dei vescovi, il suo attendere il loro cenno d'invito prima di prendere possesso del proprio seggio, il suo rifiuto di essere giudice in merito ai contenziosi sorti all'interno del corpo episcopale. Soprattutto spicca il suo discorso all'assemblea sinodale, discorso tenuto in lingua latina e subito tradotto in greco. Il testo presente nella narrazione di Eusebio è considerato da Pierre Maraval non una creazione fittizia, ma una sintesi di alcuni temi di un reale intervento[65]. Le parole poste sulle labbra di Costantino esprimono idealità e sentimenti, che le rendono per molti aspetti speculari ai contenuti espressi nella lettera agli orientali:

> Quando, grazie all'approvazione e all'aiuto dell'Onnipotente, riportai le vittorie sui nemici, credevo che non restasse altro da fare se non rendere grazie a Dio ed esultare insieme a quanti erano stati resi liberi da lui attraverso la nostra opera. Nel momento in cui fui però informato, in modo del tutto inaspettato, del vostro dissidio, non considerai la notizia un fatto di secondaria importanza e, augurandomi che anche questo problema potesse essere oggetto delle mie cure, senza alcun indugio mandai a chiamare voi tutti. E certo mi rallegro nel vedere questa vostra riunione, ma ritengo che avrò agito in modo del tutto consono ai miei voti solo allorché vi vedrò tutti accomunati nelle vostre anime da un'unica, comune e pacifica concordia (εἰρηνικὴν συμφωνίαν)[66].

La ricerca della «pacifica concordia» nel corpo ecclesiale era dunque, nella percezione di Eusebio, l'aspetto primario e qualificante nell'esercizio dell'autorità imperiale da parte di Costantino. E non a caso è aspetto che riemerge anche nel ricordo della conclusione del concilio: «Quando la sinodo era sul punto di sciogliersi egli tenne un discorso di addio … consigliò ai presenti di adoperarsi senza risparmio per mantenere la pace reciproca ... tenendo tutti nella più alta considerazione l'armonia e la concordia (πάντων περὶ πολλοῦ τιμωμένων τὴν σύμφωνον ἁρμονίαν)»[67].

Questa prospettiva è molto chiara nel *De vita Constantini*, ma è la prospettiva che di fatto si ritrova anche nei diversi interventi epistolari dell'imperatore: tutta la sua azione era da lui concepita al fine di stabilire, nella Chiesa come nella *Respublica*, la pace e la concordia. Va tuttavia osservato che quanto, grazie al suo impegno,

---

[65] P. Maraval, *Constantin. Lettres et discours*, Paris 2010, p. XXVI.

[66] *De vita Constantini*, III, XII, 3-4, GCS, p. 87 (trad. it., Franco, pp. 261, 263).

[67] *De vita Constantini*, III, XXI, 1, 2, GCS, p. 93 (trad. it., Franco, p. 275).

il concilio attuò e le relative deliberazioni trascesero ampiamente la situazione storica contingente, in cui i padri sinodali avevano operato e alla quale primariamente le preoccupazioni dell'imperatore e loro erano state rivolte. Col tempo, infatti, la «grande e santa sinodo»[68] e quanto in essa deliberato acquisirono un significato, che travalicò situazioni e problemi propri degli anni di Costantino, divenendo riferimento imprescindibile nella successiva storia cristiana, fino ai nostri giorni.

Una definizione destinata a sfidare i secoli: «homooúsios»

Del concilio di Nicea non esistono gli atti. Con riferimento al Simbolo di fede, con cui l'assemblea sinodale diede conclusione ai suoi dibattiti dottrinali, ancora una volta diviene per noi preziosa la voce di quell'autorevole e diretto testimone che fu Eusebio di Cesarea. La sua testimonianza, pur nella cautela imposta dalle circostanze che l'hanno determinata, risulta per una serie di ragioni estremamente significativa ed eloquente. Anzitutto si tratta di un atto pubblico e ufficiale: è la lettera con cui il vescovo di Cesarea espose alla sua Chiesa le ragioni della propria adesione alle risoluzioni dottrinali del concilio, che segnarono la sconfessione di Ario. Va ricordato che quella di Cesarea era stata la Chiesa che nel secolo precedente aveva accolto la scuola di Origene e che aveva ospitato lo stesso Ario dopo la sua condanna da parte del papa alessandrino, Alessandro. La lettera di Eusebio, dunque, era pure un'autogiustificazione del vescovo di fronte al suo clero e ai suoi fedeli. Essa attesta che il presule – probabilmente per sollecitazione sinodale (egli era stato favorevole ad Ario e ai suoi seguaci, e per questo era stato censurato al concilio di Antiochia) – presentò quale propria professione di fede, ed esempio di fede ortodossa, un testo modellato su quello che probabilmente era un Credo battesimale (forse di Cesarea), integrato da alcune inserzioni legate alla riflessione dottrinale[69]. Conclusasi l'esposizione di Eusebio nessuno eccepì, ma interven-

[68] «Μεγάλη καὶ ἁγία σύνοδος» è definita l'assemblea nella (discussa: cfr. nota 62) sinodica alla Chiesa d'Alessandria e alle altre Chiese d'Egitto, Libia e Pentapoli: Socrates, *Historia Ecclesiastica*, I, 9, 1, GCS, n. F., 1, p. 28.

[69] La professione di fede di Eusebio, trasmessa da Atanasio, Socrate e Sozomeno, può vedersi nell'edizione curata da Samuel Fernández, su cui è stata condotta la traduzione di Sara Contini, qui ri-

ne l'imperatore che, dopo gli elogi, precisò che era necessario aggiungervi un singolo termine: *ὁμοούσιος* (della stessa «ousía»), termine di cui fu lui stesso a precisare i contenuti[70].

Nella lettera Eusebio sembra additare la presentazione della sua professione di fede come il momento da cui, nella vicenda del concilio, prese avviò una dinamica che, non senza serrati confronti tra le parti, portò alla stesura della professione di fede sinodale e degli anatematismi che la corredarono[71]. È lo stesso Eusebio a segnalare la diversità di tale definitivo approdo rispetto al proprio testo, diversità da lui consapevolmente accettata, avendo sempre tenute presenti due imprescindibili esigenze: conseguire la pace e non allontanarsi da un modo

proposta. «Il testo da me presentato, che alla presenza del nostro imperatore carissimo a Dio fu letto e riconosciuto andar bene e che fu dichiarato appropriato, è di questo tenore: Come abbiamo ricevuto dai vescovi che ci hanno preceduto e nella prima istruzione e quando abbiamo ricevuto il Battesimo, come abbiamo appreso dalle Sacre Scritture, e come abbiamo creduto e insegnato sia da presbiteri sia da vescovi, così anche ora crediamo e presentiamo a voi la nostra fede. Eccola: Crediamo in un solo Dio Padre onnipotente, creatore di tutte le cose visibili e invisibili. E in un solo Signore Gesù Cristo, il Logos di Dio, Dio da Dio, luce da luce, vita da vita, Figlio unigenito, primogenito di tutta la creazione, generato dal Padre prima di tutti i secoli, per mezzo del quale sono anche nate tutte le cose. Per la nostra salvezza egli si è incarnato, è vissuto fra gli esseri umani, ha patito, è risorto il terzo giorno, è risalito al Padre e verrà di nuovo con gloria a giudicare i vivi e i morti. Crediamo anche nello Spirito Santo. Ognuno di questi crediamo che sia ed esista, il Padre veramente Padre, il Figlio veramente Figlio, lo Spirito Santo veramente Spirito Santo. Abbiamo confermato anche di essere di questa idea su tali argomenti e di esserlo stati già da molto tempo, e di esser fermi su questa fede fino alla morte, condannando ogni empia eresia. Attestiamo in tutta verità al cospetto di Dio onnipotente e del Signore nostro Gesù Cristo di aver sempre pensato così nel cuore e nell'anima, da quando conosciamo noi stessi, e di pensarlo e dirlo anche ora, potendo dimostrarvi con prove e persuadervi che anche nel tempo passato così abbiamo creduto e insegnato» (Fontes Nicaenae Synodi, ed. Fernández, pp. 158-164; trad. it., *Le fonti antiche sul concilio di Nicea*, a cura di S. Fernández, traduzione di S. Contini, presentazione di E. Prinzivalli, Roma 2025, pp. 255-257).

[70] Per i riflessi su Eusebio della presa di posizione dell'imperatore: E. Prinzivalli, Homoousios *at Nicaea according to Eusebius: between Self-Justification and Historical Narrative*, in *The Creed of Nicaea (325): the Status Quaestionis and the neglected Topics*, a cura di A. Melloni, C. Bianchi, Göttingen 2025, pp. 63-83.

[71] Cfr. E. Prinzivalli, Charbel Abou Kheir, F. Pacia, *"Prima di tutti i secoli": un ripudio ritrattato*, in *"Eritis mihi testes" (At 1,8). Cultura, teologia, storia. Miscellanea di studi offerta a s.e. mons. Enrico dal Covolo in occasione del suo 75° genetliaco*, a cura di M. Sodi, M. Trizzino, Roma 2025 (Veritatem inquirere, 23), pp. 413 sgg.

di pensare corretto[72]. Ecco la professione di fede nicena nella testimonianza del vescovo di Cesarea[73]:

> Crediamo in un solo Dio, Padre onnipotente, creatore di tutte le cose visibili e invisibili. E in un solo Signore Gesù Cristo, il Figlio di Dio, generato unigenito dal Padre, cioè dalla *ousía* del Padre, Dio da Dio, luce da luce, Dio vero da Dio vero, generato non fatto, *homooúsios* al Padre. Per mezzo di lui ogni cosa è nata, nel cielo e sulla terra. Per noi esseri umani e per la nostra salvezza egli è disceso e si è incarnato, si è fatto umano, ha patito ed è risorto il terzo giorno, è risalito ai cieli, verrà a giudicare i vivi e i morti. E nello Spirito Santo. Chi dica "c'è stato un momento in cui non c'era" o "prima di essere generato non c'era" e anche "è nato dal nulla" o da un'altra ipostasi o ousía, affermando che il Figlio di Dio è creato[74] o che è soggetto a mutamento o alterazioni, la Chiesa cattolica e apostolica lo anatematizza.

Di fronte a questo testo, non si può evitare il quesito in merito a chi abbia suggerito a Costantino la necessità dell'homooúsios. Non va dimenticato quanto il termine risultasse problematico in area grecofona: alla metà del III secolo ambienti d'orientamento monarchiano avevano accusato il grande Dionigi d'Alessandria di averne rifiutata l'utilizzazione[75], e successivamente si affermava che fosse stato termine utilizzato da Paolo di Samosata (sinodalmente condannato

---

[72] «Τοῦ τῆς εἰρήνης σκοποῦ πρὸ ὀφθαλμῶν ἡμιν κειμένου καὶ τοῦ μὴ τῆς ὀρθῆς ἐκπεσεῖν διανοῖας» (Fontes Nicaenae Synodi, p. 162. 65-66).

[73] Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν, πατέρα, παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν· καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ Πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός, Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ Πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ, τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἀνελθόντα εἰς οὐρανούς, ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. καὶ εἰς τὸ Ἅγιον Πνεῦμα. Τοὺς δὲ λέγοντας «ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν» καὶ «πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν» καὶ ὅτι «ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο» ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι ἢ κτιστὸν ἢ τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία (Fontes Nicaenae Synodi, p. 162.45-56; *Le fonti antiche sul concilio di Nicea*, p. 259).

[74] «Κτιστόν»: il termine, attestato nella redazione trasmessa dalla lettera di Eusebio (fonte nel caso specifico di singolare autorevolezza), non compare in una consistente parte della tradizione testuale: cfr. anche G.L. Dossetti, *Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli. Edizione critica*, Roma 1967, p. 240.

[75] Cfr. Athanasius: *De Synodis*, 43-44, ed. Opitz, pp. 268-269; Id., *De sententia Dionysii*, 18-20, *Ibidem*, pp. 46-69.

nel 268)[76]. Soltanto in ambito latino – e in una prospettiva di stretta e univoca equivalenza tra «ousía» e «substantia» (nell'accezione tertullianea) – il termine diveniva un enunciato di assoluta chiarezza e garanzia dottrinale. Sicché il pensiero corre alla figura del latinofono Ossio di Cordova. Per gli orientali, anche alla luce dei precedenti, la situazione si presentava assai più complessa. Peraltro, il termine ousía tra loro ancora non aveva conosciuto un processo di cristallizzazione semantica, sicché in concilio proprio questa fluidità, nonché le garanzie dottrinali offerte dallo stesso imperatore e i condizionamenti comportati dalla sua fattiva presenza, resero possibile una corale sottoscrizione[77].

Nella lettera da Costantino inviata alle Chiese al termine dei lavori sinodali si esalta l'approdo dottrinale del concilio come «decisione gradita al Dio onnipotente per l'armonia dell'unità, in modo che non rimanga alcun motivo di discordia o di dubbio riguardo alla fede»[78]. In realtà fino all'avvento di Teodosio un feroce dibattito continuò a travagliare la comunione delle Chiese, con i connessi riflessi istituzionali[79].

---

[76] Anche Ilario non tralasciò di ricordare tale notizia, dopo aver accostato la variegata realtà cristiana orientale durante l'esilio: Hilarius Pictaviensis, *De Synodis*, 81, PL, 10, c. 534. Ma, per parte sua, Atanasio dichiarava di non aver trovato nessuna attestazione al riguardo: Athanasius, *De Synodis*, 43, ed. Opitz, p. 268. Al di là dello specifico problema testuale, si deve segnalare la consonanza di atteggiamento (alieno da radicalismi contrappositivi e teso alla mutua comprensione con le correnti più moderate dell'antinicenismo), che i due presuli evidenziano in rapporto ai dibattiti sviluppatisi negli ultimi anni dell'impero di Costanzo II: cfr. Athanasius, *De Synodis*, 41, ed. Opitz, pp. 266-267.

[77] Per le valenze d'ordine istituzionale e pubblico che la professione di fede nicena, e successivamente niceno-costantinopolitana, assunse nella legislazione imperiale: T. Canella, *Il Simbolo di Nicea e di Costantinopoli nella legislazione romana tra Costantino e Giustiniano*, in *Il concilio e il Credo, 325-2025. Storia e trasmissione dei Simboli di Nicea e di Costantinopoli*, a cura di C. Bianchi, A. Melloni, M. Proietti, Bologna 2025, pp. 543-555. Sappiamo che rifiutarono di sottoscrivere Ario e i due vescovi da sempre a lui collegati, Secondo di Tolemaide e Teona di Marmarica: M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975 (Studia Ephemeridis «Augustinianum», 11), p. 85. Sul significato storiografico di tale opera di Manlio Simonetti: A. Camplani, *Manlio Simonetti e la "crisi ariana": l'attualità di un metodo d'indagine e le nuove prospettive di ricerca*, in *I primi secoli cristiani. Il ruolo della filologia e della storia. In ricordo di Manlio Simonetti*, Roma 2022 (Atti dei Convegni dei Lincei, 346), pp. 213-248.

[78] Fontes Nicaenae Synodi, p. 150. 11-13; *Le fonti antiche sul Concilio di Nicea*, p. 243.

[79] Al riguardo, oltre al citato volume *La crisi ariana del IV* secolo, Manlio Simonetti ha offerto una splendida raccolta dei testi dottrinali, che hanno scandito il procedere di quei decenni: *Il Cristo*, II: *Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, Roma-Milano 1986[1]. Questi

Fu il grande magistero di Basilio e dei Padri cappadoci nell'ultima parte del IV secolo a fissare le categorie di *ousía* e *hypóstasis* e a chiudere definitivamente, *in solo Romaniae*, le precedenti contrapposizioni[80]. Su tale fondamento nel concilio di Efeso del 431, e analogamente nel concilio Calcedonese del 451, il Credo niceno poté essere assunto quale paradigma ecumenico di ortodossia[81]. In tale

volumi sono veri monumenti di magistero scientifico, tuttavia non posso condividere la lettura in essi offerta della professione di fede serdicense (343). Il compianto, grande maestro scrive: «Non sappiamo fino a che punto nell'affermazione di una sola ipostasi della divinità abbia ancora influito il senso generico con cui i Latini intendevano *substantia*, semanticamente corrispondente al greco ipostasi. Sarebbe stato per noi molto importante sapere se qui l'originario testo latino recasse *hypostasis* ovvero *substantia*, come reca la traduzione latina della *Collectio Theodosiana*» (Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, p. 186). Di fatto, nelle sue argomentazioni, lo studioso – disattendendo l'eloquente testimonianza della *Collectio Theodosiana* (cfr. qui nota 24) – fa propria la prima (oltremodo arrischiata) ipotesi, come chiaramente mostra la sua traduzione dell'enunciato serdicense: «Noi abbiamo ricevuto, abbiamo appreso e manteniamo ... che una sola è l'*ipostasi*, che gli eretici definiscono sostanza» (*Il Cristo*, II, p. 135; cfr. p. 559; tale lettura in Simonetti si radica di fatto nella lettura essenzialmente monarchiana dell'ὁμοούσιον niceno, p. 554). In realtà a Serdica i padri latini non sono certamente ricorsi al termine *hypostasis* per esporre la propria fede, sibbene a quello di *substantia*. E in questo senso il documento appare un fedele testimone della triadologia latina e delle sue riflessioni in merito alla *substantia* «che è unica del Padre e del Figlio», il quale proprio per questa unità di *substantia* (διὰ τὴν τῆς ὑποστάσεως ἑνότητα) può affermare «Io e il Padre siamo una cosa sola (Io 10,30)». Quando dunque Teodoreto, riferendo la dichiarazione dei padri serdicensi, riporta la loro affermazione che «μίαν εἶναι ὑπόστασιν», non possiamo vedere in tali parole altro che il tradizionale enunciato occidentale «una è la *substantia*»; e lo conferma ulteriormente la precisazione, che immediatamente segue nel testo sinodale «ἣν αὐτοὶ οἱ αἱρετικοὶ οὐσίαν προσαγορεύουσι», ossia – per dirla con la successiva sinodo sirmiense del 357 – «*substantia* quae Graece *usía* appellatur» (Hilarius, *De Synodis*, 11, PL, 10, col. 487).

[80] Cfr. M. Simonetti, *Genesi e sviluppo della dottrina trinitaria di Basilio di Cesarea*, in *Basilio di Cesarea. La sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia*, Atti del congresso internazionale (Messina, 3-6 dicembre 1979), Messina 1983, pp. 169-197.

[81] In effetti al concilio efesino Giovenale di Gerusalemme propose, prima dell'esame delle sentenze dogmatiche, la lettura del Simbolo di Nicea quale modello d'ortodossia cui riferirsi (*Acta Conciliorum Oecumenicorum* [= ACO], I: *Concilium Vniuersale Ephesenum*, I, 2: 43, ed. E. Schwartz, Berolini-Lipsiae 1929, p. 12. 17 sgg.). Sicché con tale testo dogmatico furono posti a confronto gli scritti di Cirillo (I, 2: 45. 1 sgg., p. 13. 26 sgg.) e di Nestorio (I, 2: 46-48, pp. 31-36). Analoga procedura, con riferimento ai Simboli niceno e niceno-costantinopolitano, fu seguita a Calcedonia. Le due professioni di fede furono proclamate nella III sessione quali testi nei quali si condensava la fede ortodossa (ACO, II: *Concilium Vniuersale Chalcedonense*, I, 2: Actio III, 7 sgg., pp. 78 [274] sgg.);

prospettiva ben a ragione il 28 novembre 2025 sua santità Bartolomeo ha potuto affermare di essersi recato a Nicea, non soltanto a commemorare un evento, ma a professare la fede comune con gli altri esponenti delle Chiese cristiane[82].

Un'unica Pasqua per l'intera ecumene

Costantino, con l'autorità ecumenica propria dell'istituzione imperiale, aveva indetto la «grande e santa sinodo» al fine di assicurare alla comunione cristiana e ai suoi vescovi la pace dottrinale. Ma fu sua vivissima preoccupazione mettere a frutto siffatta convocazione dell'episcopato per assicurare alle Chiese una più compiuta consonanza anche nelle modalità con cui il loro messaggio religioso veniva manifestandosi nella società attraverso le loro feste e celebrazioni. In tal senso, già nel 321 l'imperatore aveva provveduto a fissare nella vita istituzionale e sociale una scansione del tempo incentrata sul riposo ebdomadario nel *dies solis*[83], ossia nel giorno in cui l'*Apologia maior* di Giustino alla metà del II secolo ricorda che i cristiani «abitanti delle città o delle campagne» erano soliti riunirsi per celebrare l'Eucaristia[84], giorno che nell'*Apocalisse* neotestamentaria *è designato quale* «κυριακὴ ἡμέρα (giorno del Signore)»[85], ma nella *Didachè* appare designato col nome proprio di «Κυριακή»: la «Κυριακὴ Κυρίου / Domenica del Signore»[86].

---

e nella IV sessione vennero proposti quale paradigma d'ortodossia con cui verificare il *Tomo a Flaviano* del romano Leone (I, 2: Actio IV, 8 sgg., pp. 93 [289] sgg.).

[82] Cfr. nota 2. In Occidente, com'è noto, la divisione dottrinale intorno al Credo niceno si sarebbe riproposta con l'insediamento a partire dall'inizio del V secolo delle popolazioni germaniche: puntuale documentazione al riguardo in *Dokumente zur Geschichte des Arianischen Streites. Die Entwicklungen in den Nachfolgestaaten des Römischen Reiches bis zum Symbolum* Quicumque, hrsg. von U. Heil, Ch. Scheerer, A. von Stockhausen, Berlin-Boston 2022 (Athanasius Werke, III, 2).

[83] *Codex Iustinianus*, III, 12, 2 (3 marzo 321), ed. P. Krueger, Berolini 1954[11] (Corpus iuris civilis, II), pp. 127-128; *Codex Theodosianus*, II, 8, assumpto apparatu P. Kruegeri, ed. Th. Mommsen, *Theodosiani Libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis*, 2, Berlin 1904 (rist.: Hildesheim 2011), pp. 87-89.

[84] Iustinus, *Apologia Maior*, 65-67, ed. M. Marcovich, Berlin-New York, 1994 (Patristische Texte und Studien, 38), pp. 125-130.

[85] *Apocalypsis Iohannis*, 1,10, *Novum Testamentum Graece*, post Nestle, Nestle, p. 736.

[86] *Didachè* 14, 1, edd. W. Rordorf et A. Tuilier, Paris 1978 (Sources Chrétiennes [= SCh], 248), p. 192.

La decisione dell'imperatore aveva in qualche modo dato rilievo istituzionale a una prassi rituale che da sempre e universalmente aveva caratterizzato le Chiese. Ma la vita cultuale della comunione cristiana, oltre alla celebrazione domenicale, conosceva anche una comune festa annuale: la Pasqua - cristiana - nella quale, al ciclico riproporsi dei giorni in cui si erano realizzate l'immolazione sulla croce e la gloria della resurrezione, i credenti facevano speciale memoria del loro Signore. Questa Pasqua era celebrata in tutte le Chiese ma, fin dai primi documenti al riguardo, era caratterizzata da una significativa diversità calendariale. Nei testi evangelici, la passione, morte e resurrezione del Signore Gesù si presentano strettamente intrecciate alla celebrazione della Pasqua ebraica. Questa connessione risulta essere stata, di norma, aspetto ben presente alle comunità cristiane, ma tali comunità per fissare la propria festa, oltre a tener conto della Pasqua ebraica, s'ispirarono a criteri specifici, i cui esiti non furono univoci[87].

La grande maggioranza delle Chiese era solita celebrare la propria Pasqua in Domenica (ossia, nel giorno della resurrezione), segnatamente nella Domenica successiva al 15 Nisan [Abib] (Pasqua ebraica). Altre Chiese, soprattutto, ma non soltanto, asiane[88] (una porzione comunque minoritaria della comunione cristiana, ma altamente qualificata per le ascendenze giovannee che poteva rivendicare), celebravano la loro Pasqua il 14 Nisan, ossia nel giorno che precedeva la Pasqua ebraica[89]. Tale aspetto calendariale procurò a quanti lo condividevano la definizione di «quartodecimani»[90].

---

[87] Non è mancato neppure chi ha voluto fissare la Pasqua indipendentemente dal calendario lunare e con riferimento alla data del 25 marzo, assunto quale giorno della morte del Signore. Questa varietà di computi ha trovato in età tardo antica singolare espressione, in un testo polemico al riguardo, giuntoci in lingua latina: *Timothée. Sur la Pâque*, edd. P. Chambert-Protat, C. Gerzaguet, Paris 2019 (SCh, 604).

[88] In effetti, oltre alle Chiese dell'Asia, Atanasio ricorda quelle della Siria, della Cilicia e della Mesopotamia: Athanasius, *De Synodis*, 5, ed. Opitz, pp. 233 - 234..

[89] Era quello il giorno che, nel Vangelo di Giovanni, identificava la Parasceve in cui era avvenuta la morte del Signore: «Era l'alba ed essi non vollero entrare nel pretorio, per non contaminarsi e poter mangiare la Pasqua … Era la Parasceve della Pasqua … era infatti un giorno solenne quel Sabato [Gv 18,28; 19,14; 19,31]».

[90] A queste tradizioni celebrative ha dedicato pregevoli lavori, nei suoi anni di attività didattica, R. Cantalamessa: al corposo volume sull'omelia pasquale del quartodecimano Ps. Ippolito (*L'omelia 'In S. Pascha' dello pseudo-Ippolito di Roma: ricerche sulla teologia dell'Asia Minore nella seconda*

La dissonanza tra costoro e i fautori della Pasqua domenicale per lungo tempo non riuscì ad essere ricomposta. Ireneo attesta che nella prima metà del II secolo, per affrontare la questione, s'era mosso da Smirne anche il suo venerato maestro «che era stato in familiarità con Giovanni e con altri che avevano visto il Signore»: l'ormai anziano Policarpo[91]. Questi si recò personalmente a Roma da Aniceto ma, nonostante i fraterni rapporti intrecciatisi tra i due vescovi (Aniceto fece presiedere al suo ospite l'Eucaristia), la situazione rimase immutata. Alla fine di quello stesso secolo Vittore di Roma, megalopoli in cui probabilmente la duplicità delle tradizioni finiva per riproporsi tangibilmente, invitò le varie Chiese a pronunciarsi sinodalmente sulla prassi da adottare, proponendosi di rompere la comunione con i quartodecimani che non avessero abbandonato la loro tradizione. Ireneo, discepolo di Policarpo, trasferitosi a Roma e poi nelle Gallie, dove venne chiamato a reggere la Chiesa di Lione, provvidenzialmente riuscì a dissuadere il vescovo romano dal mettere in atto la sua minaccia, ricordando la testimonianza delle precedenti generazioni e segnalando come proprio la differenza della prassi mettesse ulteriormente in risalto l'unità della fede[92].

Il già menzionato concilio di Arles del 314 era stato convocato per la questione donatista, ma il primo dei canoni allora emessi fu dedicato al computo della solennità pasquale[93]. In modo non dissimile a Nicea Costantino, oltre alla questione dottrinale, volle che i vescovi affrontassero il problema della celebrazione della Pasqua. Egli percepiva la varietà delle date celebrative – e in particolare il perpetuarsi della prassi quartodecimana – quale forma di culto non corretta e

metà del II secolo, Milano 1967) seguirono uno studio su Melitone di Sardi (*Questioni Melitoniane: Melitone e i latini; Melitone e i quartodecimani*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», VI [1970], pp. 245-267), un quadro sintetico della questione pasquale (*La Pasqua della nostra salvezza: le tradizioni pasquali della Bibbia e della primitiva Chiesa*, Torino 1971, ried. Genova-Milano 2007), nonché la raccolta di fonti pasquali del II secolo (*I più antichi testi pasquali della Chiesa: le omelie di Melitone di Sardi e dell'Anonimo quartodecimano e altri testi del II secolo*, Introduzione, traduzione e commento, Roma 1972 [Bibliotheca «Ephemerides liturgicae». Sectio historica, 33]).

91 Eusebius, *Historia Ecclesiastica*, V, 24, 16, GCS, p. 496.

92 La documentazione al riguardo ci è offerta ancora una volta da Eusebius, *Historia Ecclesiastica*, V, 23-25, GCS, pp. 488-498.

93 «Primo in loco de obseruatione Paschae dominici ut uno die et uno tempore per omnem orbem a nobis obseruaretur, ut iuxta cosuetudinem litteras ad omnes tu [papa Silvestro] dirigas»: *Concilia Galliae. A. 314 - A. 506*, ed. Ch. Munier, Turnholti 1963 (CCL, 148), p. 9.

possibile fonte di contrasti tra le Chiese. Nel 2023 Angelo Di Berardino ha offerto un vivido quadro della variegata situazione che si presentava agli occhi dell'imperatore e che lo spinse a intervenire[94]. In effetti, al di là della segnalata diversità di tradizioni tra quartodecimani e fautori della Pasqua domenicale, nella concreta vita delle Chiese sussisteva anche una diffusa dissonanza calendariale, su cui incideva la complessità del computo pasquale. Gli Ebrei potevano con qualche ragione sostenere che senza di loro i cristiani non erano in grado di fissare la data della Pasqua[95]. Soprattutto in Oriente, le Chiese si rifacevano al computo ebraico localmente in vigore, declinandolo secondo le proprie esigenze. "Localmente", perché anche in ambito ebraico il metodo di computo non era univoco[96]. Tale diffusa dipendenza dal computo ebraico, stanti i limiti che quest'ultimo presentava a quel tempo, aveva conseguenze imbarazzanti. Essendo allora il calendario ebraico esclusivamente lunare, non prendeva in considerazione il fondamentale dato astronomico dell'equinozio di primavera[97]. Sicché potevano darsi collocazioni del 15 Nisan anche anteriori a tale equinozio; con un'ulteriore conseguenza: si potevano determinare anni solari (ossia, periodi di tempo tra un equinozio e la sua successiva riproposizione) nei quali si trovavano due celebrazioni pasquali, mentre altri anni solari potevano risultare del tutto privi di tale celebrazione[98].

---

[94] A. Di Berardino, *Concilio di Nicea: la fine della controversia sulla data della Pasqua?*, «Anuario de Historia de la Iglesia», XXXII (2023), pp. 215-246; quanto al concetto di "forma di culto non corretta", pp. 222-223.

[95] Lo ricorda lo stesso Costantino nella *Lettera alle Chiese* (che in realtà si direbbe rivolta in particolare alle Chiese quartodecimane: Maraval, *Constantin. Lettres et discours*, p. 54): «[I giudei] ... sostengono che non saremmo in grado di seguire questa tradizione senza il loro insegnamento» (Fontes Nicaenae Synodi, p. 150. 28-29; trad. it. *Le fonti antiche sul Concilio di Nicea*, p. 245. 5).

[96] S. Stern, *Calendar and community: a history of the Jewish calendar. Second century BCE-tenth century CE*, Oxford 2001, capitoli: I, 2.6; III.

[97] Ossia, il momento nel quale, a causa della perpendicolarità dell'asse terrestre sulla retta sole-terra, giorno e notte si presentano di uguale durata. Nella sfera boreale esso segna astronomicamente l'ingresso nella primavera. Carattere lunare (generalizzato dal I al IV secolo) e disattenzione (pure espressamente legittimata) nei confronti dell'equinozio sono aspetti del calendario ebraico ampiamente documentati anche da Stern, *Calendar and community*, capitolo 2, dove peraltro, con riferimento a Nicea, non si focalizza la questione quartodecimana, attribuendo al problema dell'equinozio, enunciati delle fonti, che la riguardavano.

[98] Cfr. V. Grumel, *Le problème de la date pascale aux IIIe et IVe siècles. L'origine du conflit: le nouveau cadre du comput juif*, «Revue des études byzantines», XVIII (1960), pp. 163-179.

Dal III secolo molteplici erano stati in ambito cristiano i tentativi (a carattere personale) di elaborare autonomi sistemi di computo[99]. A livello istituzionale una tale impresa comportava peraltro una specifica e alta qualificazione, che poteva darsi soltanto in Chiese di grandi centri, caratterizzati da un'intensa vita culturale. In effetti già dal III secolo, ad Alessandria come a Roma, si vennero elaborando «Tavole pasquali», i cui dati calendariali - dal papa alessandrino attraverso *Lettere festali*, dal papa romano con proprie comunicazioni - venivano trasmessi alle Chiese, che dalle due cattedre primaziali direttamente dipendevano. In tale contesto assume speciale rilievo l'energia con cui il papa di Alessandria Pietro (martire nel 311) rimarcò l'attenzione che nel computo pasquale doveva essere conferita all'equinozio primaverile[100]. Era questa una prima, importante conseguenza dell'autonomia di computo rispetto alle comunità ebraiche, acquisita in alcuni ambiti cristiani.

Costantino a Nicea ottenne che il concilio si facesse carico anche di questo importante aspetto della vita ecclesiale e, con una sua lettera, già più volte menzionata, ne diede conto alle Chiese[101]. La sua aspirazione era assicurare all'intera comunione cristiana un'unica e unitaria data di celebrazione della Pasqua, computata in modo autonomo rispetto alle comunità ebraiche, e con una corretta metodologia che tenesse in debito conto l'intrecciarsi dei cicli lunare e solare, segnatamente dell'equinozio di primavera.

La lettera, con cui rese partecipi le Chiese (in particolare quartodecimane) dei lavori sinodali al riguardo, indica il molto che poté ottenere, ma pure i limiti che la realtà di fatto comportava. Fu in effetti approvato il principio della concorde unicità della celebrazione pasquale per tutte le Chiese, la sua universale collocazione in Domenica, il suo computo autonomo rispetto alle comunità ebraiche e correttamente elaborato con specifica attenzione all'equinozio primaverile. Tut-

[99] Cfr., ad esempio, V. Grumel, *La date de l'équinoxe vernal dans le canon pascal d'Anatole de Laodicée*, in *Mélanges Eugène Tisserant*, II: *Orient chrétien*, 1, Città del Vaticano 1964 (Studi e testi, 232), pp. 217-240.

[100] *Chronicon Paschale*, in *Patrologiae cursus completus. Series Graeca* (= PG), 92, accurante J.-P. Migne, Parisiis 1860, coll. 69-73. Sul calendario ebraico nel contesto delle variegate tipologie calendariali dell'Oriente antico: S. Stern, *Calendars in Antiquity: Empires, States and Societes*, Oxford 2012.

[101] Cfr. *Lettera alle Chiese*, in Fontes Nicaenae Synodi, pp. 148-154; trad. it. *Le fonti antiche sul Concilio di Nicea*, pp. 243-249.

tavia, non fu possibile accompagnare l'approvazione e la promulgazione di tali principi con l'indicazione di concrete modalità di calcolo astronomico. Sicché i quartodecimani furono convinti ad abbracciare anch'essi la prassi pasquale domenicale (quantunque alcuni gruppi ancora si conservassero agli inizi del V secolo), ma – in particolare in Oriente – continuarono a sussistere Chiese, con Pasqua domenicale, che facevano proprio il computo ebraico con tutte le conseguenze del caso. Alessandria e Roma continuarono ad usare i loro computi (non sempre coincidenti) ed altre Chiese elaborarono e applicarono propri sistemi di calcolo. In Occidente questa situazione continuò per tutta la tarda antichità, fino all'affermarsi generalizzato del modello romano: emblematico al riguardo il sinodo di Whitby, che oltre Manica sancì nel 664 l'affermazione del computo pasquale romano di Canterbury ai danni della tradizione celtica di Iona[102].

I limiti del calendario giuliano e la nuova questione pasquale

Col tempo l'esito che Costantino si era prefisso attraverso il concilio, e che aveva enunciato nella sua *Lettera alle Chiese*, trovò di fatto realizzazione. Col procedere dell'età medievale Oriente greco e Occidente latino, quantunque fossero divisi da diverse contese ecclesiastiche, conservarono a lungo nell'unica e comune celebrazione pasquale un segno tangibile della loro antica comunione. Si trattava peraltro di un segno destinato inevitabilmente a sgretolarsi, stanti i limiti insiti nel calendario giuliano che «commonwealth bizantino» e «christianitas latina» condividevano, quale comune retaggio della romanità[103]. Una delle preoccupazioni che avevano mosso a suo tempo Costantino e i Padri niceni era stata l'esigenza di realizzare un computo della Pasqua nel quale, a differenza dei computi

[102] Cfr. P. Brown, *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity. 200-1000*, Malden 2002², pp. 358-368.

[103] Sulla terminologia qui usata si rinvia al capitolo *Christianitas e Βασιλεία*: i due ambiti di sviluppo della civiltà europea, in C. Alzati, *Le due Europe della nostra comune storia europea*, in *Ucraina tra Occidente e Oriente d'Europa / Ukraine between Western and Eastern Europe (Roma, 22-23 ottobre 2015)*, Comitato ordinatore M. Capaldo, G. Cracco, S. Graciotti, U. Laffi, M. Simonetti, T. Treu, Roma 2018 (Atti dei Convegni Lincei, 323), pp. 25-53; ora in *Chiese nella storia. Culto, impero, ecumene*, a cura di G. Archetti, R. Bellini, Spoleto 2024 (Centro studi longobardi. Ricerche, 6), pp. 697-719.

ebraici di allora, fosse assicurato il rispetto dell'equinozio di Primavera. Non era per i cristiani soltanto questione di corretta osservanza rituale. Al tempo di Gesù il mese di Abib (Nisan) stava dopo l'equinozio, e al XV giorno di Nisan cadeva la Pasqua, sicché la trascuratezza nei confronti dell'equinozio nel computo pasquale precludeva la possibilità di individuare esattamente e celebrare i giorni della morte e della resurrezione del Signore, nei quali la «pienezza del tempo»[104] aveva trovato il suo culmine. Con lo scorrere dei secoli, l'accumularsi del ritardo comportato dal calendario giuliano nei confronti dell'anno solare, aveva spezzato la corrispondenza tra 21 marzo ed equinozio, con le conseguenze del caso. Veniva, tra l'altro, riproponendosi anche la situazione di anni solari con due celebrazioni pasquali e di altri senza alcuna celebrazione. A ben vedere, erano proprio le istanze espresse da Costantino a Nicea, e ratificate dal concilio, a esigere un intervento che correggesse la discrasia tra calendario e anno solare, e che garantisse un computo della Pasqua rispondente ai dati scritturistici.

Fin dal XIII secolo la questione era emersa ed era stata discussa; due secoli più tardi, il concilio di Basilea (ormai sotto l'antipapa Felice V) giunse a elaborare in merito una bozza di decreto per l'anno 1440; analogamente si occupò del problema il concilio Lateranense V, conclusosi nel 1517[105]. I dibattiti, tuttavia, non si tradussero mai in concrete iniziative. Nel 1543, anno della morte di Copernico, apparve il suo *De revolutionibus orbium coelestium*. Due anni dopo si aprì il concilio di Trento e nel contesto del riformismo postridentino la Sede Apostolica si fece carico, con Gregorio XIII, della necessaria correzione[106]. Il pontefice procedette all'istituzione di un'apposita commissione, che recepì il lavoro dell'ideatore e artefice primo dell'impresa, prematuramente scomparso: Luigi Lilio[107]. Vittorio Peri, attingendo soprattutto ai fondi dell'Archivio e della Biblioteca vaticani, ha tracciato un quadro affascinante delle relazioni che in

[104] «Τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου»: Gal 4,4, in *Novum Testamentum Grece*, post Nestle, Nestle, p. 584.

[105] Esemplare documentazione offre al riguardo F. Kaltenbrunner, *Die Vorgeschichte der gregorianischen Kalenderreform*, Wien 1876 («Sitzungsberichte der phil.- hist. Classe der kais. Akademie der Wissenschaften», LXXXII), pp. 289-414.

[106] *Gregorian Reform of the Calendar: Proceedings of the Vatican Conference to commemorate its 400th Anniversary, 1582-1982*, ed. G.V. Coyne, M.A. Hoskin, O. Pedersen, Città del Vaticano 1983.

[107] Aloisius Lilius, *Compendium novae rationis restituendi kalendarium (1577)*, rist. anast. a cura di U. Bartocci *et alii*, Perugia 1982.

quegli anni delicati (era ancora vivo il ricordo della battaglia di Lepanto) s'instaurarono tra Sede Apostolica e Patriarcato Ecumenico (retto allora dall'illustre figura di Geremia II Tranós) per estendere anche all'Oriente ortodosso l'adozione del nuovo calendario[108]. Consigliere particolarmente accorto e lungimirante si dimostrò in quel contesto l'inascoltato colonnello candiotto Antonio Eudemonoianni[109]. Di fronte alla dilatazione dei tempi da questi proposta, il matematico gesuita tedesco Cristoforo Clavio (Christopher Clau), membro della commissione pontificia, ebbe atteggiamento opposto e fu tra coloro che spinsero perché si procedesse senza indugi alla promulgazione del nuovo calendario; ecco la sua argomentazione al riguardo, vergata il 17 giugno 1581:

> Fu al Papa portata una lettera a lui mandata d'un colonnello candiotto, nella quale dissuade al Papa di fare la riforma del calendario, se prima non si communichi la cosa con il Patriarca Costantinopolitano et per questo con li altri tre et ancora con li principi secolari che vivono al loro rito ... Vegga Vostra Signoria Reverendissima che garbo ha questa cosa, se non si vole almanco doi o tre anni, per havere risposta da questi Signori ... Restammo d'accordo che noi corregessimo l'anno qua e di poi lo mandassemo alli scismatici e se vorranno accettare bene quidem, sin minus, quid ad nos?, già che in cose più grave sono scismatici da noi[110].

Così avvenne. Il nuovo calendario fu promulgato da Gregorio XIII con la bolla *Inter gravissimas* il 24 febbraio 1582[111]. Tra il 30 giugno e il 7 luglio di quell'anno giunse a Geremia II la notizia dell'avvenuta promulgazione, senza ch'egli ne fosse stato previamente informato, neppure dall'inviato pontificio, Livio Cellini, giunto a Costantinopoli in una legazione veneziana, e col quale i colloqui sul nuovo calen-

---

[108] V. Peri, *Due date un'unica Pasqua*, Milano 1967.

[109] Nella lettera del 17 aprile 1581 a Gregorio XIII così scriveva: «Et pertutto dove insieme habitano et conviveno Latini et Greci, dove facil cosa sarà, come suole occorrere tra li popoli, che si dichi qualche parola dall'una parte in dispregio dell'altra et cossì sdegnate le nationi se attacchino et taglieno tra di loro in pezzi, con laetitia del demonio et de nemici della fede; et in somma, se non si provede et haver l'assenso di essi Patriarchi prima che si pubblichi, potria essere cagione non di unione, ma di total separatione de la oriental da la occidental Chiesa». L'intero documento può vedersi: *Ibidem*, pp. 195-200, citaz. p. 198.

[110] Peri, *Due date un'unica Pasqua*, p. 198.

[111] *Magnum Bullarium Romanum*, VIII, Augustae Taurinorum 1863, pp. 386-390; con *Declaratio super observatione Kalendarii* (7 novembre 1582).

dario erano in corso fin dal 28 maggio. Quanto accaduto non soltanto evidenziava inadeguatezza diplomatica e insufficiente rispetto nei confronti della dignità istituzionale del patriarca ecumenico, ma presentava anche implicazioni molto concrete e pesanti, che Geremia stesso esplicitò in una lettera del 1583 a Gregorio XIII:

> Circa la correzione della sacra e santissima Pasqua, sarebbe stato nei miei voti che noi ci fossimo accordati con coloro, che l'hanno opportunamente esaminata ed opportunamente ammessa, piuttosto in precedenza che non adesso, dopo il suo compimento e la sua definitiva pubblicazione, poiché l'eventuale accettazione sarebbe stata meglio praticabile e minore sarebbe risultato il pericolo. Bene conosci infatti, beatissimo sovrano, la moltitudine e la diversità delle stirpi a noi soggette e la risolutezza feroce e sospettosa di chi ci domina[112].

Il patriarca, con grande forza interiore, non si lasciò condizionare dalla situazione incresciosa determinatasi e, nonostante i rischi, proseguì comunque i suoi contatti con Roma. Nel giugno 1583 accolse due nuovi inviati: due greci d'ottima formazione, sudditi di Venezia ed entrambi a lui noti, Michele Eparco (di Corfù) e Giovanni Buonafè (di Zante), giunti a Costantinopoli con patente del re di Francia (Enrico III); si disse per riaprire un istituto di studi greci[113]. Tutti gli indizi suggeriscono che con loro convenne nell'accordare, quanto già richiesto dalle autorità della Serenissima, ossia che i greci di Venezia e dei territori veneziani potessero seguire il nuovo calendario. Il 26 agosto i due emissari pontifici si reimbarcarono alla volta di Venezia[114]. Quando il progetto del patriarca, in vista della Pasqua del 1584, parve prendere corpo, la dominante *«risolutezza feroce e sospettosa»* non tardò a manifestare la sua determinazione: il patriarca fu deposto, fatto sfilare coperto di catene per Costantinopoli e lasciato in isolamento nella cella dei condannati a morte; non mancarono le pressioni, senza esito, per l'adesione all'Islam. Anche le chiese ortodosse di Costantinopoli furono temporaneamente confiscate.

---

[112] L'originale greco della lettera in G. Hofmann, *Griechische Patriarchen und Römische Päpste. Untersuchungen und Texte. 4. Patriarch Ieremias; 5. Die Patriarchen Meletios Pegas, Neophytos II, Timotheos II; 6. Patriarch Ioannikios II*, Romae 1932 (Orientalia Christiana, 76), pp. 242-244. Correzioni all'edizione e traduzione italiana in Peri, *Due date un'unica Pasqua*, pp. 245-248, citaz. p. 246.

[113] *Ibidem*, p. 32.

[114] *Ibidem*, pp. 52-66.

Sommosse spontanee della vasta popolazione cristiana della città ottennero la liberazione di Geremia, che – su istanza di suoi oppositori all'interno della sinodo della Grande Chiesa – fu comunque esiliato a Rodi. Quando nel 1586 il suo confino ebbe termine e, nel 1587, egli poté recuperare il seggio patriarcale, la situazione era ormai profondamente mutata. A Roma, dove al soglio era asceso Sisto V, l'attenzione nei confronti degli orientali aveva perso attualità[115]. Parallelamente, in ambito ortodosso, il nuovo calendario era ormai divenuto oggetto di una polemica confessionale, che additava in esso una inusitata novità contraria alle decisioni del concilio Niceno e al computo pasquale fissato dai santi Padri. Nel 1699, nella prefazione alla edizione greca della *Orthodoxa confessio fidei* del metropolita di Kyïv, Petro Mohyla (di origine moldava, Petru Movilă), curata a Snagov in Valacchia da Antim il Georgiano, il patriarca di Gerusalemme Dositeo, enumerando i quattro maggiori pericoli che incombevano allora sull'ortodossia, indicava: luterani, calvinisti, gesuiti e il nuovo calendario[116].

Il problema della celebrazione pasquale si era dolorosamente riaperto nell'ecumene cristiana. Peraltro, concluso il primo conflitto mondiale e instauratosi il nuovo ordine europeo, anche i governi degli stati nazionali di tradizione religiosa ortodossa introdussero il calendario gregoriano. Fu quindi inevitabile per le locali Chiese riconsiderare la questione con tutta l'accuratezza necessaria. Su sollecitazione della Chiesa autocefala di Romania, il Patriarcato Ecumenico, sotto la guida di Melezio IV, prese l'iniziativa d'affrontare il problema con la confe-

[115] Per comprendere l'atteggiamento del nuovo pontefice nei confronti dell'Oriente cristiano basta considerare il suo schierarsi nel 1590 (in seguito a promessa di 50.000 ducati d'oro) a favore del pretendente al trono moldavo, che allora era tenuto da un voivoda, Petru Şchiopul, che nel 1588 con la sua Chiesa aveva dichiarato l'Unione con la Chiesa romana: C. Alzati, *L'Unione e la sua concezione orientale nel tardo Cinquecento: l'esempio Moldavo*, in *Tradizioni e istituzioni religiose nello spazio culturale italo-romeno tra medioevo e prima età moderna*, Atti del convegno internazionale di studi (Milano, 24-25 ottobre 2019), a cura di A. Andreose, M. Miglio, I. Damian, A. Dejure, C. Grasso, Roma 2022 (Nuovi studi storici, 124), pp. 141-173. Quanto alla celebrazione pasquale in Creta e nei possessi veneziani d'Oltremare, vista la situazione, già dal 1588 il governo della Serenissima provvide a garantire l'armonia religiosa di quei territori, procurandosi dallo stesso Sisto V un indulto a favore delle locali Chiese latine, che sospese per loro l'applicazione del nuovo Calendario: C. Karalevskij, *Bernardino Quirini episcop de Argeş*, «Revista Catolică», 4 (1915), p. 530.

[116] *Ὀρθόδοξος ὁμολογία τῆς πίστεως, ἐν τῇ Σεβασμίᾳ Μονῇ τῶν Εἰσοδίων τοῦ Συναγώβου ᾳχϛθ'* (Snagov 1699). Cfr. É. Legrand, *Bibliographie Hellénique ... au dix-septième siècle*, III, Paris 1895 (ried. anat., Bruxelles 1963), nr. 684, pp. 61-75; il testo di Dositeo pp. 68-75.

renza svoltasi dal 10 maggio all'8 giugno 1923, cui presero parte delegati della Chiesa di Serbia (riconosciuta nel 1920 quale patriarcato), di Cipro, di Grecia, di Romania, più due vescovi russi della diaspora. Alla fine dei lavori fu anzitutto assunta la decisione di correggere il computo dei giorni, eliminando (come aveva fatto il calendario gregoriano) i primi 13 giorni del successivo ottobre, inoltre fu introdotta una particolare designazione degli anni bisestili secolari, che all'interno di un ciclo di 900 anni veniva a ridurre ulteriormente (rispetto al gregoriano), la discrepanza nei confronti dell'analogo ciclo di anni solari (nel concreto è dissonante, rispetto al gregoriano, l'indicazione di bisestilità dell'anno 2800). Si poteva dunque affermare che non si trattava del calendario gregoriano, ma di un calendario giuliano riformato[117]. Significativamente non furono prese decisioni conseguenti in merito alla definizione della data della Pasqua. Le trasse autonomamente la sola Chiesa ortodossa di Finlandia, che in quegli anni si era posta sotto l'autorità del patriarca di Costantinopoli. Nel resto della comunione ortodossa le Chiese che adottarono il nuovo calendario giuliano, lo limitarono alle sole feste fisse (legate al calendario solare), conservando il vecchio calendario giuliano per le feste mobili (legate al calendario lunare). Fu l'unico modo per salvare nell'intera comunione ortodossa l'unitaria celebrazione della Pasqua[118].

Da Nicea a Gerusalemme per una Pasqua condivisa

Nell'anno 2000 il fisico Antonino Zichichi ha pubblicato un affascinante volume volto a presentare, in termini accessibili anche ai non addetti ai lavori, alcune conquiste della scienza galileiana. In esso lo studioso ha evidenziato il fondamentale contributo che, alla ricerca sulla misteriosa dimensione del tempo, è venuto dalla preoccupazione religiosa di computare esattamente la data annuale della Pasqua di Cristo[119]. Dopo aver intessuto l'elogio dell'opera del Lilio, egli osservava come

[117] Cfr. il *Raport* del delegato romeno, l'archimandrita F. Scriban in «Biserica Ortodoxă Română», XLI, 9 (1923), p. 662.

[118] Ciononostante, in Grecia come in Romania, si aprì uno scisma, indicativo pur nelle ridotte dimensioni, ad opera di ecclesiastici e comunità «paleoimerologhe».

[119] A. Zichichi, *L'irresistibile fascino del tempo*, Milano 2002². Lo studioso ha varcato la soglia del tempo il 9 febbraio di quest'anno 2026.

nell'oggi sia possibile definire un calendario con regole in grado di recuperare compiutamente l'inevitabile divario rispetto all'anno solare, ossia un calendario che – pur conservandone la struttura – elimini le discrepanze non risolte di giuliano, gregoriano, e giuliano riformato[120].

In occasione del pellegrinaggio a Nicea, ricordato all'inizio di questo contributo, il papa Leone XIV e il patriarca ecumenico Bartolomeo, il 29 novembre 2025 nel palazzo patriarcale di Istanbul, hanno sottoscritto un'importante dichiarazione comune. In essa il vescovo di Roma e quello della Nuova Roma all'unisono così si sono espressi: «Tra le sue decisioni, il Primo concilio di Nicea fornì anche i criteri per determinare la data della Pasqua, comune a tutti i cristiani. Siamo grati alla divina Provvidenza che quest'anno [2025] l'intero mondo cristiano abbia celebrato la Pasqua nello stesso giorno. È nostro comune desiderio proseguire il processo di esplorazione di una possibile soluzione per celebrare insieme la festa delle feste ogni anno. Speriamo e preghiamo che tutti i cristiani, "con ogni sapienza e intelligenza spirituale" (Col 1,9), si impegnino nel processo volto a giungere a una celebrazione comune della gloriosa Risurrezione di nostro Signore Gesù Cristo»[121]. Nel giorno successivo, 30 novembre, papa Leone così concluse la rapida conferenza stampa svoltasi nel volo tra Istanbul e Beirut: «Ieri mattina [nell'incontro privato con i capi delle Chiese e delle comunità cristiane presso la Chiesa ortodossa siriaca di Mor Ephrem] abbiamo parlato di futuri incontri possibili. Uno sarebbe nell'anno 2033, duemila anni … della Resurrezione di Gesù Cristo … la possibilità è di celebrare per esempio in Gerusalemme nel 2033 questo grande evento della Resurrezione»[122].

«In Gerusalemme»: ossia all'Anastasis, luogo dell'«Ἅγιον Φῶς», la Santa Luce, che dall'Anastasis dà avvio al Lucernario pasquale[123]. Nel 325 Costantino

[120] In sintesi, i giorni dell'anno sarebbero 365; più uno ogni quattro anni; meno tre ogni quattro secoli; e meno tre ogni diecimila anni: *Ibidem*, p. 185.

[121] https://www.vatican.va/content/leo- xiv/it/events/event.dir.html/content/vaticanevents/it/2025/11/29/dichiarazione-congiunta.html.

[122] https://www.vatican.va/content/leo-xiv/it/events/event.dir.html/content/vaticanevents/it/2025/11/30/libano-volo-andata.html.

[123] L'accendersi della luce all'interno del Santo Sepolcro è evento del quale – a partire dalla seconda metà del IX secolo – troviamo menzione costantemente (periodo crociato compreso) nelle fonti, tanto orientali, quanto latine. È attingendo a quella «Santa Luce», che si avvia la celebrazione pa-

a Nicea aveva trasmesso al concilio, che l'aveva fatta propria, l'istanza di celebrare la Pasqua unitariamente e in un unico giorno. Dopo 1700 anni, il vescovo di Roma unitamente al vescovo della città di Costantino, Nuova Roma, ricordando la «grande e santa sinodo» di Nicea, hanno riproposto all'intera ecumene cristiana quella medesima istanza. Non poteva esservi segno più eloquente della profonda religiosità e permanente attualità insite nell'auspicio formulato a suo tempo da un imperatore, preoccupato di assicurare all'ecumene pace e concordia.

Gli ordinamenti per la vita della Chiesa nell'Impero e oltre l'Impero

La novità costantiniana della "Ecclesia in Republica" segnava l'incontro di due realtà che, già definite nei loro lineamenti istituzionali, al fine di una loro proficua interazione, dovevano necessariamente elaborare un'idonea strumentazione giuridica. Anche sotto tale aspetto il concilio Niceno del 325 assume singolare rilievo per le disposizioni canoniche, che furono allora emanate. Se l'*episcopalis Audientia* era già stata normata da parte imperiale[124], diveniva necessario delineare rigorosamente una serie di aspetti inerenti alla figura del vescovo. Il carattere – di norma collegiale – della investitura, ampiamente attestato già nel III secolo[125], esigeva che si definisse chi fossero i vescovi legittimati a compierla, a quale vescovo competesse la presidenza del collegio e quali fossero le sue prerogative nell'ambito del collegio stesso. Conseguentemente, con riferimento a quanto in merito disposto, diveniva necessario considerare i riflessi che tale normativa avrebbe assunto anche per l'ordinaria vita ecclesiale. Di tutto ciò, e di altri aspetti relativi alla disciplina di clero e fedeli, i Padri niceni si fecero carico, condensando le loro disposizioni in 20 canoni[126].

squale ad opera del patriarca 'storico' della Città Santa, ossia il patriarca ortodosso (il patriarcato armeno è fondazione del XIV secolo e quello latino data al 1847). Per una sintetica documentazione sul Lucernario pasquale gerosolimitano: C. Alzati, *Gerusalemme, la ritualità pasquale ambrosiana e il San Sepolcro milanese*, in *La chiesa ipogea di San Sepolcro* umbilicus *di Milano*, a cura di A. Ranaldi, Cinisello Balsamo (Mi) 2019, pp. 65-66.

[124] *Codex Theodosianus*, I, 27, 1 (a. 318), assumpto apparatu P. Kruegeri, ed. Th. Mommsen, p. 62.

[125] Cfr. note 10 e 11.

[126] *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta*, 1: *The Oecumenical Councils* (cit. nota 14), pp. 17-34.

Avendo presenti le circoscrizioni territoriali dell'amministrazione imperiale, mediante il can. 4 si stabilì l'istituto della provincia ecclesiastica (ἐπαρχία), istituto con cui si definiva territorialmente la giurisdizione dei vescovi e della loro sinodo[127]. Nulla poteva essere deciso in merito alla vita della provincia ecclesiastica – cominciando dalle ordinazioni episcopali – senza il consenso di chi alla provincia presiedeva; questi poteva anche delegare ad alti colleghi – almeno tre – l'atto dell'ordinazione collegialmente decisa[128]. Qualora qualcuno – senza l'assenso di chi presiedeva alla provincia – fosse stato ordinato vescovo, il can. 6 stabiliva che questi non era vescovo (ὥρισε μηδὲ εἶναι ἐπίσκοπον). Nel can. 4 è dato per scontato che la presidenza della sinodo provinciale sia prerogativa del vescovo della metropoli, ossia del vescovo con sede nella città capoluogo amministrativo della provincia[129]. Il can. 5, per parte sua, fissava le competenze della sinodo provinciale quale sede d'appello, al fine di assicurare un equilibrato svolgimento della vita ecclesiale nell'insieme delle sedi episcopali, in cui la provincia si articolava.

Questi canoni furono i pilastri sui quali per secoli si sarebbe sviluppata la vita istituzionale delle Chiese. Ma a Nicea, tramite il can. 6, trovarono sanzione anche le particolari prerogative, già preesistenti, di alcune specifiche sedi episcopali. Si stabilisce che la sede di Alessandria mantenga la sua autorità sulle provincie di Egitto, Libia e Pentapoli, giacché un'analoga estesa autorità è riconosciuta al ve-

[127] In concreto, poiché la collegialità sinodale aveva già una tradizione consolidata, talvolta – soprattutto in Occidente – la configurazione territoriale delle provincie ecclesiastiche cristallizzò consuetudini pregresse, discostandosi dall'ordinamento amministrativo imperiale. Si pensi al caso di Ippona, amministrativamente proconsolare, ma ecclesiasticamente numida.

[128] In merito alla terna degli ordinanti, cfr. già la lettera del vescovo romano Cornelio al collega antiocheno Fabio, con riferimento all'ordinazione del rivale di Cornelio stesso, Novaziano: cit. nota 11.

[129] La documentazione relativa alla crisi quartodecimana della fine del II secolo attesta presidenze sinodali esercitate dal vescovo della città preminente (Efeso), ma anche (Ponto) presidenze esercitate dai decani del collegio (cfr. nota 92). Quest'ultimo uso si conservò nelle provincie ecclesiastiche della diocesi imperiale africana (con l'eccezione della Proconsolare, provincia del primate di Cartagine): cfr. P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasione arabe*, III, Paris 1903 (rist. anast., Bruxelles 1963), p. 87; Y. Duval, in *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, éd. J.M. Mayeur, Ch. Petri, L. Petri, A. Vauchez, M. Venard, II, Paris 1995, pp. 132 (*L'Église d'Afrique*), 801-803 (*L'Afrique: Aurélius et Augustin*).

scovo di Roma. E ugualmente sono riconosciuti i privilegi di Antiochia[130]. Si fa un cenno anche ai privilegi da tempo goduti da altre sedi. L'esempio più clamoroso è subito evidenziato dal can. 7: Gerusalemme, al cui vescovo è riconosciuto un onore (τιμή/honor) del tutto speciale, che peraltro non intacca la dignità (ἀξίωμα/dignitas, ossia la presidenza provinciale) del metropolita di Cesarea[131].

Anche gli altri canoni, rivolti a disciplinare aspetti e questioni di vita ecclesiale, assunsero importanza considerevole nella successiva storia cristiana. Basti segnalare il can. 8, dedicato ai *κάθαροι* (i rigoristi); a esso s'ispirarono le disposizioni canoniche del concilio Toletano III, che nel 589 integrò nella Chiesa degli ispano-romani la gerarchia e i fedeli della Chiesa ispano-visigotica, dopo l'adesione di quest'ultima alla fede di Nicea[132]. Significativamente le strutture ecclesiastiche fissate nei canoni niceni avrebbero segnato, e segnano tuttora, non soltanto le Chiese all'interno dell'Impero, ma anche quelle strutturatesi oltre l'Impero, e che hanno portato l'Evangelo nell'Asia centrale fino alla Cina e tuttora lo testimoniano nel subcontinente indiano[133].

Universalità, rappresentatività, ricezione

Come ben si sa, la definizione di "concilio ecumenico" è un'espressione complessa, applicata a grandi assemblee ecclesiastiche, pienamente calate nella storia, ma che, in forza di tale definizione, tradizionalmente assumono nelle Chie-

[130] Merita segnalare che, già in Giuseppe Flavio, Roma, Alessandria e Antiochia erano additate come le città preminenti dell'Impero: Josephus Flavius, *De bello Judaico*, III, 29, ed. A. Pelletier, II, Paris 1980 (Collection des Universités de France), p. 124.

[131] Anche tale dualismo differenziato all'interno della provincia palestinese sembrerebbe trovare già attestazione nella documentazione delle sinodi intervenute nella disputa sulla Pasqua alla fine del II secolo (cfr. nota 92).

[132] Cfr. C. Alzati, *Consapevolezza misterica e spiritualità matrimoniale nel ministero coniugato del clero ambrosiano in età altomedioevale*, in *Coniugi in religione*, «Quaderni di storia religiosa medievale», 2, 1 (2020), pp. 111-148 (ora in *Chiese nella storia*, pp. 565-589, note 67-73).

[133] In merito a tali Chiese, merita segnalare che la *Vita Constantini* fa esplicita menzione della presenza – tra i partecipanti all'assemblea nicena – anche di presuli provenienti dai territori sassanidi a oriente della Romānĭa: alcuni vescovi dalla Mesopotamia ed uno dalla Persia: *De vita Constantini*, III, VII, 1, GCS, p. 84 (trad. it., Franco, p. 255).

se implicazioni dottrinali e canonico-istituzionali, che travalicano la situazione contingente che ne ha determinato la convocazione. Questa loro connotazione ecclesiologica si venne affermando progressivamente e ne troviamo esemplare manifestazione nella sinodica d'inizio ministero inviata nel febbraio 591 ai colleghi orientali dal romano Gregorio I, nella quale, a sicura testimonianza della propria ortodossia, egli dichiarò: «Sicut sancti Evangelii quattuor libros, sic quattuor concilia suscipere et venerari me fateor»[134]. Peraltro, per il riconoscimento dell'ecumenicità di un'assemblea sinodale, soprattutto in relazione alla sua autorevolezza dottrinale e disciplinare, le condizioni a priori di rappresentatività e partecipazione non sono sufficienti. Imprescindibile risulta la ricezione di cui il concilio ha concretamente goduto[135].

Quando fu convocato il concilio a Nicea nel 325, ancora l'elaborazione dottrinale della categoria di "concilio ecumenico" non esisteva. Ma, già un decennio più tardi, Eusebio di Cesarea indicò quella straordinaria «sinodo», di cui era stato personalmente partecipe, qualificandola col termine di «ecumenica»: σύνοδος οἰκουμενική[136]. Di fatto, in rapporto alla sinodo Nicena tutte le condizioni più tardi implicate in quella definizione si realizzarono: la convocazione ad opera dell'autorità universale dell'imperatore, la rappresentatività e la consistenza numerica dell'assemblea, il coinvolgimento anche della *pars Occidentis* attraverso i rappresentanti della Chiesa romana. Ma ancor più impressionante è l'incidenza

[134] Gregorius I Romanus, *Registrum Epistolarum*, I, 24: *Synodica Iohanni Constantinopolitano, Eulogio Alexandrino, Gregorio Antiocheno, Iohanni Hierosolimitano, et Anastasio expatriarchae a paribus*, MGH, *Epistolae*, 1, p. 33. 19.

[135] Esemplare il caso del concilio Costantinopolitano del 381. Esso fu definito «ecumenica sinodo» dal concilio che si raccolse nella Nuova Roma nel 382 [Theodoretus Cyrrensis, *Historia Ecclesiastica*, V, 9. 13, ed. post L. Parmentier, G.Ch. Hansen, Berlin 1998[3] (GCS, n. F., 5), p. 293], e come tale fu poi recepito, ma in realtà fu pensato e si svolse quale assemblea episcopale della *pars Orientis*. Non a caso quando Ambrogio, presule della città residenza imperiale d'Occidente, e il suo episcopato italiciano, in nome del *consortium communis arbitrii*, interloquirono sulla intricata questione – esplosa in concilio – dell'elezione al seggio della città residenza imperiale d'Oriente (Ambrosius, *Epistula e. c. VIII* [Maur.: *XIV*], ed. M. Zelzer, Vindobonae 1982 [CSEL, 82/3], pp. 198-200), ebbero una raggelante risposta da Teodosio il Grande, che affermò trattarsi di questione di competenza del solo episcopato orientale (Ambrosius, *Epistula e. c. IX* [Maur.: *XIII*], pp. 201-204; al riguardo si vedano le considerazioni della Zelzer, *Ibidem*, pp. XCVI-XCVII).

[136] *De vita Constantini*, III, VI, 1, GCS, p. 83.

che progressivamente le deliberazioni di tale concilio hanno avuto. La sua professione di fede ha resistito a più di mezzo secolo d'opposizioni ed è divenuta paradigma d'ortodossia, che ancor oggi "greci" e "latini" proclamano regolarmente nel culto. La pressante esortazione alla celebrazione concorde della Pasqua trovò col tempo realizzazione e tuttora, dopo che tale segno di unità è stato nuovamente perduto, è aspirazione vivamente percepita ai vertici istituzionali dell'ecumene cristiana. L'Impero più non esiste, ma gli ordinamenti ecclesiastici instauratisi al suo interno a partire e sulla scia dei canoni niceni, in molte aree continuano ancor oggi a garantire l'autorità dei vescovi, sia nei confronti delle rispettive Chiese, sia collegialmente nei confronti dell'intero corpo ecclesiale. Veramente l'assemblea di Nicea fu il primo «concilio ecumenico», anzi si configura quale modello paradigmatico di «concilio ecumenico».

«L'anno prossimo a Gerusalemme» (Seder di Pésach)

A poco più di un decennio dalle celebrazioni costantiniane, nel corso dell'anno 2025, con grande e vasta consapevolezza ben segnalata dal fervore delle iniziative editoriali e convegnistiche, è venuto sviluppandosi il XVII centenario della «grande e santa sinodo» di Nicea. Sembra difficile immaginare migliore premessa all'itinerario che – secondo le parole di papa Leone XIV – potrebbe condurre le Chiese a Gerusalemme per celebrarvi, dopo due millenni, la Pasqua di resurrezione del loro comune Signore.

Il rifiuto della carne: Priscilliano tra ascesi ed eresia

Diego Piay Augusto
Università di Oviedo

Di origini iberiche, dove nacque a metà del IV secolo[1], il vescovo Priscilliano fu all'origine di un conflitto scoppiato nel 379 che proseguì anche dopo la sua morte, avvenuta a Treviri nel 385. Infatti, la controversia priscillianista preoccupò l'ortodossia cristiana almeno fino al 651, quando il vescovo Braulio di Saragozza

[1] E.Ch. Babut, *Priscillien* et le *priscillianisme*, Paris 1909, pp. 251-252, offre alcuni argomenti per stabilire la nascita di Priscilliano tra il 340 e il 345. Per quanto riguarda la sua origine non esiste un'opinione comune sulla provincia ispanica in cui nacque, anche se la maggior parte tende a optare per la Betica o la Lusitania, a scapito della *Gallaecia*. Quest'ipotesi si basa sulla concezione – a nostro avviso errata – che una regione come la *Gallaecia* difficilmente avrebbe potuto dare i natali a un personaggio che Sulpicio Severo definisce «di nobile famiglia» ed «eloquente». Babut, *Priscillien et le priscillianisme*, p. 90, ipotizza che fosse un abitante di *Emerita Augusta*; B.K. Vollmann, s.v., *Priscillianus*, in *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Supplementband 14, München 1974, p. 491, sostiene che potrebbe essere nato in *Baetica* o in Lusitania, a sud del Tago; M. Sotomayor, *La Iglesia en la España romana*, in *Historia de la Iglesia en la España*, I: *La Iglesia en la España romana y visigoda (siglo I-VIII)*, a cura di R. Garcia Villoslada, Madrid 1979, pp. 235-236, pur non essendo favorevole al fatto che Priscilliano fosse galiziano, ritiene che «i grandi possedimenti e le loro ricche *villae* si trovano nel IV secolo più a nord che a sud, e sono dimore di grandi signori interessati alla cultura romana». Crediamo che non ci sia motivo di diffidare delle parole di Prospero d'Aquitania, *Epitoma chronicorum*, 1171, a. 379, edidit Th. Mommsen, in *Monumenta Germaniae historica*, *Auctorum antiquissimorum*, IX: *Chronica minora saec. IV. V. VI. VII.*, I, Berolini 1892, p. 460: «In quel tempo il vescovo Priscilliano di Gallaecia fondò l'eresia che porta il suo nome, a partire dal dogma degli gnostici e dei manichei» e si ipotizza, quindi, un'origine nella Gallaecia per *Priscillianus*, anche se non si può escludere che Prospero si riferisca alla sede in cui Priscilliano era vescovo, rendendo così plausibile la sua origine ad Avila.

scriveva al confratello Profuturo di Braga: «Cauete autem dudum illius patriae uenenatum Priscilliani dogma quo et Dictinium et multos alios, ipsum quoque sanctum Orosium inuenimus fuisse infectum, quamuis postea a santo Augustino correctum. Nam ita etiam peruersitatis suae studio sacras deprauauit scripturas, ut adhuc ex ipsius corruptoris naeuo deprauatas inueniamus multas (Guardatevi dal dogma di Priscilliano, che da tempo ha avvelenato quella patria, da cui vediamo contagiati sia Dictinio che molti altri, e perfino lo stesso sant'Orosio, sebbene sia stato poi corretto da sant'Agostino. Infatti egli ha corrotto le sacre Scritture con lo zelo della sua perversità, al punto che ancora oggi troviamo molti traviati dalla stessa malizia del corruttore)».

Le informazioni date da Braulio sono della massima importanza perché collegano il priscillianesimo col nordovest della *Hispania* ancora nel VII secolo, indicando che personaggi di spicco come Dictinio e Paolo Orosio furono *infecti* dal *venenatum dogma Priscilliani*. Per quanto riguarda la dottrina, Orosio impiega una terminologia fortemente denigratoria sottolineando la depravazione delle Sacre Scritture da parte dei priscillianisti. Braulio rappresenta l'ultimo testimone contro i priscillianisti, facendo parte di un elenco di più di mezzo centinaio di persone tra la fine del IV secolo e il 651. Ciò fa capire la rilevanza del priscillianesimo, da un punto di vista cronologico e dell'enorme diffusione. Dalle fonti si apprende che interessò tutta la *Hispania* e il sud delle Gallie: la presenza di vescovi aquitani e ispanici al concilio di Saragozza del 380 lo conferma[2]. Lunga cronologia e ampia diffusione sono solo due degli aspetti che mostrano l'importanza di Priscilliano e del movimento nato intorno a lui. Lo provano la

[2] Al concilio di *Caesaraugusta* erano presenti dodici vescovi: Fitadio, Delfino, Eutycio, Ampelio, Augentio, Lucio, Itacio, Splendonio, Valerio, Simposio, Carterio e Hidacio. Non si menziona la loro sede, che può essere ricavata dalla documentazione posteriore: Delfino era vescovo di Burdeos, Fitadio di Agen, Simposio di Astorga, Hidacio di Merida e Itacio di Ossonoba. Maggiori dubbi sugli altri vescovi presenti al concilio: Augencio era forse vescovo di Toledo, Valerio di Saragozza, Carterio, probabilmente, proveniva da una sede della *Gallaecia*, Lucio era vescovo di Tarragona. Su Eutyquio, Ampelio e Splendonio non ci sono informazioni, ma è molto probabile che qualcuno di loro, oppure tutti, fosse della Betica, provincia legata al priscillianesimo fin dall'inizio della controversia. Tutto indica, perciò, che a Saragozza assistettero due vescovi dell'Aquitania (Delfino e Febadio), due galiziani (Carterio e Simposio), due lusitani (Idazio e Itacio), due della provincia *Tarraconensis* (Lucio e Valerio), uno almeno della *Carthaginensis* (Augentio); e, probabilmente, due della Betica.

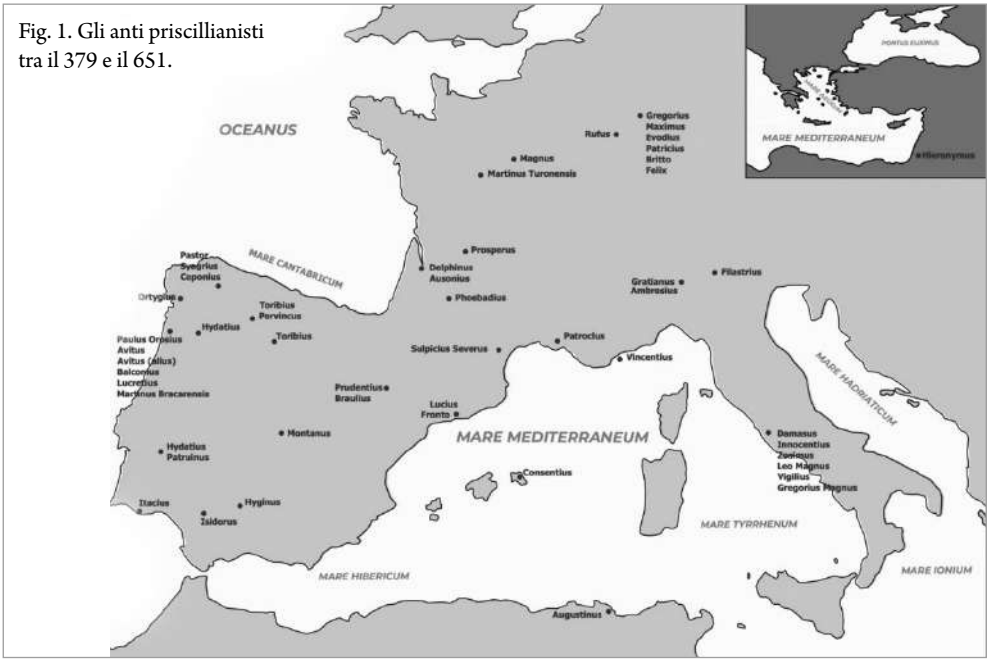


Fig. 1. Gli anti priscillianisti tra il 379 e il 651.

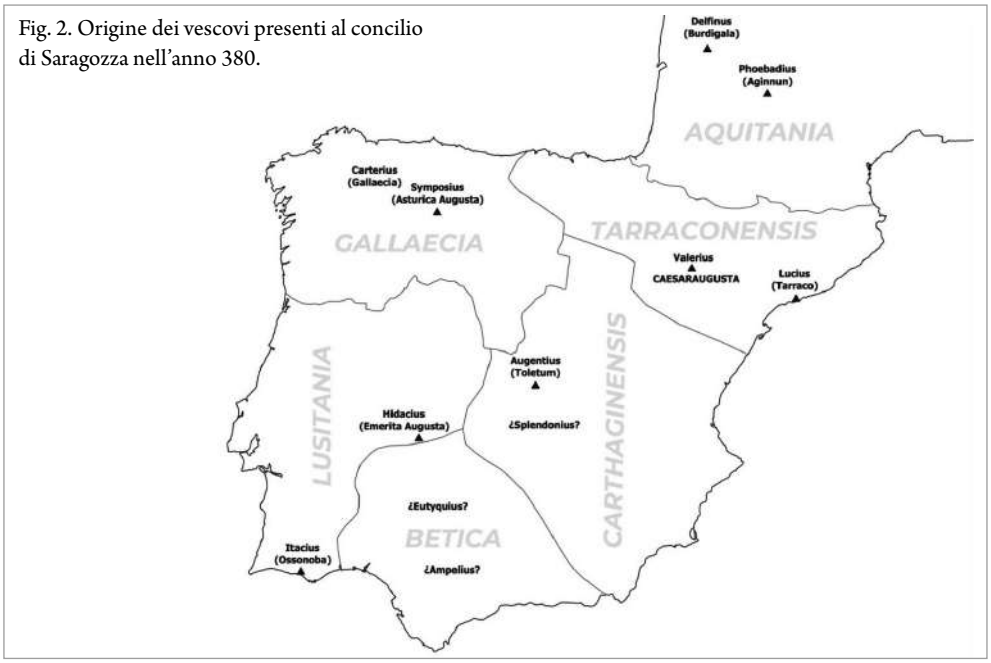


Fig. 2. Origine dei vescovi presenti al concilio di Saragozza nell'anno 380.

sua interazione con i principali protagonisti dell'epoca – come papa Damaso, il vescovo Ambrogio, l'imperatore Graziano, il prefetto *Proculus Gregorius* o il vicario *Marinianus* – e la presenza nelle principali città dell'impero romano d'Occidente, come *Emerita Augusta*, *Caesaraugusta*, e *Asturica Augusta* in *Hispania*, Roma e Milano in Italia, Bordeaux e Treviri nelle Gallie. L'importanza del priscillianesimo è anche molto significativa per capire il mondo tardoantico da molteplici punti di vista e discipline: teologia[3], diritto[4], storia delle religioni[5], storiografia[6], studio delle donne[7], storia di genere[8], archeologia[9], viabilità[10], educa-

[3] Tra le opere che hanno analizzato il movimento priscillianista da un punto di vista religioso si devono sottolineare, tra le tante, le monografie di Babut, *Priscillien* et le *priscillianisme*; H. Chadwick, *Priscilian of Avila. The Occult and the Charismatic in the Early Church*, Oxford 1976; S.J.G. Sanchez, *Priscillien: a chrétienne non conformiste. Doctrine et pratique du priscillianisme du IVe au VIIe siècle*, Paris 2009.

[4] Alcuni autori si sono occupati della legalità del processo che portò alla condanna dei priscillianisti: K.M. Girardet, *Trier 385: Der Prozess gegen die Priszillianer*, «Chiron», IV (1974), pp. 577-608; Id., *Das Schicksal Priszillians und seiner Anhänger 380 in Saragossa, 384 in Bordeaux und 385 in Trier*, «Annuarium Historiae Conciliorum», XLIX (2020), pp. 30-57; M.J. Bravo Bosch, *La persecución jurídica contra Prisciliano,* «Hispania antiqua», XXXIII-XXXIV (2009), pp. 311-321; Id., *La juridicidad del proceso inocado contra Prisciliano,* «Revista general de derecho romano», XIII (2009), pp. 1-18.

[5] Tra tanti lavori vale la pena porre in risalto quello di G. Sfameni Gasparro, *Priscilliano asceta carismatico o cripto-manicheo? I fondamenti antropologici dell'*enkrateia *priscillianista*, in Id., *Agostino. Tra etica e religione*, Brescia 1999 (Letteratura cristiana antica. Studi, 4), pp. 143-190.

[6] A. Olivares Guillem, *Prisciliano a través del tiempo. Historia de los estudios sobre el priscilianismo*, La Coruña 2004.

[7] È stata recentemente pubblicata la rigorosa monografia di A. Olivares Guillem, *Las priscillianistas. Las mujeres que siguieron a Prisciliano*, Noia 2021 (Trivium, 55).

[8] Il lavoro di V. Burrus, *The Making of a Heretic: Gender, Authority, and the Priscillianist Controversy*, Berkeley-London 1995 (Transformation of the classical heritage, 24), è, finora, il principale contributo in questa linea di ricerca.

[9] Si è cercato di arricchire la ricerca su Priscilliano incorporando alla bibliografia un lavoro sui reperti e i siti archeologici che sono stati collegati col movimento priscillianista: D. Piay Augusto, *Arqueología y priscilianismo*, «Hispania antiqua», XXXV (2011), pp. 271-300; Id., *El priscilianismo. Arqueología y prosopografía. Estudio de un movimiento aristocrático en la Gallaecia tardorromana*, Roma 2018 (Studia archaeologica, 222).

[10] Il viaggio dei priscillianisti a Roma può essere analizzato attraverso lo studio degli itinerari conosciuti per la tarda antichità. Un tentativo di ricostruzione del percorso di Priscilliano verso Roma, basato sulla documentazione delle fonti scritte e sui dati degli itinerari, può trovarsi in D. Piay Augusto, *At tum Instantius, Salvianus et Priscillianus Romam profecti. El viaje de los priscillianistas hacia la Ciudad Eterna,* «Antiquitè tardive», XXII (2014), pp. 157-176.

zione classica e cristiana[11], monachesimo[12], prosopografia[13], filologia[14], nazionalismo[15] e, persino, psicologia[16]. Anche dal punto di vista ascetico, come il dibattito sul consumo della carne, il priscillianesimo è un osservatorio interessante[17].

Un dissidente cristiano nell'Occidente tardoantico

Priscilliano si convertì alla fede cristiana. Due delle sue letture principali furono i testi di Origene e Ilario di Poitiers, ma nelle sue opere si trovano anche alcune citazioni classiche che potrebbero includere opere di Cicerone e di Ennio[18]. I suoi avversari lo accusarono di leggere gli apocrifi, di praticare la magia, di considerare l'anima una particella divina, di credere nel fatalismo astrale e di fraintendere la Trinità. Il ruolo delle donne e il carattere ascetico del movimento sono stati an-

[11] S.J.G. Sanchez, *Priscillien et la culture antique: étude des potestates ventorum*, «Revue bénédictine», CXXI, 1 (2011), pp. 1-17; M. Veronese, *Su alcune citazioni classiche nel corpus priscillianista di Würzburg*, «Auctores nostri», II (2011), pp. 219-236.

[12] Questo argomento è stato appena toccato in alcune monografie; da parte nostra, abbiamo inquadrato il problema nel lavoro D. Piay Augusto, *El priscilianismo y el origen del monacato en la Gallaecia,* «Espacio, Tiempo y Forma», 37 (2024), pp. 193-214.

[13] Si è cercato d'incorporare gli studi prosopografici sul priscillianesimo in D. Piay Augusto, *Arcercamiento prosopográfico al priscilianismo*, «Antigüedad y cristianismo», XXIII (2006), pp. 601-625; Id., *De Higinio de Córdoba a Braulio de Zaragoza. Crónica del antipriscilianismo*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», LII, 1 (2016), pp. 3-46. Altro tentativo indirizzato allo stesso scopo in M. Coutinho Figuinha, *Quém eram os seguidores de Prisciliano de Ávila?*, «Revista de história», CLXXVII (2018), pp. 1-34.

[14] Le ricerche di carattere filologico si concentrano principalmente sullo studio degli undici trattati priscillianisti scoperti nel 1889 da George Schepss nell'Università di Würzburg. Tra le opere più recenti si possono segnalare i lavori di M. Veronese, Dilibatio et massa. *La* Scriptura *nella raccolta di Würzburg attribuita a Priscilliano*, Bari 2018 (Auctores nostri, 20), e di M.J. Crespo Losada, *Prisciliano. Tratados. Edición y traducción,* Madrid 2017.

[15] V. Pérez Prieto, *Prisciliano na cultura galega. Un símbolo necesario*, Vigo 2010.

[16] S.J.G. Sanchez, *Priscillien, contaminé par un conformisme paranoïaque*, «Bulletin de littérature ecclésiastique», CXXI, 1 (2020), pp. 79-97.

[17] Cfr. i differenti approcci di A. Ferreiro, De prohibitione carnis. *Meat Abstention and the Priscillianists,* «Zeitschrift für Antikes Christentum», XI (2008), pp. 464-468; e R. Serrano Madroñal, *Prisciliano y el vegetarianismo: un estudio crítico a la luz de las fuentes*, «Gerión», XXXIX, 2 (2021), pp. 587-606.

[18] Veronese, *Su alcune citazioni classiche*, pp. 235-236.

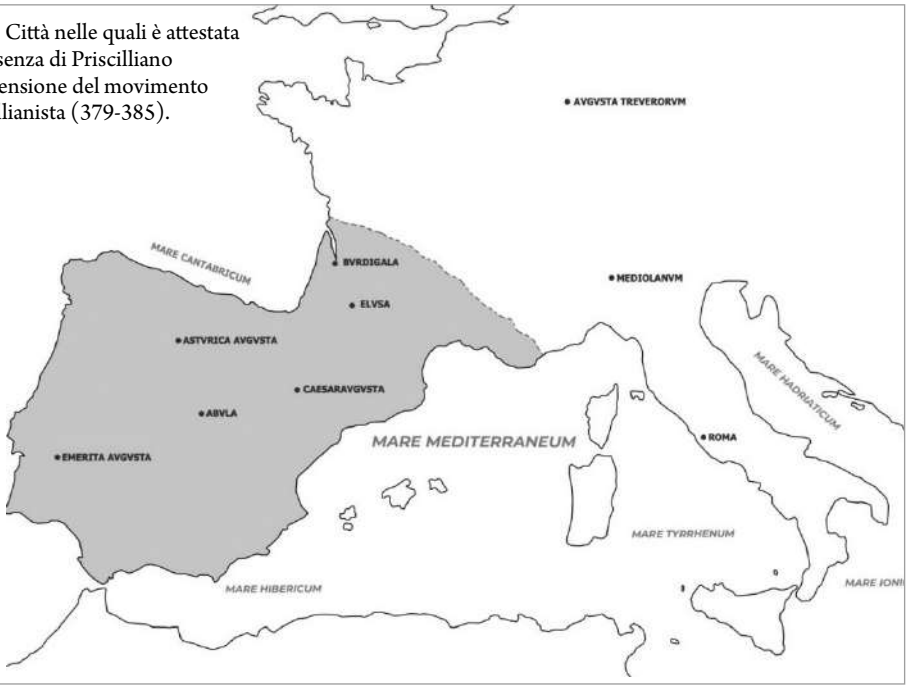


Fig. 3. Città nelle quali è attestata la presenza di Priscilliano ed estensione del movimento priscillianista (379-385).

ch'essi disapprovati. Le pratiche e le dottrine dei priscillianisti furono paragonate al manicheismo e allo gnosticismo.

Di tutte le accuse quella sulla quale non si può discutere è la lettura degli apocrifi. L'autore del trattato III, intitolato *Liber de fide et de aprocryphis*, lo giustifica sulla base della presenza di abbondanti riferimenti, nei libri canonici, a opere che non fanno parte del canone ma avverte che, dal momento che gli eretici hanno interpolato le opere apocrife, è necessario grande discernimento per leggere queste opere, e «rifiutare ciò che non si trova nei profeti e nei vangeli»[19]. Il modo di agire dei priscillianisti riguardo alla selezione del canone delle Scritture esclude il ruolo decisivo e autorevole della Chiesa e lascia intravedere una tendenza separatista, mettendo in luce il contrasto tra due concezioni: quella della Chiesa gerarchica e mondanizzata, e quella di una Chiesa ispirata che seguiva l'esempio

[19] Priscillianus (?), *Liber de fide et de aprocryphis*, edidit G. Schepss, Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1889 (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum, 18), p. 46 (da ora CSEL).

apostolico, in cui le guide carismatiche come Priscilliano avevano un ruolo essenziale[20]. La differenza tra le due Chiese era anche nel rigorismo ascetico. È per questo che, già nel concilio di Saragozza, i vescovi manifestarono la loro opposizione allo sviluppo di riunioni separate che rappresentavano il primo modello di monachesimo. Tuttavia, il carattere ascetico del movimento non si basava soltanto su una scelta cosciente di allontanamento ma, anche, rinunce di carattere sessuale e alimentare, compreso il vegetarianismo e il rifiuto della carne. Di questo particolare aspetto del movimento priscillianista vi sono tracce prima e dopo la morte di Priscilliano.

Ci sono diverse fonti anti-priscillianiste che criticano alcune pratiche di Priscilliano e dei suoi seguaci collegabili con la loro vocazione ascetica. Nel concilio di Saragozza del 380, il primo incontro celebrato dai vescovi per cercare di fermare il propagarsi del movimento, alcuni canoni alludono all'assenza di chierici nelle chiese durante la Quaresima e nelle tre settimane che precedono l'Epifania. Si critica, anche, quelli che hanno deciso di abbandonare la loro carica clericale e sono diventati monaci. Infine si disapprova la pratica di allontanarsi dai centri abitati per celebrare *conciliabula* in *villae* e luoghi lontani dal controllo vescovile. Il vescovo di Brescia Filastrio, nel *Liber de haeresibus*, fa riferimento a certi *ueluti abstinentes*, che separano il matrimonio e si astengono dal mangiare alcuni alimenti per le loro credenze[21], mentre Sulpicio Severo, descrivendo le caratteristiche fisiche e spirituali di Priscilliano nelle *Cronache*, non esita a ricordare che era capace di sopportare la fame e la sete[22]. Il concilio di Toledo del 400 include, tra «gli articoli di fede cattolica contro tutte le eresie e soprattutto contro i priscillianisti», un canone di condanna per coloro che giudicano il matrimonio come atto esecrabile (cap. XVI) e un altro contro quelli che rifiutano il consumo della carne

[20] Veronese, *Dilibatio et massa*, pp. 259-260.

[21] Filastrio, *Liber de haeresibus*, in *Patrologiae cursus completus. Series latina*, accurante J.-P. Migne, 12, Parisiis 1845, col. 1196. Sebbene sia comunemente attribuito a Filastrio il *De haeresibus* giuntoci sotto suo nome, alcune indicazioni relative alla prassi rituale in esso contenute sembrano avallare una collocazione dell'opera nella prima parte del V secolo, come suggerito anche dall'inciso: «Nam quadringentos iam et plus annos transisse cognoscimus ex quo uenit Dominus, atque completos» (106.2), cfr. *Il Lezionario della Chiesa ambrosiana*, Città del Vaticano 2009, pp. 75 n. 30, 286 n. 103, 367.

[22] Sulpicio Severo, *Chronica*, 2.46.4, recensuit C. Halm, Vindobonae 1866 (CSEL, 1), p. 99.

di uccelli o animali (cap. XVII). Agostino nel *De haeresibus* (70.2) ripete le stesse accuse, ricordando che i priscillianisti sciolgono i matrimoni e non mangiano la carne poiché la considerano impura e creata da *malignis angelis*. Nel *Praedestinatus* (70), opera scritta tra il 432 e il 440 probabilmente da *Arnobius Junior*[23], i priscillianisti sono accusati «di separare quando possono le mogli dai mariti» e di non mangiare la carne come i manichei. Un secolo dopo, nel 538, papa Vigilio critica i priscillianisti rispondendo al vescovo di Braga Profuturo riguardo ad alcune questioni di carattere teologico. In particolare, il papa condanna l'abitudine diffusa tra i seguaci di Priscilliano, e anche tra i manichei, di astenersi dal mangiare carne, dato che questa pratica si fonda sulla convinzione che certe creature sono inquinate dal male. Nell'opinione del papa Vigilio non ci può essere nulla d'impuro, perché ogni essere è stato creato da Dio per il bene dell'uomo («poiché in tutte queste cose, che la misericordia divina ha concesso per il sostentamento umano, nulla è ritenuto impuro dai cattolici»). Le stesse accuse compaiono nel concilio di *Bracara Augusta* (561): il canone XI degli atti anatemizza la condanna dei matrimoni umani e il canone XIV si riferisce in modo specifico ai manichei e ai priscillianisti, che giudicano impuri i cibi a base di carne che Dio ha dato agli uomini e perfino si astengono dal mangiare legumi cucinati con la carne[24].

Dall'analisi delle accuse contro i priscillianisti per il loro rifiuto della carne, appare chiaramente che le critiche trovano il loro fondamento nel rapporto tra l'astinenza priscillianista e il manicheismo. Per gli anti priscillianisti, Priscilliano e i suoi seguaci non mangiano la carne perché, come i manichei, la considerano esecrabile in quanto è una creazione del maligno. Il motivo non è, quindi, una rinuncia al mondo e alle concupiscenze della carne, e non può collegarsi all'ascetismo. L'unica fonte, tra quelle elencate, che non paragona i priscillianisti coi manichei è il concilio di Toledo. Ma questo perché il concilio toletano aveva come obiettivo la restaurazione dell'unità della fede cattolica in *Hispania* attraverso la riconciliazione coi vescovi priscillianisti. I convocati dovevano rinunciare a Priscilliano e alle sue dottrine per essere riammessi nella Chiesa. In questo contesto,

[23] Sul *Praedestinatus* (*Arnobii Iunioris Praedestinatus qui dicitur*, cura et studio F. Gori, Turnhout 2000 (Corpus Christianorum. Series Latina, 25b), p. 43 [da ora CCL]); Piay Augusto, *De Higinio de Córdoba*, pp. 25-26, dove si apporta altra bibliografia.

[24] In *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, edición preparada por J. Vives, Barcelona-Madrid 1963.

impiegare un vocabolario denigratorio non avrebbe favorito il consenso desiderato. Ecco perché i vescovi ortodossi evitarono di parlare di manicheismo e gnosticismo. Resta però un aspetto da chiarire: la presenza, o assenza, di tracce delle pratiche alimentari priscillianiste nelle opere di Priscilliano e della sua cerchia.

Tav. 1. Fonti, cronologia e brani di accusa ai priscillianisti per il rifiuto di mangiare carne

Fonte	Data	Brano
Filastrio, *Liber de haeresibus*, 84.1.6, cura et studio F. Heylen, Turnholti 1957 (CCL, 9), pp. 253-254	381?	Sunt in Gallis, et Hispanis, et Aquitania veluti abstinentes, qui et Gnosticorum, et Manichaeorum particulam perniciosissimam aeque sequuntur eamdemque non dubitant praedicare, separantes persuasionibus coniugia hominum, et escarum abstinentiam promittentes, quae non ex legis praecepto, sed promotionis caelestis, et dignitatis causa voluntati hominum talis a Christo concessa est gratia.
Concilio di Toledo, cap. XVII *Concilios visigóticos e hispano-romanos,* edición preparada por i J. Vives, Barcelona-Madrid 1963, concilio de Toledo I, p. 28	400	Si quis dixerit vel crediderit carnes avium seu pecudum, quae ad escam datae sunt, non tantum pro castigatione corporum abstinendas, sed exsecrandas esse, anathema sit.
Agostino, *De haeresibus* 70.1-2, cura et studio R. Vanderplaetse, C. Beukers, Turnholti 1969 (CCL, 46), pp. 333-334	428	Priscillianistae, quos in Hispania Priscillianus instituit, maxime Gnosticorum et Manichaeorum dogmata permixta sectantur (…) Carnes tamquam immundas escas etiam ipsa deuitat; coniuges quibus hoc malum potuerit persuadere disiungens, et uiros a nolentibus feminis, et feminas a nolentibus uiris. Opificium quippe omnis carnis non deo bono et uero, sed malignis angelis tribuunt.
Praedestinatus	432-440	Carnes sicut Manichaei fugiunt.
papa Vigilio, *ep. ad Profuturum Bracarensem episcopum* (Ed. F.A. González, 1821, pp. 154-156, vd. nota 70)	538	In qua re quia nefandissimis Manichaeis esse consimiles approbantur, iuste Patrum venerabilium constitutis ab hac superstitione sub anathematis sunt interminatione prohibiti, ne aliquid ciborum contagione carnium crederent esse pollutum: quia in his omnibus, quae ad humanum victum misericordia divina concessit, nihil catholicis esse iudicatur immundum.

Fonte	Data	Brano
I concilio di *Bracara Augusta*, cap. XIV, in *Concilios visigóticos e hispano-romanos,* concilio de Toledo I, pp. 68-69.	561	Si quis inmundos putant cibos carnium quam deus in usu hominum dedit, et non propter afflictionem corporis sui sed quasi inmunditiam putaverit, ita abstineat ab eis ut nec olera cocta cum carnibus pregustet, et sicut Manicheus et Priscillianus dixerunt. Anathema sit.

Evidenze dell'astensione alimentare nelle fonti priscillianiste

Ci sono due fonti priscillianiste che possono essere impiegate per analizzare la questione. In primo luogo, i *Canones in Pauli apostoli epistulas*, una raccolta di 90 canoni preceduta da un proemio scritto da un certo *Peregrinus*[25], grazie al quale sappiamo che questa opera fu scritta da Priscilliano e non da Girolamo («il prologo aggiunto di seguito, o i canoni che seguono, non dovrebbero essere ritenuti scritti da Girolamo, ma da Priscilliano») e che fu corretta dallo stesso *Peregrinus* riportandola alla sana dottrina («sanae doctrinae redditum»). Questo commento ci mette di fronte al principale problema dei *Canones*: essendo stati 'espurgati' da *Peregrinus* non è possibile capire fino in fondo il contenuto originale. Ciononostante, il carattere ascetico dei priscillianisti sembra chiaro dall'uso nei *Canones* degli *Atti apocrifi degli apostoli*. Il tema della continenza, così presente negli *Atti apocrifi*, dimostrerebbe la tendenza ascetica dei priscillianisti, che farebbe di loro lettori devoti di questi libri[26]. Analizzando i *Canones* nel dettaglio, si possono anche trovare alcuni cenni sull'astensione alimentare di Priscilliano e i

[25] Priscillianus, *Canones in Pauli apostoli epistulas a Peregrino episcopo emendati*, edidit G. Schepss, Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1889 (CSEL, 18), p. 109. Non esiste consenso sull'identificazione di *Peregrinus*, sebbene le conclusioni di D. De Bruyne, *Étude sur les origines de la Vulgate en Espagne*, «Revue bénédictine», XXXI (1914-1919), pp. 384-385, sembrano ancora valide. A suo avviso, *Peregrinus* deve essere anteriore a Isidoro di Siviglia e posteriore a Girolamo, ma vicino nel tempo a Priscilliano: «On ne peut pas non plus séparer beaucoup Peregrinus de Priscillien ni pour le temps, ni pour l'espace. Probablement il a vécu dans la seconde moitié du cinquième siècle. Il était espagnol et on peut conjecturer que'il était du nord de l'Espagne où le priscillianisme était resté plus vivace».

[26] Questo aspetto è stato sottolineato da Hernán Giudice, *Prisciliano y la Biblia*, Roma 2009, p. 71.

suoi seguaci. Nel cap. XXV si fa esplicito riferimento alla rinuncia a mangiare carne e bere vino, praticata da alcuni («poiché alcuni si astengono dalla carne e dal vino»). Secondo il canone, nessuno deve essere giudicato per praticare quest'astinenza né quelli che la praticano devono giudicare gli altri («non dovrebbero essere giudicati dagli altri né dovrebbero giudicare loro stessi gli altri, perché sono tutti santi»). Sul consumo del vino il cap. XXXVI è più specifico perché causa di ogni lussuria, il che giustifica il suo uso solo in caso di malattia, e sempre moderatamente («il vino è la causa di ogni lussuria, bisogna quindi astenersi dal consumarlo e lo si fa solo per la debolezza e con moderazione»).

La seconda fonte che può essere impiegata per la ricerca di prove del carattere ascetico del movimento priscillianista sono i trattati di Würzburg, attribuiti in tutto o in parte a Priscilliano o a persone della sua cerchia[27]. In questo caso non ci sono riferimenti espliciti all'astensione dalla carne. Tuttavia, si possono trovare alcuni passaggi che mostrano atteggiamenti rigoristi a favore di una vita ascetica, come il trattato X (*Tractatus ad populum II*) sui poteri maligni e l'attrazione dei beni terreni, riflettendo sul Salmo 59. È in questo contesto che l'autore del trattato allude al piacere del ventre e del palato («oblectatio uentris et gutturis») quando contrappone i modelli di vita da seguire, ossia le opere del mondo oppure i *Dei verba*[28]. Il punto più netto del rigorismo priscillianista si evince dal trattato IX (*Tractatus ad populum I*), incompleto, che riguarda il Salmo 14 e discute sulla salvezza dei ricchi: affermando che la ricerca dei piaceri del mondo è opposta alla promessa della vita futura, l'autore usa una citazione della *Lettera di Giacomo* (4,4), ricordando che ogni amicizia del mondo è inimicizia verso Dio («omnis amicitia mundi inimica est Dei»)[29].

Da questi esempi emerge un atteggiamento intransigente contro ogni concessione ai legami col mondo e a favore di una scelta di vita ascetica e continente[30].

---

[27] Nell'opera più recente sui trattati priscillianisti si torna ancora al dibattito sulla paternità dei trattati di Würzburg senza esprimere una posizione chiara sulla questione: Veronese, *Dilibatio et massa,* pp. 17-22, 259-264.

[28] Priscilliano?, *Tractatus ad populum II*, p. 99.

[29] Priscilliano?, *Tractatus ad populum I*, p. 90.

[30] D'altra parte, lo studio attento dei trattati ha permesso di individuare alcune interpretazioni originali dei passi biblici rispetto alla tradizione esegetica patristica, tese a rimarcare una tendenza rigorista: Veronese, *Dilibatio et massa*, p. 263.

È possibile così confermare il carattere ascetico e rigorista di Priscilliano e dei suoi seguaci, per i quali le osservanze come il digiuno o la sospensione della vita matrimoniale sono solo una preparazione alla santità, che considerano condizione necessaria per l'unione con Dio[31]. Il fatto che, dopo la morte di Priscilliano, gli anti priscillianisti abbiano collegato l'astinenza dal cibo con il manicheismo rende necessaria un'analisi delle pratiche ascetiche del cristianesimo per capire il retroterra dottrinale che giustificava la privazione della carne.

Tav. 2. Fonti, cronologia e brani che testimoniano pratiche ascetiche rigoriste dei priscillianisti

Fonte	Data	Brano
Priscilliano, *Canones in Pauli apostoli epistulas*, cap. 25, p. 125	383-384	Quia cum carnibus et uino aliqui abstineant, nec indicari ab aliis debeant ne ipsi alios iudicare eo quod 5mundis omnia munda sint et quia esca et potus neminem conmendat. Deus enim et hunc, inquit, et haec destruit.
Priscilliano?, *Tractatus ad populum* II, edidit G. Schepss, Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1889 (CSEL, 18), p. 99	380-385	Sicque inter huiusmodi constitutis hine diuinorum promissio mandatorum, inde zabolicae temptationis instat intentio, hinc fides Christi, inde saeculi perfidia persuadit, hine par patientia longanimitas mansuetudo cetera quae huiusmodi sunt, inde ira auaritiae germana, furnicatio amica tenebrarum, ambitio fortunae suae nescia, diui|tiarum infelicior cupiditate custodia, furor inperitus deo, oblectatio uentris et gutturis, gloria pudendorum, oculorum uoluntas et zabolicae pompae uelut simplex in erspectaculorum deceptione persuasio.
Priscilliano?, *Tractatus ad populum* I, ivi, p. 90	380-385	In quo non quod angustus sanctorum constituatur ingressus, sed quia omnis amicitia mundi inimica est dei et humana natura facilius oblectatione quam labore suadetur, nos intellegamus quod, ubi rerum praesentium uoluntas queritur, futurae uitae promissio non habetur.

[31] Babut, *Priscillien et le priscillianisme*, p. 110.

L'astensione alimentare nel cristianesimo

Il miglior modo per dimostrare l'estensione del rigorismo alimentare nel cristianesimo ai tempi di Priscilliano e dopo la sua morte[32] sono le parole indirizzate da papa Vigilio al vescovo Profuturo di Braga contro i priscillianisti per il rifiuto di mangiare carne: «non condanniamo l'astinenza che piace a Dio, né accettiamo nella nostra comunità chi esecra una creatura del Signore». *Vigilius* scrive nel 538 quando ormai erano passati più di 150 anni dalla decapitazione di Priscilliano. Ciononostante, la sua testimonianza è valida perché la disgiuntiva sottoposta dal papa era presente anche nei tempi di Priscilliano. All'epoca le pratiche ascetiche erano molto estese tra le *élite* tardoromane e divenne consuetudine che gli aristocratici, educati secondo le tradizioni pagane, si convertissero al cristianesimo e si dedicassero all'ascesi[33]. Altre figure di spicco della tarda antichità come Paolino di Nola, Sulpicio Severo, Martino di Tours o Girolamo decisero di abbandonare il mondo e «abbracciare l'ascetismo»[34]. Questo «panorama spirituale»[35] è fondamentale per contestualizzare il priscillianesimo. Ma perché, a differenza degli altri, Priscilliano non passò alla storia[36] come un modello di perfezione cristiana, ma come un maestro dell'errore e della perversione? Il motivo è che le sue scelte furono collegate allo gnosticismo e al manicheismo e

[32] I primi precedenti conosciuti risalgono al mondo greco, dove gruppi come gli orfici e i pitagorici, o filosofi come Empedocle o Porfirio, si opponevano all'uccisione degli animali e al consumo di carne, Serrano Madroñal, *Prisciliano y el vegetarianismo*, pp. 588-593.

[33] W.H.C. Frend, *Paulinus of Nola and the Last Century of the Western Empire*, «Journal of roman studies», LIX, 1-2 (1969), p. 16; G. Archetti, Mite iugum Domini. *Paolino di Nola e l'esperienza monastica*, in *Paolino di Nola e il Mediterraneo*, Atti del III convegno Paoliniano, 10-11, 17-18 maggio 2021, a cura di T. Piscitelli, C. Ebanista, Marigliano (Na) 2024 (Strenae Nolanae, 13), pp. 323-344.

[34] Frend, *Paulinus of Nola*, p. 4. Nel caso di Martino di Tours si possono trovare pratiche di digiuno rigoroso, cfr. Sulpicio Severo, *Vita Martini*, 10.6; 26.1-6. Anche altri autori come Evagrio Pontico rivolgono la loro attenzione agli esercizi ascetici che stabiliranno la pace nel cuore del monaco. Evagrio raccomanda il digiuno come pratica ascetica che purificherà l'anima e respingerà i demoni (*Trattato pratico sulla vita monastica*, 7.91, a cura di L. Dattrino, Roma 1992).

[35] J. Fontaine, *Panorama espiritual del occidente peninsular en los siglos IV y V: por una nueva problemática del priscilianismo*, in *Primera reunión gallega de estudios clásicos* (Santiago-Pontevedra, 2-4 de Julio de 1979), Santiago de Compostela 1981, pp. 185-209.

[36] Babut, *Priscillien* et le *priscillianisme*; Id., *Paulin de Nole et Priscillien*, «Revue d'histoire et de littérature religieuses», I (1910), pp. 97-130, 252-275.

un comportamento, che sarebbe stato considerato degno di ammirazione e ortodosso, è stato interpretato come eretico. È il caso dell'astensione dalla carne, che i suoi detrattori legavano a motivazioni manichee, nonostante Priscilliano negasse apertamente tali accuse[37].

È possibile che gli avversari di Priscilliano abbiano esagerato le prassi del gruppo parlando di 'encratismo', che era un modo per avvicinarli all'eresia. Dal II secolo alcuni gruppi consideravano che la *enkrateia* (o autocontrollo) era il valore assoluto nella vita cristiana, il che implicava il rifiuto delle nozze e della procreazione e, spesso, anche delle carni quali condizioni indispensabile per la salvezza[38]. Movimenti ispirati da una *enkrateia* più o meno radicale erano assai vivaci e diffusi nella seconda metà del IV secolo, proprio quando ebbe inizio la cosiddetta 'tormenta priscillianista'. D'altra parte, l'etica manichea tendeva all'astinenza totale, alla rinuncia assoluta, anche dei piaceri sessuali. L'importanza data al digiuno, alla preghiera, all'elemosina, ai salmi, agli inni e ai canti avvicinava il priscillianesimo al manicheismo, sebbene questi aspetti fossero presenti anche nell'ortodossia più rigorosa[39]. Ma a parte alcune somiglianze marginali ed esteriori con elementi e formulazioni della gnosi e del sistema di Mani, la visione del mondo e l'antropologia di Priscilliano devono essere inserite in un dualismo cristiano al quale nessun autore cristiano – e certamente nessun asceta – della tarda antichità e dei secoli successivi si sottrasse[40]. Lo studio degli 11 trattati di Würzburg e dei *Canones in Pauli apostoli epistulas* permette di sostenere che l'ascetismo di Priscilliano non si spiega con una sorta di penitenza o di colpa che deve essere riparata attraverso la mortificazione corporale[41]. E neanche ha nulla a che vedere con una concezione negativa del cibo o della carne. Priscilliano, probabilmente, considerava Cristo come il perfetto asceta primordiale e la sua astensione alimentare deve collegarsi alla ricerca della perfezione fisica e spirituale che ha come obiettivo l'essere coerente con le esigenze dello stile di vita biblico[42]. È necessario, allora, porsi la domanda sull'origine della tradizione

[37] Ferreiro, *De prohibitione carnis*, p. 478.

[38] Sfameni Gasparro, *Priscilliano asceta carismatico o cripto-manicheo?*, p. 147.

[39] J.M. Blázquez, *Prisciliano, introductor del ascetismo en Hispania*, in *I concilio Caesaraugustano* (Zaragoza, 25-27 de Septiembre de 1980), Zaragoza 1981, pp. 65-121: p. 83.

[40] A.B.J.M. Goosen *Achtergronden van Priscillianus' christelijke ascese*, Nijmegen 1976, p. 123.

[41] Goosen, *Achtergronden van Priscillianus' christelijke ascese*, pp. 100-101.

[42] Goosen, *Achtergronden van Priscillianus' christelijke ascese*, p. 402.

eresiologica contro Priscilliano, alla base di tutte le accuse posteriori, consolidando il suo passaggio alla storia come eresiarca manicheo.

La tradizione eresiologica contro Priscilliano

È giunto il momento di citare un'opera che non si è conservata e che è conosciuta solo grazie a un passo del *De viris illustribus* (15.19, in *Patrologia latina*, 83, col. 1092) di Isidoro di Siviglia: l'*Apologeticum* di Itacio di *Ossonuba*, vescovo che, assieme a Idazio di Emerita, si oppose con fermezza a Priscilliano e ai suoi sostenitori. Si riporta integralmente il testo completo per la sua rilevanza: «Il vescovo ispanico Itacio, per soprannome ed eloquenza *Clarus*, scrisse un libro di carattere apologetico, in cui dimostra i dogmi detestabili di Priscilliano e la sua spregevole malvagità e dissolutezza: rivela che un certo Marco di *Memphis*, esperto di arti magiche e discepolo di Manes, era il maestro di Priscilliano. Proprio costui (Itacio) con il vescovo Ursazio, a causa della morte di Priscilliano, di cui erano stati accusatori, fu espulso dalla comunione ecclesiastica e condannato all'esilio, dove rimase fino all'ultimo giorno, essendo imperatori Teodosio il Grande e Valentiniano»[43].

Nonostante la brevità, il passo dà informazioni sul contenuto dell'opera, il cui scopo era dimostrare che Priscilliano era un eretico. Viene citato anche il maestro di Priscilliano, Marco di Menfi, e Ursazio (cioè, Itazio di Emerita). Si ricorda anche che Itazio fu scomunicato per le sue azioni contro Priscilliano e morì in esilio. Nonostante ciò, l'opinione di Isidoro su Itazio è positiva[44]. Il principale problema che presenta la testimonianza di Isidoro riguarda l'identificazione di Marco di Menfi, tema noto alla storiografia[45]. Le ipotesi su di lui sono tre: il Marco citato da Isidoro deve

[43] «Itacius Hispaniarum episcopus, cognomento et eloquio Clarus, scripsit quendam librum sub apologetici specie, in quo detestanda Priscilliani dogmata et maleficiorum eius artes libidinumque eius probra demonstrat: ostendens, Marcum quemdam Menpheticum, magiae scientissimum, discipulum fuisse Manis et Priscilliani magistrum. Hic autem cum Ursatio episcopo ob necem eiusdem Priscilliani cuius accusatores extiterant, ecclesiae communione privatus exilio condemnatur, ibique diem ultimum fungitur, Theodosio maiore et Valentiniano regnantibus».

[44] Contrariamente all'opinione positiva espressa da Isidoro di Siviglia, Sulpicio Severo descrive Itazio come un uomo spregevole, privo di scrupoli, senza il minimo accenno di santità, audace, ciarlatano, privo di pudore e dedito alla bella vita, troppo dedito al ventre e alla gola (*Chronica*, 2.50.1, p. 103).

[45] Babut, *Priscillien et le priscillianisme*, pp. 35-36; Chadwick, *Priscillian of Avila*, pp. 22-23; M.V. Escribano, *Iglesia y Estado en el certamen priscillianista.* Causa Ecclesiae *y iudicium publicum*, Zara-

essere identificato con quello menzionato da Ireneo nel *Liber de haeresibus* (1.13), cioè un mago discepolo del famoso gnostico Valentino[46]; oppure si tratta di un altro personaggio con lo stesso nome, di cui non si conoscono altre testimonianze; o, ancora, Marco di *Memphis* è un'invenzione di Itacio creata allo scopo di diffamare Priscilliano e i suoi seguaci. Nelle opere più recenti gli autori propendono per la falsità della testimonianza di Itacio, anche se risuona ancora la conclusione pessimistica – e forse realistica – di Ramos y Loscertales secondo il quale il problema dei due Marco non ha soluzione[47]. Altra questione complessa è la datazione dell'*Apologeticum*. Dalla testimonianza di Isidoro non è possibile ricavare alcun dato cronologico, oltre a collocare l'opera tra l'inizio della controversia priscillianista, intorno al 370, e l'espulsione di Itacio dall'episcopato nel 389[48]. L'ipotesi principale è che il vescovo di *Ossonuba* abbia scritto la sua opera dopo la morte di Priscilliano per giustificare la sua condotta durante tutto il processo che portò alla decapitazione del vescovo di *Abula*[49], ma non può escludersi che alla base dell'*Apologeticum* ci siano state le

goza 1988, pp. 160-161; M. Barahona, *Prisciliano e as tensões religiosas do século IV*, Lisboa 2002, pp. 201-202; M. Veronese, Tempora grauia et pericolosa*: il caso Priscilliano*, «Auctores nostri», V (2007), pp. 237-262; A. Olivares, Mulieres novarum rerum cupidae. *El arraigo del priscilianismo entre las mujeres*, «Gerión», XXXIX, 2 (2021), pp. 567-586; E. Griffe, *Le gnostique Markos est-il venu en Gaule?*, «Bulletin de littérature ecclésiastique», IV (1953), pp. 243-245. V.C. De Clercq, *Ossius of Cordova and the origins of priscillianism*, in *Studia Patristica*, I, Berlin 1957 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristliche Literatur, 63), pp. 601-606.

[46] Alcuni autori sostengono che questa identificazione non sia possibile, dato che la predicazione del Marco d'Ireneo ebbe luogo tra il 160 e il 180, mentre il priscillianesimo si è diffuso alla fine del IV secolo (Griffe, *Le gnostique Markos*, pp. 243-245). Per Babut, Itacio era un *inquisiteur faussaire* che avrebbe creato nel suo *Apologeticum* un resoconto fittizio basato sulla menzogna per difendere la sua posizione e denigrare Priscilliano, giustificando così l'esecuzione del vescovo di Avila (Babut, *Priscillien et le priscillianisme*, pp. 33-56).

[47] J.M. Ramos y Loscertales, *Prisciliano.* Gesta rerum, Salamanca 1952, p. 40.

[48] Secondo la cronaca di Prospero di Aquitania, l'espulsione di Itacio si verificò nel 389 quando erano consoli Timasio e Promoto (*Epitoma chronicorum*, 1193, a. 389, p. 462): «Itacius et Ursacius episcopi ob necem Priscilliani, cuius accusatores fuerant, ecclesiae communione privantur». Nella sua cronaca Prospero colloca la creazione da parte di Priscilliano di un'eresia («nominis sui») nell'anno 379 (sopra, nota 1).

[49] Tesi difesa da Babut, *Priscillien et le priscillianisme*, p. 45; Vollmann, *Priscillianus*, pp. 514-516; Chadwick, *Priscillian of Avila*, p. 145; Burrus, *The Makind of a Heretic*, pp. 95-96; H.-Ch. Puech, *Histoire de l'ancienne Église et Patristique*, París 1959, p. 114.

accuse contro i priscillianisti presentate davanti al concilio di Saragozza nel 380[50], oppure che fosse stata composta per il concilio di *Burdigala* nel 384[51].

La testimonianza di Isidoro offre soltanto una limitata informazione sul contenuto dell'*Apologeticum* e non consente di trarre troppe conclusioni. Ma paragonando i dati di Isidoro con quelli delle altre fonti si possono mettere in luce alcuni elementi interessanti. Per esempio, nel secondo trattato di Würzburg, il *Liber apologeticus*, Itacio di *Ossonuba* si mostra come il principale avversario dei priscillianisti, mentre Itacio di Emerita non è citato. Nella descrizione dei fatti presente nelle *Cronache* di Sulpicio Severo Idazio e Itacio condividono il ruolo di protagonisti, ma il rapporto è sempre più significativo quando il vescovo di *Ossonuba* è il protagonista[52]. Questo fa pensare che Sulpicio Severo presenti una certa dipendenza da Itacio nella sua narrazione e ciò ci riporta all'*Apologeticum* menzionato da Isidoro, per esempio nei primi passaggi delle *Cronache*[53], dove si riscontra coincidenza con le informazioni offerte da Isidoro. Ma forse l'episodio in cui si percepisce più chiaramente la dipendenza di Sulpicio Severo da una fonte contraria agli interessi dei priscillianisti è il concilio di Saragozza.

Di quanto vi accadde esistono due versioni contraddittorie: una contenuta nelle *Cronache* di Sulpicio e l'altra nel I trattato di Würzburg, il *Liber ad Damasum*. Quanto al cronista aquitano, dal suo racconto risulta chiaro che gli eretici non comparvero al concilio, nonostante ciò, furono condannati i vescovi assenti Istanzio e Salviano e i laici Elpidio e Priscilliano[54]. D'altra parte, l'autore del *Liber ad Damasum* ripete fino a quattro volte (*Liber ad Damasum* 35.24; 39.17; 40.1; 42.15) che costoro non furono condannati al concilio di Saragozza. I verbali conservati non aiutano a risolvere la questione, quindi sapere ciò che è accaduto sembra un problema insormontabile. Appare chiaro, invece, che la versione di Sulpicio Severo nelle sue *Cronache* proviene da una fonte anti priscillianista, e

[50] Idea sostenuta da Sanchez, *Priscillien: a chrétienne non conformiste*, p. 98.

[51] D'accordo con la tesi di Dierich, i priscillianisti, a loro volta, avrebbero risposto col *Liber apologeticus* conservato tra i trattati di Würzburg: J. Dierich, *Die Quellen zur Geschichte Priscillians*, Breslau 1897, p. 40.

[52] Aspetto che già era stato segnalato da Babut, *Priscillien et le priscillianisme*, p. 42; è rilevante che, quando Itacio abbandona l'*Hispania*, «Sulpice ne sait plus rien de ce qui s'est passé en Espagne».

[53] Sulpicio Severo, *Chronica*, 2.46.1-3, p. 99.

[54] Sulpicio Severo, *Chronica*, 2.47.2, p. 100.

tutti i sospetti portano verso Idazio e Itacio quali responsabili della testimonianza trasmessa dal cronista aquitano. E poiché Isidoro ricorda l'esistenza dell'*Apologeticum* di Itacio, quest'opera si presenta come l'ipotesi più plausibile quando si tratta di evidenziare l'esistenza di una fonte anti priscillianista in alcune delle notizie fornite da Sulpicio Severo nelle sue *Cronache.*

Sulpicio Severo non fu l'unico a servirsi dell'*Apologeticum*. L'opera persa del vescovo di *Ossonuba* venne impiegata anche da alcune figure importanti della storia del cristianesimo. Dalla fine del IV secolo, il rapporto creato da Itacio sarà il testo di riferimento impiegato per caratterizzare la dottrina priscillianista, consolidando la tradizione eresiologica anti priscillianista. Girolamo definì il movimento come *Basilidis haeresim*[55] e Priscilliano come *Zoroastrum studiosissimum*, che diventò vescovo dopo essere stato mago[56]. Agostino condannò alcune pratiche oscene manichee che erano state confessate in giudizi pubblici da alcuni adepti nelle Gallie[57]. E nel suo catalogo di eresie dedica un capitolo al priscillianesimo, criticando la dottrina di Priscilliano come una derivazione dello gnosticismo e del manicheismo[58]. Anche Paolo Orosio attaccò con durezza il vescovo di *Abula*, qualificandolo come «più miserabile dei manichei»[59].

Osservazioni conclusive

I priscillianisti praticavano sicuramente il rigorismo alimentare, e rifiutavano il consumo della carne in determinate circostanze. Nel farlo non erano diversi da altri asceti del tempo. Il loro problema è che tutte le loro dottrine e le loro pratiche furono interpretate sotto un prisma eresiologico alla stregua di una setta di

[55] Girolamo, *Epistola* 120 *ad Hedybian*, cap. 10, in Saint Jérôme, *Lettres*, par J. Labourt, VI, Paris 1958 (Collection des Universités de France), p. 149.

[56] Girolamo, *Epistola* 133 *ad Ctesiphontem*, cap. 4, in Saint Jérôme, *Correspondance*, par J. Labourt, VIII, Paris 2003[2] (Collection des Universités de France), p. 55.

[57] Agostino, *De natura boni*, 47, recensuit I. Zycha, Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1892 (CSEL, 25/2), p. 887.

[58] Agostino, *De haeresibus*, 70.1-2, pp. 333-334.

[59] Paolo Orosio, *Commonitorium de errore priscillianistarum et origenistarum*, 2, edidit G. Schepss, Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1889 (CSEL, 18), p. 153.

carattere manicheo. Il responsabile di questa visione non può essere stato altro che il principale avversario dei priscillianisti in tutta la controversia, che finì con la condanna di Priscilliano e di alcuni dei suoi seguaci: il vescovo Itacio di Ossonoba. Grazie a Isidoro di Siviglia sappiamo che le accuse di Itacio furono messe per scritto in un'opera non conservata: l'*Apologeticum*, origine di tutta la tradizione anti priscillianista.

Si deve tenere presente che, quando si analizza qualsiasi questione in rapporto al priscillianesimo, ci sono due situazioni diverse prima e dopo la morte di Priscilliano. Prima della sua esecuzione, esiste la possibilità di confrontare le accuse degli avversari di Priscilliano con i *Canones* e con i trattati di Würzburg. È così possibile stabilire che i motivi della condanna sollevano molti dubbi e, di conseguenza, anche il carattere eretico del priscillianesimo. Dubbi che si accrescono nel cercare di rispondere a certe domande: come comprendere l'atteggiamento di Iginio di Cordoba, primo accusatore dei priscillianisti e poi condannato come seguace di Priscilliano? Com'è possibile che Simposio, uomo venerato nella Chiesa ispanica e mai condannato, possa essere stato sostenitore dei priscillianisti? Come nel concilio di Toledo del 400 alcuni chierici sostennero davanti a tutti i vescovi che Priscilliano era stato cattolico fino al giorno in cui è stato decapitato?

La situazione appare diversa dopo le esecuzioni di Treviri. Da allora ogni accusa contro i priscillianisti è stata ricoperta di eresia, che si ritrova nella lettera a papa Siricio dell'usurpatore Magno Massimo[60], nelle opere di Sulpicio Severo[61], di Girolamo[62], Agostino[63], Paolo Orosio[64], Prospero di Aquitania[65] e Vincenzo di

[60] Massimo Augusto, *Epistula ad Siricium papam*, 40.4, in *Epistulae imperatorum pontificum aliorum. Inde ab anno CCCLXVII usque ad annum DLIII datae. Avellana quae dicitur collectio*, recensuit O. Guenther, Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1895 (CSEL, 35/1), p. 91.

[61] Sulpicio Severo, *Chronica*, 2, 50, 2, p. 103.

[62] Girolamo, *Epistola* 75 *ad Theodoram*, cap. 3, in Saint Jérôme, *Lettres*, par J. Labourt, IV, Paris 1954 (Collection des Universités de France), pp. 35-36; *Epistola* 120 *ad Hedybiam*, cap. 10, p. 149; *Epistola* 126 *ad Marcellinum et Anapsychiam*, cap. 1, in Saint Jérôme, *Lettres*, par J. Labourt, VII, Paris 1961 (Collection des Universités de France), p. 134; *Epistola* 133 *ad Ctesiphontem*, cap. 4, p. 55.

[63] Agostino, *De natura boni*, 47, p. 887; *De haeresibus*, 70.1-2, pp. 333-334.

[64] Paolo Orosio, *Commonitorium*, pp. 149-157.

[65] Prospero di Aquitania, *Epitome chronicarum*, 1171, a. 379, p. 460.

Lerino[66], del vescovo Toribio[67], di papa Leone Magno[68], del cronista Idazio[69], di papa Vigilio[70], di Isidoro di Siviglia[71] e di tanti altri[72]. Da allora i priscillianisti sono stati considerati manichei e meritevoli di condanna. Il termine 'priscillianista' acquisì, progressivamente, il significato di eretico, ma anche di pagano e di tutto ciò che è contrario alla fede cattolica. Nel lungo periodo che segue la morte di Priscilliano, tra il 385 e il 651, in cui ancora sono presenti accuse contro i priscillianisti, non sono pervenute opere priscillianiste. Non c'è la possibilità di confrontare le informazioni degli anti priscillianisti con dati offerti da fonti degli eredi di Priscilliano. Agostino ci informa dell'esistenza di un'opera non pervenuta chiamata *Libra* «qua horrendae blasphemiae continentur»[73], scritta da Dittinio di Astorga, seguace di Priscilliano almeno fino all'anno 400.

Tutte queste informazioni investono anche la questione del consumo della carne da parte dei priscillianisti. La conclusione è che tutte le pratiche di Priscilliano e dei suoi seguaci furono interpretate come eretiche e così accade anche col consumo della carne. Le opere priscillianiste mostrano come Priscilliano si oppose al manicheismo, ma i suoi avversari non esitarono a spiegare la sua astinenza alludendo a una concezione negativa della carne in quanto tale, impiegando anche in questo caso le accuse di manicheismo contro di lui ed i suoi discepoli. Tuttavia, tutte le critiche contro la prassi priscillianista di non mangiare carne so-

---

66 Vincenzo di Lerino, *Commonitorium excerpta*, 2.3, 24.10, 25.3, cura et studio R. Demeulenaere, Turnholti 1985 (CCL, 64), pp. 147-195.

67 Toribio, *Epistola ad Idacium et Ceponium*, in *Patrologia latina*, 54, Parisiis 1846, coll. 693-695.

68 Leone I papa, *Epistola* 15 *(ad Turibium Asturicensem Episcopum)*, ed. B. Vollmann, Stuttgart 1964, pp. 122-138.

69 Idazio, *Continuatio chronicorum Hieronymianorum*, *praef.* 7, capp. 13, 16, 31, 37, 130, 135, edidit Th. Mommsen, in *Monumenta Germaniae historica*, *Auctorum antiquissimorum*, XI: *Chronica minora saec. IV. V. VI. VII.*, II, Berolini 1894, pp. 14, 15, 16, 17, 24.

70 Vigilio, *Epistola I ad Profuturum Bracarensem episcopum*, edidit F.A. González, *Epistolae decretales ac rescripta romanorum pontificum*, Madrid 1821, pp. 154-156.

71 Isidoro di Siviglia, *Chronica* 5581, 354; 5590, 359, cura et studio J.C. Martín, Turnhout 2003 (CCL, 112), pp. 169 e 173; *De viris illustribus*, 2, edizione C. Codoñer Merino, Salamanca 1964 (Theses et studia philologica Salmanticensia, 12), p. 135; *Etymologiae*, 8, 5, 54, ed. J. Oroz Reta, Madrid 2009 (Biblioteca de autores cristianos, 433), pp. 688-691.

72 Per uno studio cronologico degli anti priscillianisti, cfr. Piay Augusto, *De Higinio de Córdoba*, pp. 3-46.

73 Agostino, *Contra mendacium*, 3.5, recensuit I. Zycha, Pragae-Vindobonae-Lipsiae (CSEL, 41), pp. 476-478.

no posteriori alla morte di Priscilliano, eccetto la testimonianza di Filastrio che, probabilmente, pensava ai priscillianisti quando parlava dei *ueluti abstinentes*. Il fatto di non denominarli priscillianisti non è strano, dato che il termine *priscilliani sectatores* non si conosce prima del concilio di Toledo del 400[74].

Dopo la morte di Priscilliano, l'*Apologeticum* di Itacio di Ossonoba, un'opera persa e conosciuta unicamente grazie a Isidoro di Siviglia, avrebbe creato l'immagine di Priscilliano e dei suoi sostenitori come eretici manichei, che si consolidò grazie alle opere di alcuni dei più grandi pensatori della tarda antichità come Girolamo e Agostino. Ma dopo il 385 non sono pervenute opere scritte in circoli priscillianisti e non è possibile confermare se allora il consumo della carne continuava a essere una pratica di carattere ascetico-rigorista come ai tempi di Priscilliano, o se i priscillianisti della seconda generazione persero l'equilibrio e si allontanarono dalle parole del vescovo di Avila fino a confondersi coi manichei. Senza dimenticare che dal IV secolo in poi il priscillianesimo divenne un termine impiegato per alludere a qualsiasi deviazione dottrinale, mentre in seguito alla morte di Priscilliano l'ascetismo non fu più una novità scomoda per la Chiesa e venne gradualmente integrato nel monachesimo, di cui il priscillianesimo, nella varietà delle sue forme, fu una delle esperienze vive e originali.

[74] Anni più tardi, nel 458, Idazio userà il termine *priscillianistas* (*Continuatio chronicorum*, 135, p. 24) e parlerà della *priscillianistarum haeresis* (*Continuatio chronicorum*, 16, p. 15).

Niceta di Remesiana e la fede nicena nell'Illirico orientale

Ivan Bodrožić
Università di Spalato

Il concilio di Nicea (325) è stato uno degli eventi più importanti della Chiesa dei primi secoli. Nonostante la sua importanza, non si è imposto facilmente, ma dopo un processo lungo e travagliato. Questo faticoso cammino, a causa della resistenza ariana, talvolta si è rivelato lento e si è prolungato fino al V secolo, soprattutto perché la sua ricezione non è avvenuta nello stesso modo in tutte le zone dell'impero. In ragione della sua rilevanza, col tempo non aveva perso il vigore teologico, ma restava un punto di riferimento per le generazioni dei teologi e per la Chiesa intera. Alla fine del IV e agli inizi del V secolo, nell'Illirico orientale, uno dei testimoni della fede nicena è stato vescovo Niceta di Remesiana, uomo che mantenne un'amicizia con Paolino di Nola, che lo ricorda e lo elogia in alcuni dei suoi carmi.

La vita e l'attività di Niceta di Remesiana

Niceta di Remesiana è stato uno degli autori cristiani più conosciuti dell'Illirico orientale nel periodo della lotta della Chiesa contro l'arianesimo. Nato nella Dacia Mediterranea tra il 335 e il 350 (non ci sono notizie certe) è morto dopo il 414, probabilmente verso il 420. Gennadio di Marsiglia lo dice vescovo di Remesiana, l'odierna Bela Palanka in Serbia. Si è discusso molto su dove e quale fosse l'area della sua attività, ma gli studi più aggiornati confermano che era legato allo spazio della Dacia mediterranea e che non è stato fondatore della Chiesa di

Romania, come indicato in alcune fonti e ricerche[1]. Dalle testimonianze dirette della sua attività sappiamo che, come vescovo, è stato un pastore ardente e affidabile, con la predicazione e gli scritti di cui sono pervenute alcune catechesi. È stato attivo in una situazione assai complessa dell'impero romano, in cui doveva dimostrare la sua capacità missionaria, specialmente nei confronti dei gruppi pagani e di quelli ariani. Il suo zelo pastorale e la capacità teologica furono notevoli, al punto da garantire al suo gregge una protezione sicura e una guida affidabile: «La sua paideia, letterariamente semplice e limpida, pastoralmente ricca e sicura, fu luce di dottrina ed esempio di ortoprassi. Figlio della sua terra, si dimostrò comprensivo verso tutti, fossero pagani ancora restii alla fede, o catecumeni da acculturare alla mentalità romana e cristiana, o fedeli della sua circoscrizione episcopale, da aprire ai valori universali della Chiesa una e santa. Per lui la muta regione risuonò di cantici di lode al Signore specie nei cenobi vigilanti e oranti, e la cultura nazionale dacica si fuse alla tradizione latina, da tempo importata ma che sempre aveva trovato resistenza da parte dei suoi conterranei refrattari alla simbiosi dacico-romana»[2].

Dall'opera di Niceta si evince che egli sia stato un catechista e missionario che si sforzava di cristianizzare le zone del Basso Danubio, mentre non abbiamo certezze che sia stato evangelizzatore nelle regioni della riva sinistra del Danubio. La sua missione non riguardava solo gli indigeni della Dacia mediterranea, bensì anche le tribù neoarrivate gote che si erano sistemate nel sud del Danubio grazie alle concessioni riconosciute degli imperatori Valente e Teodosio[3]. Se sia

---

1 P.H. Blasen, *Nicetas of Remesiana, a Missionary in Cadia and a Father of the Romanian Churches? Rereading Paulinus of Nola, Gennadius of Massilia and Ovid*, «Studia Universitatis Babeş-Bolyai Theologia Catholica Latina», LVII, 1-2 (2012), pp. 39-49, dove l'autore dimostra che Niceta non è stato un missionario nella Dacia di Traiano, ossia al nord di Danubio, ma esclusivamente dalla riva destra del Danubio.

2 C. Riggi, *Introduzione*, in *Niceta di Remesiana. Catechesi preparatorie al Battesimo*, Roma 1985, pp. 16-17. Le *Catechesi* sono la sua opera principale, secondo la testimonianza di Gennadio, che poi attesta come Niceta pubblicò un libretto per una vergine che aveva abbandonato la decisione di vivere in castità (*ad lapsam virginem libellum*).

3 Dan Ruscu nella recensione – apparsa su «Journal of Ancient History and Archeology», 3, 3 (2016), pp. 79-81 – lo mette in evidenza ritenendo proprio questa affermazione il contributo più importante della ricerca di Alina Soronceanu, *Niceta von Remseiana. Seelsorge und Kirchenpolitik im spätantiken unteren Donauraum*, Frankfurt 2013.

stato missionario anche nelle parti settentrionali, rimane tuttavia una questione aperta, anche se non cruciale per la nostra ricerca[4]. C'è pure chi tende a vedere la sua attività come un tentativo della Chiesa di Roma di estendere la propria giurisdizione alle province dell'Est dell'Impero[5], ma la situazione giuridica non è correttamente interpretata. Si tratta ovviamente di un discorso sulla giurisdizione nelle zone danubiane, dove la Chiesa di Roma non avrebbe potuto garantire la sua giurisdizione in una terra lontana se non l'avesse già avuta prima. E poi, con una premessa errata, si arriva a una conclusione assai scorretta, dato che in quel periodo le Chiese di Roma e Costantinopoli non erano concorrenti, ma operavano insieme contro ariani ed eretici.

Vale la pena riportare un lungo passo per capire meglio l'attività di Niceta e la complessità dei rapporti che ebbe, cercando di trarre conclusioni più precise sul suo ruolo missionario nella Dacia mediterranea: «La missione di Crisostomo si estese ulteriormente alla conversione degli ariani, un'impresa che coinvolgeva principalmente i goti. Iniziò con la colonia gota nella capitale e organizzò missioni verso gli insediamenti goti lungo il Danubio e in Crimea. Tale interesse appare insolito, ma ha senso se visto nel contesto della rivalità tra le chiese di Roma e Costantinopoli riguardo all'Illirico, e della lotta politica per il controllo sull'Illirico e sui suoi goti. Appare inoltre che Niceta evitò accuratamente la capitale imperiale. Il suo ritorno a casa verso Remesiana sarebbe passato attraverso la Tracia settentrionale e le province danubiane dell'Illirico. Secondo Paolino, il dinamico vescovo della Dacia mediterranea era molto impegnato a convertire un gran numero di persone alla vera fede cristiana romana. Le popolazioni della Scizia, i geti, i daci e i bessi furono tutti destinatari degli sforzi missionari di Niceta. Il riferimento alla Scizia conferma l'escursione di Niceta a Tomi. Forse la descrizione più curiosa del lavoro di Niceta tra i barbari è la frase "i barbari stanno imparando a risuonare il nome di Cristo con cuori romani". Paolino sembra qui comunicare la convinzione che la conversione comprendesse non solo aspetti

[4] P. Mocanu, *The Carpathian-Danubian-Pontic Space. The Geographical Area of the Birth of the Romanian Christianity*, «Annals of the University of Craiova. Series Geography», 11 (2008), pp. 129-137.

[5] Cfr. H. Sivan, *Nicetas' Mission and Stillicho's Illyrican ambition. Notes on Paulinus of Nola Carmen XVII (Propemticon)*, «Revue des Études Augustiniennes», 41 (1995), pp. 79-90.

religiosi, ma anche culturali e politici. Soprattutto, il cristianesimo portava con sé l'idea di pace romana. Paolino dedica ampio spazio alla missione di Niceta tra i bessi, una tribù tracica nota per la sua abilità mineraria.

Grazie a Niceta, i briganti bessi si trasformarono in monaci e asceti, passando da guerrieri ad amanti della pace. Infatti, le metafore di guerra e pace abbondano nel poema di Paolino, ricordando al lettore le origini militari del *Propemticon*. Così, i bessi sconfitti sono descritti con termini appropriati a coloro sui quali i romani conseguirono un trionfo attraverso la guerra. Il "padre del nord", come Paolino chiama il suo amico, apparentemente ottenne grazie al suo zelo missionario ciò che Stilicone non era riuscito a ottenere in precedenza con la forza delle armi. Niceta stava chiaramente eseguendo ordini da Roma, ma le sue attività tra i goti[6] e la popolazione autoctona dell'Illirico e della Tracia prepararono il terreno per un altro intervento occidentale. Il governo di Onorio pensava in termini che identificavano i niceni latinofili non solo con la Chiesa di Roma, ma anche con l'*establishment* secolare di lingua latina in Occidente. Il fatto che Stilicone e l'esercito occidentale non seguissero subito le orme dell'apostolo dacico era probabilmente dovuto alla rapida ripresa dell'Est dalla crisi gotica del 400. Nel mese di agosto del 400, Gainas fu costretto a lasciare Costantinopoli e poco dopo fu sconfitto e ucciso. Il suo conquistatore, sebbene fosse egli stesso un goto, sostenne il regime di Arcadio e non era propenso ad appoggiare le pretese occidentali sull'Illirico. Stilicone dovette attendere altri quattro anni per una nuova opportunità per portare avanti le sue ambizioni illiriche. La Chiesa di Roma però fu in grado di raggiungere i suoi obiettivi, poiché l'Illirico rimase saldamente all'interno dell'orbita dell'autorità papale.

Questo passo piuttosto oscuro nella storia del cristianesimo in Illirico offre preziose intuizioni su un tentativo di combinare interessi ecclesiastici con ambizioni secolari. In questo caso, la comunanza tra chiesa e stato era basata su un interesse per lo stesso territorio. Il vescovo di Roma utilizzò lo zelo di Niceta per convertire e rafforzare i legami esistenti; Stilicone sperava di usare i convertiti per promuovere le sue ambizioni in Illirico. Entrambi stavano lavorando contro l'*establishment* secolare ed ecclesiastico di Costantinopoli. Curiosamente, ma

[6] Si può vedere più dell'arianesimo dei Goti: K. Sshaferediek, *Ulfila und der sogenannte gotische Arianismus*, in *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*, ed. G.M. Berndt, G.M. Berndt, London 2016, pp. 21-48.

non inaspettatamente, i metodi utilizzati dalla Chiesa si rivelarono più efficienti; quelli impiegati dal governo di Onorio fallirono»[7]. Non bisogna scordarsi che i veri obiettivi della Chiesa di Roma furono quelli di evangelizzare i popoli e le zone non evangelizzate, e non il dominio politico e sociale. Del resto, se esistevano storicamente i legami giurisdizionali delle Chiese danubiane, dove le basi della civiltà furono romane e dove si parlava latino[8], con la Chiesa di Roma, non avrebbe potuto negarle né cercare di mantenerle in futuro.

Predicatore del Credo apostolico

Come ogni vescovo, Niceta istruiva i catecumeni nella vera fede mediante diversi simboli, a seconda delle Chiese locali, prima che si affermasse il simbolo (credo) niceno-costantinopolitano. L'istruzione dai primissimi secoli ruotava attorno ai contenuti della professione di fede; questo fu importante soprattutto durante la lotta all'arianesimo. I padri si sforzavano di commentare il credo della Chiesa della cui importanza anche Niceta era consapevole: «Il simbolo è il manuale della fede, ed è la santa professione che abitualmente tutti sanno e imparano»[9]. Ciò che è veramente interessante è che Niceta, nelle sue *Istruzioni*, commenta sia la fede trinitaria di Nicea sia il Simbolo apostolico, ma entrambi nel senso dell'ortodossia della Chiesa che si era finalmente imposta nel IV secolo[10]. Infatti, Niceta è stato uno dei pochi padri che nel V libro della sua *Instructio ad competentes* ha spiegato il Simbolo apostolico che circolava nelle sue regioni[11], illustrandolo ai catecumeni che si preparavano al sacramento del battesimo. La dimensione cristocentrica del Credo dava ai catecumeni o ai neofiti un valido aiuto contro gli

[7] Sivan, *Nicetas' Mission and Stillicho's Illyrican ambition*, pp. 86-90.

[8] C.H. Turner, *Niceta and Ambrosiaster. I*, «The Journal of Theological Studies», 26, 7 (1906), p. 205.

[9] Niceta di Remesiana, *Catechesi preparatorie al battesimo*, Traduzione, introduzione e note di C. Riggi, Roma 1985, p. 30: *Contro gli errori del paganesimo: non molti dèi ma uno solo Cristo dai molti nomi*.

[10] L.H. Westra, *The Apostles' Creed. Origin, History, and some Early Commentaries*, Turnhout 2002, pp. 212-221. L'autore ritiene che il libro V delle *Istruzioni* sia stato scritto tra il 370 e 375, quindi prima del concilio di Costantinopoli.

[11] A.E. Burn, *The Apostles' Creed*, London 1939, pp. 40-43.

errori dogmatici, in particolare quelli dell'arianesimo e dell'apollinarismo[12]. «Sono uniche anche le dogmatiche prove e affermazioni che stanno alla base delle singole catechesi. Queste affermazioni occupano uno spazio significativo all'interno della *Instructio ad competentes*. Esse sono state plasmate attraverso le dure lotte che le comunità cattoliche dell'epoca dovettero affrontare contro gli ariani. Questa battaglia si è svolta con particolare intensità nei paesi danubiani, ossia nell'area dove è nata la nostra *Instructio*»[13].

Quando Niceta inizia la spiegazione del primo articolo del Simbolo apostolico, l'intera impostazione è antiarana; parlando di Dio Padre onnipotente, lo descrive come colui che "non è stato generato e non ha avuto origine da nessuno, né ha preso mai qualcosa da qualcuno". Niceta insiste di professarlo come Dio e Padre, le due dimensioni più importanti per comprendere che lì c'è una relazione essenziale tra il Padre e il suo Verbo: «Essendo Padre, deve necessariamente avere uno che egli ha generato, poiché nessuno si chiama padre se non ha un figlio; quindi, è Padre per il Figlio, cioè perché ha generato il Figlio. La pia professione di fede lo riconosce non solo come Dio, così fanno i giudei, ma anche come Padre vero genitore del Verbo di vita da sempre sua potenza e sapienza, prima di tutti i secoli e di ogni inizio»[14]. Niceta conosce e usa gli argomenti antiariani più importanti. È ovvio che gli preme di più piegare la spiegazione della fede in questa direzione, consapevole che gli ariani negavano la reale generazione per la quale Dio può essere chiamato Padre. Dio ha realmente generato il suo Verbo, per cui è Padre dall'eternità, senza che la sua paternità avesse alcun inizio temporale. La relazione tra il Padre e il Figlio è eterna, come sottolineato dai teologi ortodossi dopo il concilio di Nicea. Se per lui non ci fosse stato il problema dell'arianesimo come questione attuale, difficilmente, nel contesto del Simbolo apostolico Niceta avrebbe parlato della paternità divina rispetto al suo Verbo, ma si sarebbe concentrato piuttosto sulla paternità divina rispetto alla creazione

[12] B. Degorski, *Il mistero dell'incarnazione nel commento di san Niceta di Remesiana al «Simbolo» Apostolico*, «Angelicum», 87, 2 (2010), pp. 231-237.

[13] K. Gamber, *Niceta von Remesiana. Instructio ad competentes, Frühchristliche Katechesen aus Dacien*, Regensburg 1964, pp. 7-8.

[14] Niceta di Remesiana, *Catechesi preparatorie al battesimo*, p. 100: *Simbolo di fede e rinunce battesimali*.

del mondo. Perché, appunto, il senso genuino del primo articolo fu la paternità universale di Dio nei confronti del creato. Per il fatto poi che al Simbolo apostolico manca l'elaborazione sulla divinità del Figlio e sul suo rapporto con il Padre, Niceta sfrutta il termine Padre attribuito a Dio per parlare non solo della sua paternità creatrice, ma di quella divina ed eterna che esiste in relazione al Figlio. La sua paternità divina è anteriore a ogni tempo, ossia il Padre è genitore del proprio Figlio prima di ogni tempo.

Nonostante che la seconda parte di questo libro tratti di Cristo, non ci sono altri approfondimenti del suo rapporto con il Padre, ma Niceta dà una sintesi dell'opera redentrice di Cristo. Prima di parlare di Cristo, egli semplicemente connette questi due articoli: "Professando la tua fede in Dio Padre, già professi di credere anche nel suo Figlio Gesù Cristo". Dopo aver fatto questa connessione tra il primo e il secondo articolo, egli insiste spiegando le due nature di Cristo, senza soffermarsi su altri aspetti della divinità di Cristo e del suo ineffabile rapporto con il Padre. In seguito, parla dello Spirito Santo, ma della sua dignità e divinità non parla in termini strettamente teologici né nella terminologia nicena, bensì ne indica brevemente la maestà divina dalle opere che conosciamo dalla rivelazione. L'unico concetto che Niceta usa e che si trova nel Simbolo niceno-costantinopolitano è il verbo «procedere». In coerenza con il credo niceno, dice che lo Spirito Santo «che è uno e tutti santifica, procede dal Padre di cui egli soltanto scruta i misteri e le divine profondità»[15]. Ma se questo libro fosse stato scritto prima del concilio costantinopolitano, indica che Niceta prende in prestito questo concetto dalla teologia degli autori antiariani e non dal concilio.

Oltre a confermare la divinità delle tre persone divine, Niceta insiste sull'importanza della fede trinitaria, che il Signore insegnò agli apostoli: «ribadite, fratelli, nell'intimo del cuore questa fede nella Trinità, professandola nel Credo (…) Questa è la luce vera che santifica le anime, il pegno della nostra eredità che ci ele-

[15] Niceta di Remesiana, *Simbolo di fede e rinunce battesimali*, p. 105. Dopo aver detto questo, Niceta ricorda alcuni episodi della Scrittura e della storia della salvezza ritenuti essenziali per capire la sua maestà divina. Così osserva che lo Spirito Santo discese sul Cristo in forma di colomba, distribuì i doni delle sue grazie a ciascuno secondo la sua volontà, costituì i profeti e ispirò gli apostoli. Lo Spirito Santo è colui che nel battesimo santifica i credenti, possiede una gloria superiore degli angeli e, infine, il Signore afferma che non saranno perdonati a quanti bestemmiano lo Spirito.

verà a tutta la verità, partecipi della gloria celeste se saremo stati protesi verso di lui. (...) Questa è la regola di fede che gli apostoli hanno ricevuto dal Signore, di "battezzare nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo tutte le genti che crederanno". Tale fede rimanga in voi, carissimi; custoditela come deposito, "evitando le chiacchiere profane o peregrine e le obiezioni della cosiddetta scienza"»[16].

La sua intenzione, prima di tutto, è di salvaguardare i fedeli dagli errori degli ariani e dei macedoniani che negavano la divinità del Figlio di Dio e dello Spirito Santo. Egli menziona i pagani e i giudei come persone che sono nell'errore riguardo all'unità della Trinità. Da una parte i pagani sottintendono l'esistenza di molti dèi, dall'altra ci sono i giudei che negano le tre persone. Sia gli uni che gli altri peccano contro l'unità nella Trinità, perché i pagani la distruggono credendo in molti dei, mentre i giudei la negano rifiutando l'idea che ci siano tre persone perfettamente unite. Tuttavia, per Niceta sono più pericolosi e nocivi i falsi cristiani che hanno solo il nome cristiano, ma non la vera fede: «Così pure "considera come un pagano e un pubblicano" l'eretico che, pur fregiandosi del nome cristiano voglia insegnarti che il Cristo è una creatura o convincerti che lo Spirito Santo è estraneo alla gloria del Padre e del Figlio: egli ti farà cadere nell'idolatria mentre ti inculca il culto di una creatura. Quando egli cercherà con ingarbugliati raggiri di stringerti, tu ripara al muro della tua fede, dicendo con l'Apostolo: "Io sono stato lavato, sono stato santificato, sono stato giustificato nel nome di Gesù Cristo Signore nello Spirito del mio Dio". Non cambierà questo Credo trinitario, non voglio mettere a repentaglio la mia salvezza mettendo a rischio la mia fede»[17].

Il commentatore del Credo niceno

La testimonianza più chiara della ricezione della fede nicena nell'opera di Niceta di Remesiana si vede nel libro III delle *Istruzioni* intitolato: *Istruzione sulla fede trinitaria*. La fede trinitaria, ossia la conoscenza vera del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, è essenziale per la salvezza umana. L'ostacolo sulla via della salvezza è non solo l'ignoranza umana, ma anche la superbia che non permette

[16] Niceta di Remesiana, *Simbolo di fede e rinunce battesimali*, p. 106.
[17] Niceta di Remesiana, *Simbolo di fede e rinunce battesimali*, p. 107.

agli uomini di avvicinarsi a Dio con il giusto approccio, e «presumendo di raggiungere ciò che è loro interdetto, finiscono col perdere ciò che è loro possibile». Per quanto ogni cristiano sia stato invitato a contemplare il mistero della Trinità, deve sapere come contemplarlo e acquisirne la scienza più profonda. La ricerca superba non può aiutare nessuno a superare l'ignoranza; perciò, la superbia non si addice ai cristiani che vogliono conoscere di più Dio. I superbi non sono adatti alla sapienza eccelsa della Trinità: «Sono costoro quelli che, incapaci di percepire e capire con le loro facoltà conoscitive perfino come sono strutturati il cielo e la terra, pretendono anche di calcolare e commisurare lo stesso Dio che li ha creati e strutturati, finendo col porre in dubbio colui che debbono soltanto adorare in semplicità attraverso la grandezza delle sue opere, lo smisurato numero di tante e tante cose»[18].

Fatta questa premessa metodologica, Niceta si avvia a spiegare la fede nella Trinità. Per completare il quadro, sorvola sulle due figure eretiche di Sabelio e Fotino. Il primo, patripassiano, negava la santissima Trinità affermando che il «Padre è nel medesimo tempo Figlio e Spirito Santo, e che la Trinità sarebbe epiteto privo di reale significato, soltanto un nome, in quanto non sussisterebbero le Persone; confondendo tutto, immagina un Padre che ha assunto il corpo e che si è assoggettato alla passione»[19]. Il secondo, Fotino, «prestando ascolto a quel che udiva dell'incarnazione, umiliazione e passione del Figlio di Dio, lo ha creduto soltanto uomo, e ne ha negato la divinità che doveva riconoscere dalle sue opere»[20].

Detto questo, in modo breve di Sabelio e Fotino, Niceta passa alla questione più ardua e acuta, cioè, confuta l'arianesimo che nega apertamente la Trinità. Anzi, dice che gli interlocutori glielo hanno chiesto perché si tratta di un'attuale insidia subdolamente tesa contro la fede cattolica dall'eresia che ha origine da Ario. Infatti, l'arianesimo è stato un'eresia che ancora tormentava la Chiesa e l'impero, nonostante fosse stata debellata nei due grandi concili del IV secolo, quello niceno e quello costantinopolitano. Ma quando sappiamo che Niceta vive in un ambiente in cui sono insediate le tribù gote di fede ariana, è del tutto chiaro perché confuta l'eresia ariana come una dottrina ancora operante e viva. Nel suo

[18] Niceta di Remesiana, *Catechesi preparatorie al battesimo*, p. 38: *Istruzione sulla fede trinitaria*.
[19] Niceta di Remesiana, *Istruzione sulla fede trinitaria*, p. 39.
[20] Niceta di Remesiana, *Istruzione sulla fede trinitaria*, p. 39.

ambiente, quindi, il problema dell'arianesimo non è ancora stato risolto, ed egli doveva mettere in atto ulteriori sforzi per istruire i fedeli nella fede ortodossa garantita dal concilio di Nicea.

Quindi, egli passa prima di tutto a presentare la persona e la dottrina di Ario, indicando i punti salienti della sua posizione eretica. Ad avviso di Niceta, Ario non si accontentò della dottrina evangelica ovvero delle dichiarazioni apostoliche, ma si spinse oltre e inventò una nuova dottrina che rinnegava non solo il Figlio, ma anche il Padre: «nega il Padre in quanto dice che egli non ha potuto realmente generare da sé un vero e proprio figlio; nega il Figlio quando afferma che questi risulterebbe, piuttosto che generato, di un'altra provenienza, creato dal nulla benché particolare creatura, tale da meritare di essere chiamato per amore speciale suo figlio, non però quello che noi intendiamo per Figlio veramente generato dal Padre. Favoleggia quindi, parlando di una diversa sostanza, perché non lo si creda assolutamente vero Figlio del Padre»[21]. La descrizione che Niceta offre della posizione teologica di Ario corrisponde sostanzialmente a ciò che è stata effettivamente l'elaborazione dottrinale ariana[22].

A tale punto Niceta richiama l'autorità del concilio di Nicea, che ha definito la verità della fede trinitaria contro le inaudite novità di Ario, «contro tale perversa sua novità dottrinale, a Nicea si tenne un concilio, che la mise a confronto e discusse sulla base di tutti i testi relativi della Scrittura, mettendo in chiara luce e definendo la verità. Contro Ario, infatti, che diceva il Figlio generato da altri e non dal Padre né dalla sostanza del Padre per cui è Dio da Dio, i santi nostri Padri fecero questa professione di fede: "Egli è nato dal Padre, cioè dalla sostanza del Padre, Dio da Dio, luce da luce, Dio vero da Dio vero, nato e non creato, di una sola sostanza col Padre". Cosicché, se è vero figlio di Dio e veramente generato da Dio Padre, dobbiamo assolutamente crederlo di natura non diversa da quella di colui del quale è Figlio. Perciò, come il Padre è Dio così pure il Figlio è Dio, e come il Padre è luce così pure il Figlio è luce»[23].

---

[21] Niceta di Remesiana, *Istruzione sulla fede trinitaria*, p. 41.

[22] Cfr. R. Williams, *Arius. Heresy and Tradition*, Cambridge 2002, pp. 95-101. Si può paragonare l'analisi che l'autore dà della teologia di Ario con ciò che ha sintetizzato Niceta per vedere che sostanzialmente il vescovo di Remesiana ha toccato il nucleo centrale della dottrina ariana.

[23] Niceta di Remesiana, *Istruzione sulla fede trinitaria*, p. 41.

Non possiamo entrare qui nei dettagli, né esaminare per esteso tutti gli argomenti che usa Niceta per dimostrare la divinità del Figlio[24], ma lo scopo è solo di precisare l'importanza che nel suo pensiero riveste la teologia del concilio di Nicea. Soprattutto, insiste sui concetti chiave della stessa professione, quali "consustanziale" e "di una sola sostanza", che sono stati molto discussi nel periodo successivo al concilio: «questa professione di fede nel Figlio consustanziale ha però offeso certe persone, e gli eretici hanno distorto nel loro senso la fede santamente professata. Interpretano infatti l'espressione "di una sola sostanza" come se noi dicessimo il Padre suscettibile di divisione e il Figlio porzione del Padre, come se intendessimo che Dio Padre si sia diminuito nel Figlio o almeno che il Figlio partecipi dell'unità con la sostanza paterna per via di effusione ed emanazione»[25]. Niceta indica, insieme agli eretici, anche "certe persone" che fraintendono la fede nicena e le formule più importanti. Anche se non li nomina, è chiaro che allude ai circoli dei teologi che temevano che, al termine consustanziale, si potesse attribuire un senso monarchiano che nega la distinzione delle tre persone della Trinità. Per i padri conciliari, però, il concetto di consustanzialità non aveva connotazione monarchiana, e Niceta avrebbe avuto bisogno di riaffermarlo. Egli ritiene la professione di fede di Nicea un riflesso veritiero della dottrina divinamente rivelata nella Scrittura; perciò, è anche obbligatoria per ogni credente. Anzi, a nessun credente dovrebbe nemmeno passare per la testa un'idea simile, che egli ritiene una bestemmia e una blasfemia[26].

Niceta ha poi analizzato i singoli punti che facevano parte delle discussioni tra i cattolici e gli ariani della divinità del Figlio di Dio, ma tutto ciò oltrepassa il limite di questo lavoro. Basta notare che Niceta è stato veramente motivato da questa discussione ad esaminare e commentare i singoli brani scritturistici in discussione tra i teologi delle due parti. La professione di fede di Nicea per lui è una guida sicura, grazie alla quale si orienta nella controversia e, per i suoi fedeli, approfondisce i contenuti del messaggio biblico. Quanto il concilio di Nicea sia stato una guida per la teologia di Niceta si capisce anche da un altro punto molto discusso: la questione della divinità dello Spirito Santo.

---

[24] La divinità del Figlio è stata negata apertamente dagli ariani. Per i dettagli delle loro dottrine su Cristo si veda: R.C. Gregg, D.E. Groth, *Early Arianism. A View of Salvation*, Philadelphia 1981, soprattutto le pp. 1-42.

[25] Niceta di Remesiana, *Istruzione sulla fede trinitaria*, p. 42.

[26] Niceta di Remesiana, *Istruzione sulla fede trinitaria*, p. 42.

Niceta parte dal fatto che molti nutrono gravi dubbi sulla verità della fede che professa lo Spirito Santo quale terza persona della Trinità. Per lui, sia la Sacra Scrittura che la tradizione della Chiesa confermano chiaramente la sua divinità; altrimenti non si sarebbe menzionata insieme al Padre e al Figlio nel rito del battesimo. Rispondere a questa ardua questione è un'impresa dalla quale egli non si astiene, pur sapendo che non tutto dipende da lui, ma anche dai suoi avversari: «sono convinto che è difficile poter appagare orecchie prevenute e sensi resi ottusi da una diversa credenza; poiché la prevenzione è una vera rovina. È proprio dell'umana natura il liberarsi con difficoltà e sforzo dalle opinioni che ci hanno insinuato le chiacchiere malvagie sussurrateci malignamente sul costo di persone dabbene, o dalle false notizie che pregiudicano la conoscenza della verità, anche quando chi ci informa sulla realtà dei fatti è degno d'essere creduto. E ho ragione di credere che lo stesso capiterà a tanti, prevenuti dall'esegesi perversa di certi dottori, i quali facendo dello Spirito Santo una creatura lo hanno vilipeso come servo o schiavo»[27]. Dopo aver esposto la difficoltà dell'annuncio e della disputa teologica contro coloro che erano di mente chiusa e ottusa, Niceta torna a partire dalla professione di fede del concilio di Nicea, nonostante che questo concilio non avesse che una sola dichiarazione sullo Spirito Santo: "Crediamo nello Spirito Santo". Ma il vescovo di Remesiana ritiene che la formula conciliare fosse sufficiente per i fedeli di allora, quando fu promulgata, nonostante non si fossero ancora sollevati questioni e dibattiti sulla divinità dello Spirito Santo. Nel momento in cui Niceta scrive la sua opera, può essere sufficiente ai credenti solo se sono disposti a inserirla in un contesto più ampio della Scrittura e della tradizione della Chiesa. Invece, per i malintenzionati e gli eretici, non era né compensabile né accettabile. E per quanto riguarda gli eretici, egli menziona esplicitamente i macedoniani[28]: «magari avessero fatto così coloro che in seguito agitarono la polemica, continuando in semplicità a credere secondo la tradizione nello Spirito Santo, unendolo al Padre e al Figlio! Avessero fatto così, per esempio, i macedoniani e quanti seguono le loro curiosità! Essi, infatti, si mettono a elucubrare

[27] Niceta di Remesiana, *Istruzione sulla fede trinitaria*, pp. 48-49.

[28] Sull'arianesimo dei macedoniani vedi: M. Slusser, *Traditional views of Late Arianism*, in *Arianisme after Arius. Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts*, ed. M.R. Barnes, D.H. Williams, Edinbourgh 1993, pp. 3-30.

sulle qualità proprie, sull'origine e sulla grandezza dello Spirito Santo, se è nato o creato, e intanto non hanno fatto che dividere il popolo fedele, provocando nella Chiesa – come disse l'Apostolo – interminabili questioni»[29].

Interessante è notare che Niceta non menziona il concilio di Costantinopoli tenutosi il 381 proprio per trovare una soluzione e fissare la dottrina sullo Spirito Santo. Questo ci induce a concludere che le sue catechesi siano state scritte prima del concilio costantinopolitano, altrimenti sarebbe inspiegabile come mai lui, che ha vissuto nelle regioni molto vicine alla nuova capitale dell'impero dove si era tenuto il concilio, non ne fosse stato informato. Ad ogni modo, ritiene la formula nicena molto importante e confermante la divinità dello Spirito. Solo una perversa interrogazione umana riesce a rovinare chi non è accorto nel precipizio della bestemmia senza che egli se ne accorga.

Conclusione

Per concludere si potrebbe dire che Niceta riprende e usa i concetti più importanti della professione di fede nicena per combattere gli eretici che avevano le proprie teorie circa le verità di fede sulla santissima Trinità e le persone di Cristo e dello Spirito Santo. Il santo vescovo di Remesiana si era opposto alle eresie nella regione danubiana cercando di portare tutti nell'unico gregge di Cristo. Egli è stato un pastore che alimentava il suo gregge con il nutrimento spirituale non solo della Sacra Scrittura, ma anche dell'insegnamento della Chiesa promulgato nel concilio di Nicea. Sia nel commentare il Simbolo apostolico che nel riprendere il Credo niceno, Niceta usa la teologia del concilio di Nicea per confutare le dottrine ariane errate. In tal modo si è affermato, come promotore della fede nicena, per uno dei più autorevoli vescovi antiariani dell'Illirico a cavallo tra il IV e il V secolo.

[29] Niceta di Remesiana, *Istruzione sulla fede trinitaria*, p. 49.

Paolino di Nola e la pastorale delle immagini

Valentina Zampieri
Laureata in psicologia, Università Vita-Salute San Raffaele

Tra le figure più luminose del cristianesimo tardoantico, Paolino di Nola rappresenta una sintesi rara tra aristocrazia romana, ascesi cristiana e cultura classica[1]. Nato a Bordeaux intorno al 353 tra le fila della potente *gens* Anicia, una delle famiglie più influenti dell'impero romano, ricevette una formazione enciclopedica sotto la guida del retore e poeta Ausonio[2], che ne valorizzò le doti letterarie e intellettuali. La sua carriera pubblica fu rapida e brillante: entrò nell'élite senatoria giovanissimo e nel 378 raggiunse la dignità consolare. Poco dopo assunse il governo della Campania, stabilendosi a Nola, dove entrò in contatto con la comunità cristiana locale, rimanendo influenzato dalla figura del presule e confessore Felice.

La svolta nella sua vita avvenne nel 392 con la morte prematura del figlio Celso. Questo evento traumatico condusse Paolino, e la moglie di origini iberiche Therasia, ad abbandonare il tenore di vita aristocratico, a vendere le ingenti proprietà secondo il precetto evangelico (Mc 17,21) e distribuire il ricavato ai po-

[1] Per un profilo biografico, il rimando alle fonti e alla ricca storiografia, si veda G. Santaniello, *Vita di Paolino da Bordeaux vescovo di Nola (352/353 ca.-431)*, Napoli-Roma 2015 (Strenae Nolanae. Collana di studi e testi, 12); utili aggiornamenti in *Paolino di Nola e il Mediterraneo*, Atti del III Convegno Paoliniano, 10-11, 17-18 maggio 2021, a cura di T. Piscitelli, C. Ebanista, Marigliano (Na) 2024 (Strenae Nolanae, 13).

[2] Ausonio, *Epistulae*, ed. R. Green, Oxford 1991; G. Santaniello, *Il dramma della conversione nel dibattito tra Paolino e Ausonio*, «Impegno e dialogo», 14 (2001), pp. 205-231.

veri. Il ritiro a Nola non coincise semplicemente con l'isolamento dal mondo, ma con la fondazione di una comunità ascetica che divenne uno strumento per il servizio liturgico, l'accoglienza ai pellegrini, la carità ai bisognosi e la cultura internazionale mediante l'opera di copiatura di opere cristiane, specie quelle di Agostino di Ippona. Paolino promosse, infatti, un vasto progetto edilizio presso il santuario di San Felice[3], eretto nell'area cimiteriale del suburbio nolano (oggi Cimitile), trasformandolo in uno dei poli più importanti di pellegrinaggio cristiano dell'Italia meridionale. Eletto vescovo di Nola intorno al 409 per acclamazione popolare, Paolino dette vita a una nuova figura di pastore: il vescovo-monaco, modello di servizio evangelico, cura pastorale e autorità spirituale[4]. Il suo episcopato si svolse durante uno dei periodi più drammatici della storia romana, segnato dal sacco di Roma del 410.

In tale contesto, operò concretamente per il riscatto dei prigionieri e il sostegno ai più deboli, coniugando la visione ascetica con un'attiva responsabilità sociale. La sua eredità culturale è affidata ai *Carmina natalicia*[5], scritti poetici per la celebrazione di san Felice, dove testo, spazio e immagine convergono in una concezione teologica dell'arte quale strumento di catechesi e memoria religiosa. Attraverso il ricco epistolario[6], caratterizzato da scambi con alcune delle personalità più in vita del tempo, quali Agostino, Ambrogio, Girolamo o Eucherio di Lione, Paolino mostra di essere non soltanto un vescovo locale, ma un protagonista del suo tempo e di avere una visione che abbracciava l'intera ecumene cristiana.

La sua figura è esemplare per la capacità di trasformare la crisi in progetto, il dolore in vocazione, il privilegio in servizio. Il punto di riferimento storiografico per avere un panorama degli studi è la rassegna curata da Salvatore Feola, in

---

[3] C. Ebanista, *«Et manet in mediis quasi gemma intersita tectis». La basilica di S. Felice a Cimitile: storia degli scavi, fasi edilizie, reperti*, Napoli 2003 (Memorie dell'Accademia di archeologia, lettere e belle arti in Napoli, XV).

[4] G. Archetti, Mite iugum Domini. *Paolino di Nola e l'esperienza monastica*, in *Paolino di Nola e il Mediterraneo*, pp. 323-344.

[5] Paolino di Nola, *I carmi*, Introduzione, traduzione, note e indici a cura di A. Ruggiero, Roma 1999 (Collana di testi patristici, 85).

[6] Paolino di Nola, *Le lettere*, Testo latino con introduzione, traduzione italiana, note e indici a cura di G. Santaniello, I: *(1-23)*, Napoli-Roma 1992 (Strenae Nolanae. Collana di studi e testi, 4); II: *(24-51)*, Napoli-Roma 1992 (Strenae Nolanae. Collana di studi e testi, 5).

cui ha raccolto la letteratura scientifica su Paolino, illustrandone l'evoluzione e le principali piste di indagine[7]. L'esame della ricca bibliografia conferma la tendenza costante verso la sua persona, mentre le ricerche degli ultimi decenni si sono indirizzate su alcune aree tematiche prevalenti. Vi è innanzitutto quella degli studi storico-biografici, nei quali viene presentata la vita in relazione all'attività politica, alla conversione, alla scelta monastica e all'opera episcopale. Un esempio diretto è l'attenzione alla radicalità della conversione nel contesto aristocratico e la rinuncia alle ricchezze per amore del Vangelo, decisione che suscitò grande ammirazione già nel suo tempo[8]. Un altro filone è quello dell'analisi letteraria dell'epistolario e dei carmi. La sua produzione è stata ampiamente esaminata nell'ambito della tradizione antica ed è ben nota per la ricercatezza stilistica, il rispetto dei canoni classici e l'innervamento dei temi cristiani. Michael Roberts, per esempio, ha posto attenzione al lavoro retorico dei *Carmina natalicia*[9], altri hanno guardato all'epistolario come ad un indicatore della rete di relazioni personali con personalità pagane e cristiane dell'epoca (Ausonio, Sulpicio Severo, Agostino, Girolamo, …) e ad un mezzo di riferimento per comprenderne la teologia e la spiritualità[10].

Il complesso basilicale di Cimitile, istituito attorno alla tomba del vescovo Felice, è stato studiato intensamente per il suo valore archeologico. Thomas Lehmann ha proposto una ricostruzione di base della *Basilica nova* e di altri edifici commissionati da Paolino[11]. L'analisi dei resti monumentali, abbinata agli scritti di Paolino, soprattutto nei *Carmina*, rende accessibile a questi studi la scala del suo programma edilizio così come la sua concezione dello spazio liturgico[12]. Il

---

7 S. Feola, *Rassegna bibliografica universale su Paolino di Nola*, «Impegno e dialogo», 17 (2015), pp. 249-352.

8 G. Santaniello, *Il dramma della conversione nel dibattito tra Paolino e Ausonio*, «Impegno e dialogo», 14 (2001), pp. 205-231; Idem, *Vita di Paolino da Bordeaux*, pp. 40 sgg., 150-161.

9 M. Roberts, *The Jeweled Style. Poetry and Poetics in Late Antiquity*, Ithaca-London 1989.

10 Si veda per esempio A. Esposito, *Studio su l'Epistolario di san Paolino: Vescovo di Nola*, Napoli 1986.

11 T. Lehmann, *Il complesso basilicale di Cimitile*, Roma 2001.

12 C. Ebanista, *Paolino di Nola e il santuario martiriale di S. Felice. Nuovi dati dai recenti scavi della basilica nova a Cimitile*, in *25 Premio Cimitile 1996-2020. Storia, personaggi, immagini, prospettive*, a cura di F. Napolitano, Napoli 2020, pp. 71-90.

lavoro di André Grabar e Richard Krautheimer ha fornito il quadro generale per comprendere l'originalità dell'opera di Paolino attraverso l'indagine sull'arte e l'architettura cristiana primitiva[13]. Gli studi più recenti, a loro volta, adottano un serrato approccio interdisciplinare e continuano a esplorare il modo con cui ha abbinato la cultura classica con la fede cristiana, la vita ascetica con la risolutezza pastorale e la poesia con l'immagine visiva che lo ha reso precursore dell'arte sacra medievale[14].

Teologia e iconografia, infine, nel pensiero e nella considerazione di Paolino sulle immagini sacre e il loro significato in ambito pastorale sono tra le piste più originali e promettenti. Questa idea è supportata dal lavoro di Teresa Piscitelli e Andrea Ruggiero, dimostrando come Paolino, ispirato da innovativi programmi iconografici, aventi luogo a Cimitile e altrove, ha sviluppato un'organica "teologia dell'immagine"[15]. I dipinti e i mosaici non servivano solo come ornamenti, ma erano strumenti per la didattica e la catechesi: una *Biblia pauperum* destinata a insegnare ai fedeli, molti dei quali erano analfabeti, con il potere comunicativo delle storie dell'Antico e Nuovo Testamento narrate per immagini. Questo livello di contemplazione teologica attraverso l'analisi iconografica, come nel caso del tema della croce[16], cruciale dopo l'età costantiniana, conferma il suo pensiero.

I «Carmina natalicia» e le immagini come strumento pastorale

La poesia di Paolino – in particolare i quattordici *Carmina natalicia* che compose ogni anno, tra il 395 e il 408, in occasione della festa di San Felice – è una rara fonte documentaria per la ricostruzione dell'apparato iconografico del santuario di Cimitile. Queste composizioni trascendono il genere dell'encomio per diventare vere e proprie guide alla lettura delle immagini (*ékphrasis*), mostrando la stretta

[13] A. Grabar, *L'iconographie chrétienne primitive*, Paris 1968; R. Krautheimer, *Architettura paleocristiana e bizantina*, Torino 1986.

[14] Cfr. Feola, *Rassegna bibliografica universale*.

[15] T. Piscitelli, A. Ruggiero, *Paolino di Nola e la teologia dell'immagine*, Napoli 2015.

[16] Si veda, a titolo di esempio, C. Ebanista, T. Piscitelli, *Paolino di Nola e la croce pensile della basilica nova: aspetti teologici e motivi iconografici*, in Studia humanitatis *in memoria di mons. Andrea Ruggiero*, a cura di T. Piscitelli, Marigliano 2015, pp. 155-232.

interrelazione tra testo e figura. Mediante la metrica dei versi, Paolino non solo spiega gli affreschi e i mosaici, ma li articola in contenuti teologici e simbolici, fornendo uno strumento interpretativo dell'arte nella Chiesa primitiva[17]. I cosiddetti "sermoni in versi", combinavano la lode del martire con l'istruzione dottrinale, esortazioni morali e, forse più importante, descrizioni dettagliate delle opere che produceva, trasformando la poesia in un veicolo per il messaggio pastorale.

Il carme XXVII, in particolare, fornisce una descrizione quasi sistematica dell'iconografia della *Basilica nova*, che invita i fedeli a considerare i cicli pittorici raffigurati sui portici[18]. Paolino racconta la storia dell'Antico Testamento e la fonte biblica offre un resoconto sul significato della lettura dei testi sacri. La sua non è una semplice elencazione, ma una narrazione poetica che fa vivere le immagini dipinte, trasformando le scene statiche nelle mani dell'artista in storie coinvolgenti e dinamiche[19]. Non è una decorazione ornamentale ma catechetica, un mezzo per dare parola articolata alla pittura silenziosa che predica la fede[20].

Il criterio per scegliere e organizzare le scene bibliche è l'esegesi tipologica, un metodo interpretativo preesistente, sviluppato dalla tradizione patristica che rileggeva gli eventi dell'Antico Testamento come prefigurazione delle verità del Nuovo Testamento[21]. Ogni episodio dell'Antico Testamento diventa un *typos* che annuncia una parte della vita di Cristo o della Chiesa. Così, il sacrificio di Isacco è una prefigurazione del Cristo, il passaggio del Mar Rosso è immagine del battesimo, la storia di Rut, che sceglie di seguire il Dio d'Israele, un'allegoria della Chiesa dei gentili. Questa sofisticata rete di corrispondenze trasformava il santuario nolano in una conversazione teologica per immagini, un catechismo visivo per guidare chi aveva minori strumenti di comprensione o poco alfabetizzato. Paolino nel carme XXVII spiega che l'apparato iconografico serviva principalmente

[17] Piscitelli, Ruggiero, *Paolino di Nola e la teologia dell'immagine*.

[18] Paolino di Nola, *I carmi*, XXVII, cc. 360-525; per la visita al complesso basilicale di Cimitile sulla base del carme 27, cfr. G.H. de la Portbarré-Viard, *Descriptions monumentales et discours sur l'édification chez Paulin de Nole. Le regard et la lumiere* (epist. *32 et* carm. *27 e 28)*, Leiden-Boston 2006, pp. 243-354, 515 sgg.

[19] M. Roberts, *Rhetoric and the Natalicia of Paulinus of Nola*, «Quaderni Urbinati di cultura classica», n.s., 95, 2 (2010), pp. 53-69.

[20] Piscitelli, Ruggiero, *Paolino di Nola e la teologia dell'immagine*.

[21] Grabar, *L'iconographie chrétienne primitive*.

come didattica per i rustici e i contadini analfabeti che affollavano il santuario[22]. Per loro, era il mezzo più efficace e immediatamente accessibile per raggiungere le verità della fede. L'arte non era quindi un lusso ma uno strumento pastorale prezioso, un libro per gli ignoranti (*Biblia pauperum*) che anticipa di quasi due secoli le parole di Gregorio Magno[23].

Tuttavia, il compito delle immagini non è semplicemente quello di istruire. Paolino le indica anche come aventi una funzione morale e anagogica. I dipinti avevano la finalità di distogliere i pellegrini dall'indulgenza verso i banchetti fastosi, sull'esempio delle pratiche pagane, fornendo un salutare digiuno gradito agli occhi. La contemplazione delle storie sacre serviva a elevare lo spirito e ad appagare l'anima, oltre che a distogliere il corpo dal desiderio dei piaceri materiali. L'arte diventava quindi un percorso dal visibile all'invisibile, un'ascesa verso la contemplazione delle realtà celesti.

La comunicazione visiva, inoltre, è arricchita da un sistema integrato di testo e immagine. I dipinti erano accompagnati da iscrizioni o *tituli*, brevi composizioni poetiche che spiegavano il soggetto e il suo significato spirituale. Come spiega Paolino stesso, la scrittura chiarisce ciò che ha ritratto la mano dell'artista[24]. Anche se nessun *titulus* del complesso basilicale di Cimitile è materialmente sopravvissuto, la loro esistenza è certa e la loro funzione decisiva: l'immagine catturava l'attenzione ed evocava emozioni, mentre il testo forniva l'interpretazione dottrinale corretta, guidando la riflessione dei fedeli e prevenendo fraintendimenti pericolosi. Tale sinergia creava un'esperienza immersiva, pedagogicamente articolata e globale[25].

La brillantezza delle basiliche restaurate non era dovuta solo alla pittura, ma anche all'uso estensivo del mosaico e dell'*opus sectile*, che conferiva allo spazio

[22] Paolino di Nola, *I carmi*, XXVII, cc. 514-515; Archetti, Mite iugum Domini, pp. 326 sgg.

[23] Gregorii I papae *Registrum epistularum*, in *Monumenta Germaniae historica*, *Epistulae*, II, ed. L.H. Hartmann, Berolini 1899, epist. XI, 10.

[24] Paolino di Nola, *I carmi*, XXVII, cc. 387 sgg.; inoltre, A.V. Nazzaro, *Paolino di Nola e il pellegrinaggio al santuario di San Felice*, «Koinonia», 55 (2011), pp. 197-226.

[25] Paolino di Nola, *I carmi*, XXVII, cc. 489-490, 580-585, 514-515; inoltre, *Cimitile di Nola. Inizi dell'arte cristiana e tradizioni locali / Cimitile bei Nola. Anfänge der christlichen Kunst und lokale Überlieferungen*, Atti della giornata di studio sul complesso basilicale di Cimitile, 11 ottobre 2003, a cura di M. de Matteis, A. Trinchese, Dortmund 2004.

un'eccezionale luminosità e valore. I mosaici, realizzati con tessere di vetro colorato, pasta vitrea e foglia d'oro, rivestivano le absidi e le pareti principali, producendo effetti di luce dematerializzanti che trasmettevano lo splendore divino. Il mosaico dell'abside della *Basilica nova*, che include una croce con pietre preziose incastonate su un cielo stellato, rappresenta la vittoria di Cristo sulla morte e la sua regalità cosmica. La realizzazione di pezzi così elaborati coinvolgeva artigiani esperti, probabilmente provenienti da Roma, responsabili del *design* mentre Paolino – che era il vero "direttore" di tutto – ne aveva il controllo diretto[26]. Gli elementi sacri del santuario giocavano un ruolo fondamentale nell'esperienza estetica e spirituale delle basiliche, inclusi gli arredi liturgici. Un pezzo distintivo era la *crux pensilis*, una massiccia croce ingioiellata sospesa sopra l'altare della *Basilica nova*. Nel carme XIX è chiamata *lumen de lumine* e, oltre a essere un oggetto devozionale, era un elemento architettonico e liturgico; così lo spazio veniva considerato simbolo del legame sacro col mistero eucaristico, che si mostrava indiviso e inseparabile dalla croce. Quel simbolo sospeso, ponte tra cielo e terra, annunziava la discesa di Dio verso l'uomo e l'ascesa dell'anima al creatore[27].

Oltre alla croce, gli arredi comprendevano altari, lampade, candelabri, vasi sacri di materiali preziosi e lussuosi tessuti liturgici che contribuivano a definire lo spazio sacro, indicando la natura solenne dei riti. La sensibilità di Paolino verso ogni aspetto del luogo di culto mostra la considerazione dell'arte sacra[28], per cui ogni cosa operava nel processo di un'azione che abbracciava ogni aspetto rituale, un'esperienza estetica e spirituale congiunta che portava i fedeli a un atto di riflessione di sé nei confronti di Dio.

Le descrizioni poetiche degli affreschi

La produzione poetica di Paolino, specie i *Carmina natalicia* composti su base annuale per la festa di San Felice, è una fonte documentaria rilevante per comprendere la sua teologia e spiritualità, ma anche per ricostruire i programmi artistici

[26] Grabar, *L'iconographie chrétienne primitive*.
[27] Ebanista, Piscitelli, *Paolino di Nola e la croce pensile della basilica nova*, pp. 155-232.
[28] Archetti, Mite iugum Domini, pp. 323-344.

che coprivano il complesso basilicale a Cimitile. Tali composizioni vanno al di là della semplice celebrazione dell'evento e sono concepite come autentiche guide alla lettura delle immagini, testimoni di una profonda e riflessa correlazione tra testo scritto e rappresentazione visiva. Paolino, mediante il dispositivo retorico dell'*ekphrasis* descrive gli affreschi e i mosaici rendendo espliciti i loro messaggi nascosti per fornire ai fedeli (e agli studiosi odierni) una chiave per "decifrare" il linguaggio dell'arte paleocristiana. Anno dopo anno, alla festa di San Felice il 14 gennaio, scriveva una poesia da recitare in pubblico davanti ai pellegrini che visitavano il santuario[29]. Le poesie, alcune lunghe centinaia di versi, altre più di mille, non erano semplici encomi del santo ma veri e propri "sermoni in versi" che comprendevano la celebrazione del martire insieme a insegnamenti teologici, esortazioni morali e perfino descrizioni dettagliate di architetture e decorazioni che stava realizzando[30]. Nella scelta dell'esametro, come ritmo per queste poesie, erano combinati dignità e solennità di stile letterario con una continuità, seppure in forma cristiana, con la tradizione letteraria latina e nella formula poetica del sacrificio.

Attraverso i suoi versi, Paolino diventa una sorta di Cicerone della devozione, guidando il lettore (o l'antico pellegrino) attraverso i luoghi sacri e fermandosi a contemplare le scene bibliche dipinte. La descrizione più celebre e articolata si trova nel carme XXVII, già ricordato, composto probabilmente nel 403, dove il vescovo invita i suoi interpreti a «esaminare con occhi attenti i dipinti» che adornano i portici della *Basilica nova*[31]. Questo poema di mille versi è un documento straordinario per la storia dell'arte cristiana primitiva, in quanto offre una esposizione quasi sistematica del programma iconografico di una basilica del V secolo, di cui sono rimasti poche testimonianze materiali.

Paolino inizia il racconto invitando il lettore a guardare verso le pareti dei portici, dove è raffigurata una serie continua di scene bibliche. Registra attentamen-

[29] I. Aulisa, L. Caravale, *Il pellegrinaggio rurale alla tomba di S. Felice di Nola*, «Annali di storia dell'esegesi», 22, 1 (2005), pp. 119-144.

[30] M. Roberts, *Rhetoric and the Natalicia of Paulinus of Nola*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», n.s., 95, 2 (2010), pp. 53-69.

[31] Paolino di Nola, *I carmi*, XXVII, cc. 512-515. La descrizione si trova ampiamente commentata in R.C. Goldschmidt, *Paulinus' Churches at Nola*, Amsterdam 1940, pp. 61-65.

te quali storie dell'Antico Testamento siano illustrate, nominando, tra le altre, i cinque libri di Mosè, l'opera di Giosuè (che include la memorabile storia del passaggio del Giordano) e la storia di Rut. Queste non sono semplici elenchi: sono passaggi poetici che danno vita alle figure dipinte, mostrando i loro movimenti peculiari e il contesto emotivo. Il dispositivo *ekphrasistico*, uno strumento retorico che attinge alla tradizione classica adattato a fini cristiani, consente a Paolino di "parlare" attraverso le immagini: facendolo, fa loro prendere vita e trasforma dipinti statici in storie che coinvolgono e catturano lo spettatore[32].

Ad esempio, quando parla del miracolo che permise agli israeliti di attraversare il Giordano, non si limita a descrivere Giosuè che guida il suo popolo attraverso un fiume ma suggerisce una più ricca esposizione miracolosa: «Sconosciuto qui è il potere che ha dissolto questo fiume; uno fermato poiché tornò indietro inondato, un'altra parte scorreva verso l'oceano abbandonando asciutte entrambe le rive ghiaiose; e da quel lato da cui fluirono onde nere ribollenti i ricurvi che avevano intrecciato alti pettini e come un monte appesi vibrando nell'aria, testimone sotto i piedi degli uomini toccò il fondo asciutto e in mezzo dove strade polverose corsero velocemente argilla indurita senza umidità»[33]. Questa serie di immagini non è una vuota espressione poetica, ma un tentativo di rievocazione verbale dello stupore e del mistero attraverso cui si compiono eventi salvifici, per meditare sulla forza di Dio e sulla sua fedeltà agli impegni presi col popolo prediletto. Lo scopo non è decorativo, bensì catechetico. Paolino ricorre alla poesia, «per rendere tutto questo più eloquente e dare parola articolata a un dipinto silenzioso che predica la fede», così trasforma un dipinto muto in un racconto eloquente per educare e rafforzare la fede.

La narrazione è molto densa di allegorie nella sua interpretazione della *Storia di Ruth*. Paolino riflette alla fine del momento in cui Ruth e Orpah, due nuore che Naomi ha lì, si separano: «Ora rivolge rapidamente l'occhio non solo a questo cerchio ma anche verso l'immagine di Ruth che con un libricino divide atti datati per sequenza... e segna ora chi vedi». Questo sembra un racconto breve, ma porta alla contemplazione dei misteri di una realtà saliente nella quale due sorel-

[32] Sull'uso dell'*ekphrasis* nella poesia di Paolino, cfr. T. Piscitelli, *L'ekphrasis nella poesia di Paolino di Nola*, «Adamantius», 26 (2020), pp. 280-291.

[33] Paolino di Nola, *I carmi*, XXVII, cc. 525-530.

le si separano per vivere in paesi diversi. Ruth si associa alla sua santa amica, che Orpah abbandona; una nuora falsa, l'altra vera. Una mette Dio sopra la sua terra natìa, l'altra pone la nazionalità al di sopra della vita[34]. In questo senso, Paolino definisce il loro modo tipologico di operare che determina anche la sua selezione dai brani della Bibbia da illustrare. Ogni evento dell'Antico Testamento è un fatto storico e un'allegoria intesa a prefigurare una verità pertinente al Nuovo Testamento o alla vita cristiana. Ruth, la moabita straniera decisa a seguire Naomi e il Dio d'Israele, diventa un tipo per la Chiesa come gentilità accettata nella fede; Orpah, ritirandosi verso il suo popolo e i loro dèi, rappresenta coloro che preferiscono la mondanità ad appartenere a Dio.

La selezione e la disposizione delle scene non erano arbitrarie, ma corrispondevano a un sistema esegetico meticoloso basato sulla tipologia, cioè l'interpretazione dell'Antico Testamento come prefigurazione di ciò che è rappresentato nel Nuovo. Questa tecnica interpretativa, ampiamente elaborata dai Padri del III e IV secolo (Origene, Ambrogio, Agostino), trova in Paolino un uso sistematico e conscio nel campo dell'arte figurativa; lo spiega in vari punti dei carmi, chiarendo che tutte le immagini dell'Antico Testamento devono essere lette da prospettive cristologiche ed ecclesiologiche[35]. La storia provvidenziale di Ruth punta ai misteri di una grande realtà. La vicenda di due cognate, in cui una, Ruth, segue sua suocera a Giuda e l'altra, Orpah, decide di rimanere con Moab, serve come allegoria di una scelta tra la fede in Dio e l'amore per il mondo. Paolino si chiede poi retoricamente: «Questa armonia non persiste forse nella natura universale, poiché una parte di essa segue le orme di Dio, un'altra si precipita attraverso il mondo? Oh, e sarebbe che la parte della morte potesse dimostrarsi altrettanto grande! Ma molti sono quelli che questa ampia via divora, e l'errore fatale rovina tutti coloro che vi si avventurano»[36].

L'immagine dipinta sul muro della basilica diventa, in questo modo, uno specchio in cui ogni credente è invitato a riconoscersi e a mettere in discussione le proprie scelte. Questa reinterpretazione spirituale dell'immagine sta al cuore del-

[34] Paolino di Nola, *I carmi*, XXVII, cc. 535-545.

[35] Sul metodo esegetico, cfr. A. Ruggiero, *La teologia dell'arte sacra negli scritti di Paolino di Nola*, «Impegno e dialogo», 12 (1999), pp. 353-387.

[36] Paolino di Nola, *I carmi*, XXVII, cc. 545-550.

la metodologia paolina: l'arte non è fine a se stessa, ma un viaggio dal visibile all'invisibile, da ciò che è accaduto nella storia alla sua verità teologica, dalla lettera allo spirito. Come è stato dimostrato da diverse ricerche, il programma iconografico nolano non è solo una galleria di immagini bibliche, ma un discorso teologico per istruire i fedeli verso la salvezza[37]. Così le sembianze dei patriarchi, dei profeti e degli eroi d'Israele sono *exempla virtutis*, modelli per il comportamento umano e figure che annunciano Cristo e la sua Chiesa. Abramo, che sacrifica l'unico figlio Isacco, prefigura il Padre che offre suo Figlio per salvare l'umanità; Mosè, che guida il popolo attraverso il mar Rosso, è immagine di Cristo che libera l'umanità dalla schiavitù del peccato con il battesimo; Giosuè, che portò Israele nella terra promessa, rappresenta Cristo che apre le porte del cielo. Questa rete di corrispondenze tipologiche, conosciuta dai fedeli istruiti mediante la predicazione e il catechismo, viene visualizzata e incarnata nelle scene dipinte che svolgono un ruolo di mediazione, come supporto-memoria e stimolo alla meditazione.

Tale funzione didattica era rivolta ai semplici fedeli, ai contadini che affollavano il santuario e che, essendo per la maggior parte analfabeti, sarebbero stati in grado di afferrare le verità di fede attraverso la visione diretta piuttosto che nella prosa scritta e in un discorso analitico. Per Paolino, nel carme XXVII, c'è una ragione per la presenza delle immagini ed è la loro utilità pedagogica: «Si può chiedere come siamo arrivati a questa decisione, di dipingere, una rara consuetudine, immagini di esseri viventi sulle sante case. Ascolta e cercherò brevemente di esporre le cause. Quali folle la gloria di san Felice spinge qui, non è ignoto a nessuno; la maggioranza della folla qui, tuttavia, sono persone contadine, non prive di religione ma non capaci di leggere. Queste persone, a lungo abituate a culti profani, nei quali il loro ventre era il loro Dio, sono finalmente convertite in proseliti per Cristo mentre ammirano le opere dei santi in Cristo aperte allo sguardo di tutti»[38]. I dipinti non sono un «lusso superfluo», né un'accomodazione alla vanità, quanto l'unico mezzo di comunicazione con quel popolo laico così crasso o rozzo da non avere conoscenza delle lettere.

---

[37] C. Ebanista, *Le sacre scritture per immagini. Paolino di Nola e la funzione dell'iconografia*, in Realia Christianorum, 2. *La bibbia e la sua esegesi*, Atti del convegno (Napoli, 15 aprile 2016), Bologna 2028, pp. 137-148.

[38] Paolino di Nola, *I carmi*, XXVII, cc. 560-567.

Il rapporto tra testo e immagine

La connessione tra immagine e testo nel progetto paolino è reciproca e inscindibile. Da un lato, sono i carmi a illuminare e interpretare piuttosto che essere un'immagine pittorica a esprimere la sua valenza teologica. Lo stesso Paolino scrive che i dipinti sono integrati da iscrizioni (*tituli*), brevi versi che chiarivano il soggetto e il significato, «così la scrittura rende chiaro ciò che la mano ha ritratto»[39]. L'intera struttura della comunicazione visiva e testuale è sviluppata per sfruttare il modo in cui i campi funzionano per i rustici o i pastori. La scena dipinta attirava l'attenzione e suscitava un'emozione, mentre il testo offriva il discernimento dottrinale, prevenendo incomprensioni rispetto a quanto raffigurato e guidando la riflessione. La circolazione di titoli esplicativi delle immagini era diffusa nell'arte romana (si pensi alle iscrizioni di scene narrative sui sarcofagi o sui monumenti pubblici), ma Paolino riprende questa pratica e ne fa uno strumento per una catechesi sistematica. I cartigli non erano semplici etichette identificative (Abramo, Mosè, Ruth, ecc.), ma veri e propri distici o quartine che commentavano la scena e ne spiegavano il senso spirituale. Di questi "titoli" dell'Antico Testamento, tuttavia, non ne è sopravvissuto alcuno nella basilica di Cimitile; ma possiamo ugualmente averne un'idea grazie ad altri *tituli* coevi, come quelli riguardanti i santi apostoli a Milano scritti da Ambrogio o quelli sotto il nome di Damaso nelle catacombe di Roma[40].

Paolino dimostra una sensibilità insolitamente moderna verso il ruolo didattico delle immagini, spiegando perché siano ammissibili come una «rara pratica», vale a dire perché possono fornire istruzione alle menti semplici e distrarle dalle abitudini pagane, come quella dei sontuosi banchetti funebri. Egli riferisce sobriamente la situazione del santuario nella festa di San Felice: i pellegrini affluivano da tutte le parti, vi passavano la loro veglia notturna con torce e non pochi portavano cibo e vino in quantità tali che la celebrazione religiosa diventava una specie di "baldoria cristiana", mescolata a forme pagane[41]. Paolino mo-

[39] Paolino di Nola, *I carmi*, XXVII, cc. 582-583.

[40] Sui *tituli* ambrosiani, cfr. G. Visonà, *I* tituli *ambrosiani: un riesame*, in Studia Ambrosiana. *Saggi e ricerche su Ambrogio e l'età ambrosiana*, Milano 2008.

[41] Paolino di Nola, *I carmi*, XXVII, cc. 568-580.

stra comprensione verso queste cose, che ammette derivare da una «semplicità incosciente» e un grossolano desiderio di onorare il santo. Per questo introduce i dipinti accompagnati da scritte, per aiutare i cristiani a salire su un livello di comprensione più alto: «Dove perciò, è sembrato buono che le dimore di Felice ovunque siano allegramente decorate con pitture sacre, se per caso lo spirito del contadino può essere visitato indotto da queste belle visioni e riconciliato non solo dalla percezione della scena attraverso i suoi occhi ma anche tramite ciò che è letto o ascoltato quando l'orecchio si avvicina all'occhio; perché anche la lettura può insegnare a chi la voce segue gli occhi; e la scrittura fa la sua parte ancor di più perché quello che scrivi dentro lo abbiamo già fuori in forma dipinta. Forse, quando tutti a turno mostrano e rileggono l'uno all'altro ciò che è stato dipinto, i loro pensieri si volgeranno più lentamente al mangiare, mentre si saziano con un digiuno che è gradito agli occhi, e forse un'abitudine migliore si radicherà così in loro nel loro stupore, perché la pittura distoglie abilmente i loro pensieri dalla loro fame»[42]. Questa lunga citazione è essenziale per comprendere il pensiero servito da fondamento all'impegno pastorale e all'uso dell'arte sacra di Paolino.

Da questo punto di vista, l'arte serve ad evangelizzare: è un «pio inganno» che, lavorando attraverso la bellezza della visione, eleva l'anima, educa alla sobrietà e aiuta a pregare. Le immagini offrono ai credenti «una festa che piace agli occhi», e tutto in esso costituisce un sostegno spirituale che sostituisce il nutrimento materiale, prevenendo così che cadano preda degli inganni della gola e della baldoria. Paolino racconta ai suoi pellegrini che, invece di correre immediatamente ai banchetti, si fermano a contemplare l'uno o l'altro dipinto, se lo mostrano reciprocamente, leggono o fanno leggere le iscrizioni murali e ne indagano il significato. Così, il momento del pasto è circondato o accompagnato da attività edificanti e «poche ore rimangono per intraprendere il pasto»[43]. Il progetto decorativo delle basiliche, recuperato attraverso i *Carmina natalicia*, si presenta come un sistema in cui poesia, pittura ed epigrafia cooperano per realizzare un'esperienza di immersione tra simboli, catechismo e fede: un modello di lavoro che l'arte sacra medievale avrebbe ereditato. In questo Paolino anticipa le parole di Gregorio Magno al vescovo Sereno di Marsiglia e, mentre la scrittura

[42] Paolino di Nola, *I carmi*, XXVII, cc. 580-595.
[43] Paolino di Nola, *I carmi*, XXVII, c. 595.

serve «a coloro che sanno leggere», le immagini hanno il medesimo valore per le persone illetterate[44].

La loro funzione, però, supera la mera funzione pedagogica: per lui le immagini non sono "un codice per gli illetterati", quanto uno strumento di elevazione spirituale, qualcosa che attira l'anima dalla contemplazione del visibile verso le cose invisibili in un processo che simula la teologia neoplatonica su come le anime ascendono di nuovo a Dio, dalla finzione delle cose alle verità spirituali. La lettura che racchiude la comprensione dell'arte in Paolino, quale mezzo di ascesa e istruzione religiosa, presenta un'idea che si sarebbe sviluppata e diffusa in seguito tra le lettere con il tipo di immaginazione coloristica presentata nei manoscritti e recepita gradualmente. Alla base vi è l'idea che l'arte religiosa debba servire in modo multifunzionale, non solo per insegnare o educare i semplici, ma anche per riflettere sulle verità eterne, sui contenuti teologici e il senso della rivelazione. È questa visione molteplice che impressiona davvero, dimostrando come arte, educazione e fede fossero interconnesse, continuando a risuonare nelle epoche successive. È un segno dei tentativi di rendere i rituali religiosi e gli insegnamenti spirituali disponibili e proficui anche per i membri alfabetizzati della società e non soltanto per gli illetterati.

La «Basilica nova» e gli affreschi dell'Antico Testamento

Secondo le descrizioni di Paolino e le interpretazioni degli studiosi, il programma iconografico della *Basilica nova* appare nella forma di una grandiosa catechesi: un catechismo visivo per istruire i fedeli con immagini attraenti. La selezione dei temi, la loro distribuzione nell'area sacra e le connessioni tipologiche tra le scene attestano un'accurata riflessione teologica e strategia pastorale nella sua narrazione della storia della salvezza. Le pareti della basilica fungevano quindi da pagine di un libro, aperte e lette da tutti, alfabetizzati e analfabeti, in cui la storia sacra era declinata attraverso un programma epico di immagini colorate. La *Basilica nova* fu una costruzione di Paolino, risalente ai primi del V secolo e testimone del completamento di una precedente (e titanica) volontà di rinnovare l'esemplarità

[44] Gregorius Magnus, *Epistulae*, IX, 209.

agiografica di san Felice. Era una grande struttura a tre navate, con abside semicircolare e atrio che poteva ospitare centinaia di fedeli. Fu motivata da esigenze pratiche – la necessità di spazi ampi per accogliere il numero crescente di pellegrini – e da esigenze simboliche (impressione dello splendore di Dio, importanza del culto dei martiri)[45]. Paolino stesso nei suoi carmi descrive orgogliosamente la bellezza e la grandiosità della nuova basilica, dedicata non solo all'architettura (le colonne, il cortile, la croce, l'atrio, la navata, le vetrate) ma anche e soprattutto alla sua decorazione musiva e pittorica.

Il ciclo del Vecchio Testamento ha così formato il nucleo iconografico di tutto il programma, in accordo con l'esegesi patristica che considerava il Vecchio Testamento prefigurazione del Nuovo. Nel carme XXVII si riferisce esplicitamente di scene del Pentateuco, del libro di Giosuè e del libro di Ruth[46]. La selezione di questi episodi non era arbitraria: servivano come *exempla* per i fondamenti della fede usando l'esegesi tipologica. La storia dei patriarchi (Abramo, Isacco e Giacobbe) e di Mosè, sviluppata dal Pentateuco, mostra l'azione di Dio nella storia e l'attuazione del suo piano salvifico. Sebbene Paolino non elabori ogni scena, possiamo fare alcune ipotesi riguardo a quali erano gli episodi contenuti, secondo le tradizioni iconografiche e altri cicli contemporanei. Dalla *Genesi*, probabilmente figuravano la creazione di Adamo ed Eva, il peccato originale e la cacciata dal paradiso terrestre (temi fondamentali per comprendere la necessità della redenzione), il sacrificio di Caino e Abele (primo esempio di offerta a Dio e prefigurazione del sacrificio eucaristico), il diluvio e l'arca di Noè (simbolo della Chiesa che salva l'umanità dalle acque del peccato), la vocazione di Abramo e il sacrificio di Isacco (massima espressione della fede e immagine del sacrificio di Cristo)[47].

Dal libro dell'*Esodo* potevano esserci le scene della vita di Mosè: il roveto ardente, le piaghe d'Egitto, l'attraversamento del mar Rosso (una delle immagini più potenti per il battesimo), la manna e l'acqua dalla roccia (prefigurazione dell'eucaristia), le tavole della legge sul Sinai (anticipazione della legge evangeli-

[45] Sulla *Basilica nova*, cfr. T. Lehmann, *Paulinus Nolanus und die Basilica nova in Cimitile/Nola. Studien zu einem zentralen Denkmal der spätantik-frühchristlichen Architektur*, Wiesbaden 2005.

[46] Paolino di Nola, *I carmi*, XXVII, cc. 515-540.

[47] Sul ciclo veterotestamentario nell'arte paleocristiana, cfr. A. Grabar, *Le premier art chrétien (200-395)*, Paris 1966.

ca). In particolare, la figura di Mosè assumeva un'importanza centrale come tipo di Cristo: «così come Mosè liberò Israele dalla schiavitù d'Egitto, così Cristo libera l'umanità dalla schiavitù del peccato; come Mosè nutrì Israele con la manna nel deserto, così Cristo nutre i suoi fedeli con il suo corpo e sangue nell'eucaristia; come Mosè fece scaturire acqua dalla roccia», così scorrevano acqua e sangue, simboli dei sacramenti[48]. L'attraversamento del mar Rosso era un motivo iconografico assai popolare nell'arte cristiana primitiva e appare in molti cicli pittorici, mosaici o sarcofagi. Il senso battesimale era stato già spiegato da Paolo nella *I Lettera ai Corinzi*: «non voglio infatti che ignoriate, fratelli, che i nostri padri furono tutti sotto la nube e tutti attraversarono il mare, e tutti furono battezzati in Mosè nella nube e nel mare» (1 Cor 10,1-2).

La presentazione di questo episodio faceva certo parte del programma di Paolino, che aveva una profonda conoscenza delle Scritture e della loro interpretazione; inoltre, il battistero di Cimitile, essendo molto vicino alle basiliche, rendeva ancor più pregnante il rimando al battesimo[49]. L'attraversamento del Giordano sotto Giosuè (al quale Paolino dedica grande spazio poetico) aveva un significato simbolico altrettanto forte: indicava l'ingresso del popolo di Dio nella terra che aveva promesso, una metonimia per il paradiso che ogni fedele attende di condividere[50]. Anche questo episodio aveva un significato battesimale: come gli israeliti, attraversando il Giordano entrarono nella terra della promessa, così con il battesimo (che nei tempi antichi veniva conferito per immersione) i cristiani passavano dalla vecchia alla nuova vita. È significativo che sia stato per sua volontà che Gesù si fece battezzare da Giovanni nel Giordano, così santificando le acque inaugurava il lavacro battesimale. La descrizione di Paolino, punteggiata qua e là dalla scomparsa delle acque, dall'essiccamento del letto del fiume e dai piedi che camminano sicuri sulla terra senza sporcarsi, sembra suggerire un evento miracoloso in cui i cristiani possono riconoscere una prefigurazione del loro battesimo.

---

[48] Sulla tipologia mosaica, cfr. J. Daniélou, Sacramentum futuri. *Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950.

[49] Sul battistero di Cimitile, C. Ebanista, *Il complesso di S. Felice a Cimitile: storia degli scavi, fasi edilizie e corredi*, in *Scritti in onore di p. Giovanni Santaniello*, Napoli 2005.

[50] L'interpretazione tipologica del passaggio del Giordano è un tema ricorrente nei Padri della Chiesa.

La storia di Ruth, invece, presenta un'allegoria della Chiesa composta da gentili che, per fede, sono entrati nelle file degli eletti di Dio. La straniera Ruth di Moab, lasciando il culto del suo popolo e seguendo Naomi in Israele, pronuncia queste parole di conversione e lealtà: «il tuo popolo sarà il mio popolo e il tuo Dio sarà il mio Dio» (Ruth 1,16). La decisione la pone sul cammino per diventare un'antenata del re Davide e, attraverso di lui, di Cristo (come ricorda la genealogia di Gesù in Mt 1,5). Ruth rappresenta la Chiesa, composta in gran parte da ex-pagani che rinunciano agli idoli per servire il vero Dio. Orpah, al contrario, che torna alla sua terra e ai suoi dèi, rappresenta coloro che, pur avendo conosciuto la verità, preferiscono il mondo al posto del vero Dio[51]. I dipinti parietali, dunque, non erano solo illustrazioni della storia, ma carichi di significato salvifico, valenza cristologica e sacramentale che rende la vicenda di Israele parte integrante di quella della Chiesa. I credenti che meditavano su tali scene erano spinti a identificarsi non solo con gli accadimenti di molto tempo prima, ma anche come anticipazione del loro itinerario nella fede: dalla chiamata alla conversione, attraverso il battesimo, fino alle dimore eterne nel cuore di Dio.

Le scene del Nuovo Testamento

Sebbene Paolino si soffermi con maggiore dettaglio sulle scene dell'Antico Testamento, il ciclo pittorico nella *Basilica nova* doveva includere anche episodi del Nuovo Testamento, in un rapporto di continuità e compimento. Le fonti letterarie e le analogie con altri complessi basilicali permettono di ipotizzare, con un buon grado di approssimazione, la presenza di scene della vita di Cristo. La *Basilica vetus*, restaurata da Paolino, era stata decorata con un ciclo neotestamentario, ed è ragionevole pensare che la nuova e più grande basilica riprendesse e ampliasse tale programma[52]. È verosimile che le scene della vita di Cristo lungo le pareti della navata rappresentassero episodi della sua infanzia (annunciazione,

[51] Sulla storia di Ruth nell'esegesi patristica, cfr. Sant'Ambrogio, *De viduis, Le vedove*, Introduzione di G. Biffi, Firenze 2002.

[52] Come si evince dal confronto tra i *Carmina* e le analisi archeologiche, cfr. Ebanista, *Il complesso di S. Felice a Cimitile*.

natività, adorazione dei magi, presentazione al tempio, fuga in Egitto), della vita pubblica (battesimo nel Giordano, miracoli, predicazioni e trasfigurazione) e della passione (ingresso a Gerusalemme, ultima cena e arresto nel Getsemani) fino alla morte in croce, alla resurrezione e alle apparizioni.

Questi episodi narravano ai fedeli la figura storica e divina di Gesù, realizzatore delle antiche promesse e pilastro della fede. L'unione delle scene riflette un progresso cronologico e teologico, con un percorso visivo che conduceva dall'ingresso della navata sino all'altare, dove si celebrava il mistero eucaristico. Forse le scene dell'Antico Testamento dipinte su una delle pareti o su entrambi i lati della navata, creavano un parallelismo tipologico con quelle del Nuovo Testamento subito visibile: il sacrificio di Abramo si bilanciava con la crocifissione, l'attraversamento del mar Rosso con il battesimo, la manna nel deserto con la moltiplicazione dei pani o l'ultima cena[53]. Una tale disposizione, che richiama quella di episodi dell'Antico e Nuovo Testamento, era già adottata in altri cicli musivi del IV secolo, come nella basilica romana di Santa Maria Maggiore (432-440), coevi al progetto paolino, e divenne un modello per l'arte cristiana successiva. La sua utilità catechetica era immensa e immediata: permetteva ai fedeli di comprendere a prima vista le corrispondenze tipologiche, di vedere con i loro occhi come le promesse antiche si erano realizzate in Cristo e collegare la loro fede con l'armonia del piano salvifico di Dio.

Nell'iconografia della *Basilica nova* vi era spazio anche per immagini simboliche di Cristo e della Vergine. Il *focus* visivo dell'intera basilica era la croce sospesa che pendeva sopra l'altare: la *crux invicta* della vittoria di Cristo sulla morte era il punto in cui convergevano tutte le rappresentazioni[54]. Esistevano forse immagini di Cristo seduto in trono tra gli apostoli (*maiestas Domini*) o del Buon Pastore, un'iconografia comune nella primitiva arte cristiana e particolarmente cara a Paolino. La figura del Buon Pastore, tratta dalla parabola evangelica (Gv 10,11-18)

[53] Questo tipo di disposizione è documentato in diversi complessi paleocristiani, W. Tronzo, *The Via Latina Catacomb: Imitation and Discontinuity in Fourth-Century Roman Painting*, Pennsylvania 1986.

[54] T. Piscitelli Carpino, *La Teologia della Croce in Paolino di Nola*, in *Anchora Vitae*, a cura di G. Luongo, Napoli-Roma 1998, pp. 263-294; A. Ruggiero, *Teologia e simbologia nell'immagine della croce preziosa descritta da Paolino nel* Carm. *XIX, 608-676*, in *Cimitile e Paolino di Nola*, a cura di H. Brandenburg, L. Pani Ermini, Roma 2003, pp. 245-266.

e dall'iconografia bucolica classica, era tra le più antiche e amate tra le immagini cristologiche. Era il simbolo dell'amore e della sollecitudine di Cristo per le anime, del suo sacrificio per salvare il gregge e forniva ai credenti un mediatore confortante e avvicinabile. Paolino nei suoi scritti chiama Cristo "pastore delle anime" ed è probabile la presenza di tale immagine[55]. Un'altra figura cristologica è quella del Cristo Pantocratore o nella mandorla con i simboli dei quattro evangelisti (o tetramorfo: angelo per Matteo, leone per Marco, bue per Luca, aquila per Giovanni). Tale iconografia, che in seguito divenne comune all'arte bizantina e romanica, appare qui per la prima volta nel V secolo (anche se si trova già sui sarcofagi un secolo prima) e potrebbe aver adornato l'abside della *Basilica nova* o la sua croce trionfale[56].

Per l'immagine mariana, sebbene siano poche le fonti dirette, l'aumentata devozione verso la Madre di Dio costituisce un contesto importante per considerare la sua presenza artistica, specie dopo il concilio di Efeso del 431 – lo stesso anno della morte di Paolino – che definì Maria *Theotókos*, ossia *Madre di Dio*. L'annunciazione e la natività, in cui Maria era la figura principale, dovevano certo figurare nel ciclo del Nuovo Testamento, ma poteva anche esserci una rappresentazione autonoma della Vergine in trono col Bambino (*Theotókos* o *Nikopoia*): un'iconografia che cominciava a diffondersi in seguito alla definizione efesina[57]. Le immagini mariane nel programma iconografico del santuario nolano dovevano essere coerenti con l'attaccamento alla Vergine mostrato da Paolino nelle *epistolae*, insieme al suo ruolo nell'incarnazione del Signore. Nella lettera XIII, Maria viene detta «la porta attraverso la quale Cristo entrò nel mondo», espressione che ben figurava tra i *tituli* a corredo dei dipinti della navata, dei mosaici presbiteriali o di quelli battesimali[58].

[55] Sull'iconografia del Buon Pastore, T. Klauser, *Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst*, «Jahrbuch für Antike und Christentum», 10 (1967), pp. 82-120.

[56] Sull'iconografia cristologica paleocristiana, A. Grabar, *Christian Iconography: A Study of Its Origins*, Princeton 1968.

[57] Sul culto mariano nel V secolo, S.C. Mimouni, *Les traditions anciennes sur la Dormition et l'Assomption de Marie*, Leiden 2011.

[58] Paolino di Nola, *Le lettere*, XIII, 11.

Intorno ai mosaici absidali

Il catino absidale della basilica, per la sua posizione e la sua forma avvolgente, rappresentava il culmine visivo e simbolico di ogni basilica paleocristiana. È qui che si concentravano le rappresentazioni teologicamente più dense, destinate a proclamare le verità centrali della fede. L'abside non era solo la conclusione architettonica della basilica, ma il suo cuore teologico: qui si trovava l'altare, qui si celebrava l'eucaristia, qui il vescovo sedeva sulla sua cattedra circondato dal clero. L'abside era il luogo dell'epifania, della manifestazione di Dio, e la sua decorazione doveva esprimere questa dimensione teofanica[59].

Sebbene i mosaici originali delle basiliche paoliniane di Cimitile siano andati perduti nel corso dei secoli, le descrizioni poetiche di Paolino, in particolare nell'epistola 32 a Sulpicio Severo, dove descrive il mosaico per la basilica di Fondi, e il confronto con altre opere coeve permettono di ricostruirne con buona approssimazione l'iconografia e lo stile. L'epistola 32, scritta probabilmente nel 403, è un documento eccezionale per la storia dell'arte paleocristiana, in quanto fornisce una descrizione dettagliata, seppur in forma poetica, di un mosaico absidale del V secolo. Paolino aveva fatto costruire una piccola basilica a Fondi, cittadina della Campania meridionale dove possedeva delle proprietà, e l'aveva decorata con un mosaico absidale di cui trascrive i versi esplicativi nella lettera all'amico Sulpicio[60].

Il tema centrale era senza dubbio la Croce, simbolo trionfale della vittoria di Cristo sulla morte. Non si trattava però della croce nuda e dolente che dominerà l'arte medievale, ma di una crux gemmata, una croce gloriosa e tempestata di gemme, spesso avvolta da una corona d'alloro, simbolo di vittoria, e circondata da un cielo stellato o da colombe, simbolo delle anime dei fedeli[61]. Questa rappresentazione aniconica, che esprimeva il trionfo di Cristo sulla morte senza

[59] A. Grabar, Martyrium. *Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, Paris 1946.

[60] Paolino di Nola, *Le lettere*, XXXII, 10-17; de la Portbarré-Viard, *Descriptions monumentales et discours sur l'édification chez Paulin de Nole*, pp. 211-240.

[61] M.C. Campone, *Apporti teologici paoliniani all'evoluzione dell'arte liturgica dei primi secoli: la croce gemmata della cattedrale di Nola*, «Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti in Napoli», LXIX (2000), pp. 13-18; Ebanista, Piscitelli, *Paolino di Nola e la croce pensile della basilica nova*, pp. 155-232.

mostrarne direttamente la figura sofferente, era tipica dell'arte di un'epoca che ancora manteneva una certa ritrosia verso la rappresentazione diretta della divinità in forme umane, soprattutto in contesti di sofferenza. La croce gemmata non era un'invenzione paoliniana, ma si inseriva in una tradizione iconografica già consolidata nel IV secolo, testimoniata da diversi mosaici romani, come quello dell'abside di Santa Pudenziana (circa 400), e da descrizioni letterarie[62].

Il mosaico descritto per Fondi presentava una croce affiancata da due colombe e sormontata dalla mano di Dio (manus Dei) che porgeva una corona. I versi trascritti da Paolino recitano: «La croce, insegna del re, risplende di gemme luminose, e la croce, non la morte, è scritta sul titolo. Il re, non il supplizio, è indicato dalla corona e dalla porpora, poiché, trionfando sulla morte, Egli regna dalla croce. Questa croce è l'opera del Padre, la vittoria del Figlio, l'altezza dello Spirito, la Trinità intera risplende nel suo mistero. Cristo è significato dalla colomba, la voce del Padre tuona dal cielo, e la potenza dello Spirito Santo aleggia sulle acque»[63]. Questi versi sono densissimi di contenuto teologico: la croce non è segno di morte, ma di vita e di regalità; essa manifesta il mistero trinitario (opera del Padre, vittoria del Figlio, altezza dello Spirito); le colombe richiamano il battesimo di Cristo, quando lo Spirito discese su di lui in forma di colomba e la voce del Padre lo proclamò Figlio diletto.

L'intera scena era immersa in una luce paradisiaca, a simboleggiare la teofania, la manifestazione della gloria divina. Il fondo del mosaico era probabilmente d'oro, colore che nell'arte paleocristiana e bizantina simboleggia la luce divina increata, l'eternità, la trascendenza. Le gemme che adornavano la croce non erano un mero ornamento, ma avevano anch'esse un valore simbolico: richiamavano le pietre preziose della Gerusalemme celeste descritta nell'Apocalisse, e rappresentavano le virtù dei martiri e dei santi, che adornano la Chiesa come gemme adornano una corona. È altamente probabile che un'iconografia simile, forse ancora più ricca, adornasse l'abside della Basilica Nova di Nola. Alcuni studiosi ipotizzano che il programma iconografico potesse includere anche figure di apostoli o santi, come Pietro e Paolo, o lo stesso san Felice, in adorazione della croce, di-

[62] J. Wilpert, *Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom IV. bis XIII. Jahrhundert*, Freiburg 1916.

[63] Paolino di Nola, *Le lettere*, XXXII, 10-12.

sposti ai lati del catino absidale o sulla fascia inferiore[64]. Stilisticamente, questi mosaici si inserivano nel solco della grande tradizione imperiale romana, caratterizzata da un disegno chiaro, da una gamma cromatica brillante e dall'ampio uso di tessere d'oro per creare fondi luminosi e soprannaturali. La tecnica musiva aveva raggiunto nel IV e V secolo un livello di raffinatezza straordinario, frutto di secoli di esperienza e di sperimentazione. Le tessere, di dimensioni variabili (da pochi millimetri a un paio di centimetri di lato), venivano tagliate da lastre di marmo colorato, da pietre semipreziose o da paste vitree, e venivano disposte su un letto di malta secondo un disegno preparatorio tracciato sull'intonaco. La disposizione delle tessere non era uniforme, ma seguiva l'andamento delle forme, creando linee di forza che guidavano l'occhio e conferivano dinamismo alla composizione[65].

I cicli dei martiri e dei santi

In un santuario sorto sulla tomba di un martire, infine, non poteva mancare un ciclo dedicato alla testimonianza dei santi e, in particolare, di san Felice. Lo stesso Paolino ne spiega lo scopo pedagogico, vale a dire perché «i fedeli possano ammirare le opere dei santi in Cristo»[66]. Non vi è dubbio, dunque, che le pareti della basilica portassero scene della testimonianza di fede di san Felice, forse anche di altri martiri o confessori particolarmente venerati. San Felice di Nola, un prete del III secolo, era stato perseguitato dall'imperatore Decio a metà del III secolo e, sebbene non fosse martire almeno in senso stretto (sopravvisse alle torture per morire di vecchiaia), fu venerato come confessore della fede. La sua vita, narrata da Paolino in alcuni inni, era piena di episodi miracolosi, edificanti ed esemplari: la fuga dalla prigione grazie a un angelo, il suo rifugio in un edificio in rovina dove

[64] C. Ebanista, *Paolino di Nola: le iscrizioni absidali delle basiliche di Nola e Fondi*, in *Fondi tra antichità e medioevo*, Atti del convegno (31 marzo - 1 aprile 2000), a cura di T. Piscitelli Carpino, Napoli 2002, pp. 109-163.

[65] G. Bovini, *La tecnica del mosaico*, in *Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina*, Ravenna 1962, pp. 45-78; inoltre, J. Gadeyne, *Alcune considerazioni sulla descrizione paoliniana del mosaico absidale di Fondi*, «Boreas», XIII (1990), pp. 71-74.

[66] Paolino di Nola, *I carmi*, XXVII, cc. 565-567.

un ragno tessé magicamente la sua tela sopra l'ingresso per nasconderlo dai suoi persecutori, la sua carità verso il rivale vescovo Massimo, descritto come anziano e malato, che sostenne e nascose durante la persecuzione[67].

Questi episodi pieni di *pathos* partecipativo e di meraviglia, che si prestavano idealmente alla raffigurazione visiva, avrebbero incluso un ciclo dedicato al santo collocato in un punto focale, anche se in uno spazio protetto come l'abside della *Basilica vetus* (che aveva un accesso immediato alla sua tomba) o una delle absidi della *Basilica nova*. Le scene di martirio e le vite dei santi potevano sia vantare sia fornire un avvertimento: da una parte, glorificavano la memoria del santo ed esaltavano la sua gloria; dall'altra, offrivano un esempio eroico di vita cristiana ai fedeli per non vacillare di fronte alle prove in un'epoca difficile[68]. Il tutto fungeva da modello esemplare per tutti.

È possibile altresì che vi fossero altri martiri o santi della Chiesa ad essere raffigurati nel santuario nolano: Lorenzo, diacono di Roma, venerato in gran parte dell'Occidente cristiano, la cui figura si adattava bene allo schema iconografico paoliniano, gli apostoli Pietro e Paolo con i simboli del loro martirio oppure l'esempio del diacono Stefano[69]. Tali immagini non erano solo celebrative, ma fornivano modelli concreti di vita cristiana, esempi coraggiosi di fede e di una testimonianza operosa. La vista delle sofferenze e delle conquiste dei martiri incoraggiava la coerenza, fortificava la fedeltà e ricordava la ricompensa stabilita per quanti combattevano la buona battaglia fino in fondo (2 Tm 4,7). Il martirio non era considerato una sconfitta, ma una vittoria: il trionfo della fede sulla violenza, dello spirito sulla carne, della vita sulla morte. Le rappresentazioni dei martiri, con la palma (simbolo di vittoria) e la corona (simbolo di gloria celeste), esprimevano questa intima consolatoria speranza[70].

Il santuario di Cimitile, in altre parole, attraverso il suo programma iconografico, divenne una *civitas sanctorum*, ossia, una città di santi entro la quale il

[67] Sulla vita del vescovo Felice, cfr. Paolino di Nola, *I carmi*, in particolare 14-15, 18, 21.

[68] Sull'iconografia martiriale, cfr. G. Bovini, *I sarcofagi paleocristiani: determinazione della loro cronologia mediante l'analisi dei ritratti*, Roma 1949.

[69] Sull'iconografia antica di Pietro e Paolo, cfr. H. Leclercq, s.v., *Pierre et Paul (Saints)*, in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, XIV, Paris 1939.

[70] Sulla simbologia della palma e della corona, cfr. F.J. Dölger, *Der Siegeskranz*, in *Antike und Christentum*, 2, Münster 1930.

visitatore poteva sentirsi parte del popolo orante fondato sulla comunione tra la Chiesa terrena e quella celeste, grazie allo sguardo benedicente di Cristo e alla protezione di san Felice. La concezione della "comunione dei santi", così centrale nella teologia cristiana, era resa visibile dai dipinti: il santo o i santi, raffigurati sulle pareti, non erano persone morte appartenenti a un passato trascorso senza ritorno, ma presenze viventi, intercessori presso Dio e compagni di viaggio sulla via che avevano già percorso con successo. Indicarli a modello non solo fungeva da esempio per i fedeli e i pellegrini che varcavano la soglia del santuario di San Felice, facevano preghiere e scioglievano voti sulla sua tomba, ma anche per il popolo di Dio che nella sua Chiesa era in cammino verso la salvezza[71].

[71] Sul concetto di *communio sanctorum*, cfr. J.P. Kirsch, *Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altertum*, Mainz 1900.

Pievi, chiese e compiti pastorali nell'alto medioevo

Gabriele Archetti
Università Cattolica del Sacro Cuore

Nel commento al cap. 18 della *Regula Benedicti*, relativo all'orario della salmodia giornaliera, il monaco Ildemaro di Corbie nota a metà del IX secolo che, «a causa del numero dei fedeli, delle donne e dei bambini, succede che i canonici non possono prolungare il loro ufficio in chiesa, mentre da tali impedimenti sono sempre sciolti i monaci»[1]. La sua osservazione avveniva in un momento in cui il sistema pievano, dopo essere stato sperimentato con successo in Gallia, si stava affermando in tutto l'impero carolingio. Ciò permetteva al riformatore franco di distinguere i doveri liturgici dei chierici da quelli dei monaci, riconoscendo a questi ultimi il ruolo preminente di esperti nell'*opus Dei*. Il motivo della loro diversità – spiega Ildemaro che, nei medesimi anni a Brescia, aveva presieduto all'avvio del

[1] R. Mittermüller, *Expositio Regulae ab Hildemaro tradita*, in *Vita et Regula ss. p. Benedicti una cum expositione Regulae a Hildemaro tradita*, Ratisbonae, Neo-Eboraci et Cincinnati 1880, p. 313, cap. XVIII; sul commento alla Regola del monaco franco, P. Engelberg, Status quaestionis *circa la tradizione del commento di Ildemaro*, in *Il monachesimo italiano dall'età longobarda all'età ottoniana (secc. VIII-X)*, Atti del VII Convegno di studi storici sull'Italia benedettina, Nonantola (Modena), 10-13 settembre 2003, a cura di G. Spinelli, Cesena 2006 (Italia benedettina. Studi e documenti di storia monastica, 27), pp. 47-66; sulla presenza a Brescia, 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, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XI, 1 (2006), pp. 113-178; inoltre, B. Valtorta, Anecdota Veronensia. *Un dossier ildemariano alla Biblioteca Capitolare*, «Revue bénédictine», 130, 2 (2020), pp. 229-259.

monastero urbano di San Faustino Maggiore su invito del vescovo Ramperto[2] – e la ragione per la quale le preghiere dei chierici non potevano essere assidue, né fervorose come quelle dei monaci, erano i compiti pastorali della *cura animarum* che incombevano su di loro, essendo questa la discriminante principale che, nella scelta di vita particolare, li caratterizzava in seno alla Chiesa.

Ciò non impediva naturalmente a monaci e canonici, come accadrà anche nei secoli successivi, di continuare a confrontarsi e disputare sul loro ruolo nella *societas christiana* e la superiorità nella Chiesa[3], giungendo persino a sovrapporre o integrare i rispettivi compiti e funzioni, come mostra la Pianta di San Gallo, in cui gli spazi per il culto monastico nella basilica abbaziale e quelli riservati ai laici sono nettamente distinti e contrapposti[4]. Gli ambiti specifici però – nonostante le rivendicazioni degli uni, che vivevano in comunità canonicali alla maniera dei monaci[5], e degli altri che assumevano gli oneri pastorali spettanti ai chierici delle pievi e delle parrocchie, pur avendo optato per la solitudine – erano chiari e Ildemaro ne aveva indicato la netta differenza.

---

[2] Per questo cenobio, la bibliografia e le fonti, si rimanda agli atti del convegno su *San Faustino Maggiore di Brescia: il monastero della città*; inoltre, G. Archetti, *Monasteri episcopali e cura delle anime: tre casi a confronto (secoli IX-XI)*, in *CARE (Corpus architecturae religiosae europeae, IV-X saec.). Meaning and use of corpora*, «Hortus artium medievalium», 24 (2018), pp. 310-319.

[3] Per uno sguardo d'insieme, cfr. *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente (1123-1215)*, Atti della settima Settimana internazionale di studio (Mendola, 28 agosto - 3 settembre 1977), Milano 1980; C.D. Fonseca, *La pastorale dai monaci ai canonici regolari*, in *La pastorale della Chiesa in Occidente dall'età ottoniana al concilio lateranense IV*, Atti della quindicesima Settimana internazionale di studio (Mendola, 27-31 agosto 2001), Milano 2004 (Storia. Ricerche), pp. 3-26.

[4] Per una riproduzione digitale della Pianta del monastero di San Gallo e degli spazi della chiesa, quelli in uso ai monaci e quelli aperti ai fedeli, cfr. https://www.outdooractive.com/en/poi/ostschweiz-liechtenstein/exhibition-space-of-the-abbey-archives/60144903/#dmlb=1.

[5] A questo proposito basti un confronto tra la Regola benedettina e i 34 capitoli del *parvum decretulum* per i canonici (755) del vescovo Crodegango di Metz, lui stesso educato nel monastero di Saint-Trond, disposizioni recepite e poi ampliate nel sinodo di Aquisgrana dell'816, cfr. Sancti Chrodegangi Metensi episcopi *Regula canonicorum*, in *Patrologiae cursus completus. Series latina*, accurante J.-P. Migne (= PL), 89, Parisiis 1850, coll. 1097-1120; *Concilium Aquisgranense*, a. 816, in *Monumenta Germaniae Historica* (= MGH), *Concilia aevi Karolini*, II, 1, ed. A. Werminghoff, Hannoverae et Lipsiae 1906, pp. 307-464.

Lo sviluppo degli studi tra quadri generali e locali

Sin dal suo apparire l'esperienza monastica si era caratterizzata come "fuga dal mondo" e i suoi aderenti preferivano estraniarsi dalla società, al contrario dei chierici che operavano attivamente a servizio delle comunità cristiane. Comune a entrambi, in Oriente come in Occidente, era il sostegno all'opera missionaria di evangelizzazione, le cui strategie espansive venivano fissate e governate dall'ordinario locale e dal superiore. Al vescovo spettava l'organizzazione del "catecumenato", ossia l'esame e l'accettazione degli aspiranti al battesimo, la loro istruzione con la catechesi di iniziazione e l'assistenza ai neofiti, compiti per i quali si avvaleva della collaborazione di chierici e della generosa dedizione dei monaci – impiegati all'occorrenza in compiti di fiducia, delicati e gravosi –, anche nell'esercizio della carità e dell'accoglienza sin dal concilio di Nicea[6]. Ciò aveva creato ambiti territoriali non solo tra zone cristianizzate e quelle ancora pagane, ma anche all'interno dell'assetto episcopale e delle stesse strutture ecclesiastiche cittadine e rurali, tra contesti urbanizzati e aree campestri. Un tema, quello della diffusione della fede e della pastorale delle campagne, che ha conosciuto e registra una costante frequentazione, suffragata dalle crescenti conferme archeologiche.

Non altrettanto si può dire, guardando alla recente storiografia, per l'ordinamento ecclesiastico e le sue istituzioni di base: chiese battesimali, pievi e parrocchie. Temi che hanno attirato gli storici dell'età di mezzo nel primo e nel secondo Novecento, ma che oggi sono quasi del tutto scemati dal loro orizzonte di indagine[7]. Infatti, studiare le pievi in una società ormai secolarizzata pare fuori moda, anche se l'inquadramento dei fedeli ha interessato le gerarchie sin dalla prima espansione del vangelo in età tardo antica, ha plasmato la *societas christiana* medievale nelle sue molteplici articolazioni, ha accompagnato i suoi omolo-

[6] Per questo aspetto, si veda il contributo di 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 e bibliografia di riferimento.

[7] Per questi aspetti si rimanda a G. Archetti, *Strutture pievane e organizzazione ecclesiastica delle campagne*, in *Prima delle regioni. Forme della territorialità nelle aree interne tra età antica e medievale*, Atti del convegno internazionale (Università degli Studi del Molise, Campobasso, 26-28 settembre 2024), a cura di R. Alaggio, C. Ricci, G. Soricelli, Napoli 2026, in corso stampa, di cui il presente contributo offre una serie di approfondimenti.

gativi sviluppi moderni e, con la sperimentazione delle "unità pastorali", cerca di adattarsi ai rapidi cambiamenti odierni. Tematiche "fuori moda", si diceva, a cui pochissime o nessuna riga viene solitamente riservata nei manuali scolastici e universitari, benché le ripartizioni diocesane e le attempate parrocchie siano parte dell'ossatura dell'Occidente a pieno titolo, e non solo, e costituiscano un'ineludibile porzione di passato comune di cui continua ad essere profondamente intrisa la nostra quotidianità.

Gli studi sull'organizzazione ecclesiastica e la cura delle anime nel medioevo hanno avuto la loro maturazione nel secolo scorso, mettendo a fuoco le fasi della penetrazione della fede nelle campagne, con alcune differenze tra le regioni franco-longobarde della penisola, le aree bizantine e quelle insulari[8]. Fasi cronologiche note, scandite a grandi linee dalla creazione delle chiese battesimali (IV-V secolo), dallo sviluppo delle pievi (VIII-IX secolo), dalla nascita e moltiplicazione delle parrocchie, con una prima definizione canonica nel XII e XIII secolo, dalla fine del modello pievano sostituito da quello parrocchiale al concilio di Trento (XVI secolo). Senza entrare nella ricca e diversificata produzione di studi, sono state soprattutto due le fasi più rilevanti di queste indagini nel corso del Novecento. La prima, all'inizio del secolo, grazie alla spinta riformistica del modernismo, quando il recupero delle origini cristiane delle comunità locali serviva a riscoprire il senso del loro radicamento storico, anzi l'autenticità della loro fede e delle sue scaturigini. Ciò avvenne con l'orientamento storico-giuridico positivista degli studi, in cui la pieve o *plebs* era un considerata un elemento di continuità territoriale, quando non addirittura un calco, dei *pagi* e dei *vici* della tradizione romana, innestatasi poi nell'ambito dei comuni rurali tardo medievali nella forma parrocchiale. I numerosi lavori si indirizzarono[9], perciò, non tanto a

[8] Per un sintetico inquadramento della tematica, C. Violante, *Che cos'erano le pievi?*, «Roczniki Humanistyczne», XXXIV, 2 (1986) pp. 493-500; ripreso in Id., *Che cos'erano le pievi? Primo tentativo di studio comparato*, «Critica storica», 26 (1989), pp. 429-438.

[9] Per questi processi, C. Violante, *Pievi e parrocchie nell'Italia centrosettentrionale durante i secoli XI e XII*, in *Le istituzioni della «societas christiana» dei secoli XI-XII. Diocesi, pievi e parrocchie*, Atti della sesta Settimana internazionale di studio (Milano, 1-7 settembre 1974), Milano 1977 (Miscellanea del Centro di studi medioevali, VIII), pp. 643-799; Idem, *Le strutture organizzative della cura d'anime nelle campagne dell'Italia centrosettentrionale (secoli V-X)*, in *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto Medioevo: espansione e resistenza*, 10-16 aprile 1980, Spoleto

indagare la pieve come parte dell'organismo della Chiesa, quanto di quella civica politico-sociale di derivazione antica e, ancora nel 1922, lo storico Paolo Guerrini lamentava dalle colonne della giovane rivista *Brixia Sacra* l'assenza di una «storia della parrocchia»[10].

Tra gli anni Venti e gli anni Trenta, fu merito di Giuseppe Forchielli ricondurre il dibattito sul sistema delle pievi all'interno delle istituzioni ecclesiastiche, anche se le sue conclusioni appaiono oggi per molti versi insoddisfacenti e solo parzialmente aderenti alle fonti[11]. Per lo storico del diritto ecclesiastico scomparso nel 1969, docente a Urbino, Macerata e Bologna, la difesa della religione cattolica assumeva i significati più generali di tutela della civiltà italiana e dei legami tra la tradizione latina, quella cattolica e quella nazionale. Per questo motivo il saggio del 1931, *La pieve rurale. Ricerche sulla storia della costituzione della Chiesa*

1982 (Settimane di studio, 28), pp. 963-1158; Id., *Ricerche sulle istituzioni ecclesiastiche dell'Italia centro-settentrionale nel Medioevo*, Palermo 1986; Id., *L'organizzazione per la cura d'anime nell'Italia settentrionale e centrale*, in *Pievi e parrocchie in Europa dal Medioevo all'età contemporanea*, a cura di C.D. Fonseca, C. Violante, Galatina 1990 (Studi e ricerche. Commissione italiana per la storia delle pievi e delle parrocchie, 2), pp. 203-224.

[10] P. Guerrini, *Per la storia dell'organizzazione ecclesiastica nella diocesi di Brescia nel Medio-Evo. Appunti e documenti*, «Brixia Sacra», XIII, 1 (1922), pp. 3-4. Negli ultimi decenni il tema, specie per l'età moderna e contemporanea, è stato oggetto di attenzione da parte degli studiosi, grazie anche alla spinta venuta dalle ricerche tardo antiche e medievali; nella sconfinata bibliografia storica, teologica e pastorale sulla parrocchia, si vedano per un primo sguardo d'insieme: G. Damizia, s.v., *Parrocchia*, in *Enciclopedia cattolica*, IX, Firenze 1952, coll. 856-859; V. Bo, s.v., *Parrocchia*, in *Dizionario di pastorale della comunità cristiana*, Assisi 1980, pp. 412-418; B.M. Bosatra, s.v., *Parrocchia*, in *Dizionario della Chiesa Ambrosia*, IV, Milano 1990, pp. 2665-2673; G. Colombo, s.v., *Pieve*, in *Dizionario della Chiesa Ambrosia*, V, Milano 1992, pp. 2807-2818; Id., s.v., *Pieve lacuale*, ivi, pp. 2820-2828; F.G. Brambilla, s.v., *Parrocchia*, in *Enciclopedia di pastorale*, a cura di B. Seveso, IV, Casale Monferrato 1993, pp. 171-179; A. Mastantuono, s.v., *Parrocchia*, in *Dizionario di ecclesiologia*, a cura di G. Calabrese, P. Goyret, O.F. Piazza, Roma 2009, pp. 1016-1026; inoltre, S. Tanzarella, *La parrocchia: vita, morte e miracoli*, in *Cristiani d'Italia. Chiesa, società stato, 1861-2011*, I, Roma 2011, pp. 359-375.

[11] Per un breve profilo di questo giurista, poco studiato per la sua adesione al partito nazionale fascista, si veda P. Camponeschi, s.v., *Forchielli, Giuseppe*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 48, Roma 1997, p. 793; qualche notizia in A. Zanotti, *La fucina di Maestri della Facoltà giuridica bolognese: il* trait d'union *tra la scienza canonistica ed ecclesiasticistica*, in *La vocazione di formare giuristi. Maestri e insegnamenti della Facoltà giuridica bolognese*, a cura di G. de Vergottini, A. Zanobetti, Bologna 2024 (Mens agitat. Colloquia), pp. 98-99.

in Italia e particolarmente nel Veronese, seguito da altri contributi giuridici – raccolti nel 1991 in una corposa miscellanea[12] –, non mancarono di alimentare un vivace dibattito tra storici, giuristi e canonisti, insieme al fiorire di ricerche locali che diedero nuova linfa all'analisi degli ordinamenti diocesani particolari. Tali esiti trovarono sovente spazio sulla «Rivista di storia della Chiesa in Italia» – promossa nel 1947 dall'allora promettente professore della Pontificia Università Lateranense, Michele Maccarrone, con l'appoggio di Hubert Jedin e Pio Paschini[13], salutata con favore anche da Guerrini su «Memorie storiche della diocesi di Brescia» e col sostegno di Giovanni Battista Montini[14] – e nella feconda attività dei periodici diocesani di storia ecclesiastica.

Il secondo momento venne alimentato dal vigoroso vento del rinnovamento ecclesiologico del Vaticano II e dall'esigenza delle comunità cristiane di prendere coscienza delle loro radici e tradizioni religiose. Questo avviò numerosissime ricerche, di cui è impossibile dare conto per ampiezza e pluralità, insieme alla celebrazione di congressi sull'organizzazione ecclesiastica e la cura delle anime per il periodo medievale. Tre i filoni principali, ai quali concorse buona parte della medievistica di allora, tra cui Carlo Guido Mor, Cinzio Violante, Catherine Evangeline Boyd, Giovanni Tabacco, Michelangelo Cagiano de Azevedo, Gabriel Fournier, Augusto Vasina, Paolo Sambin, Giorgio Picasso, Giorgio Otranto, Andrea Castagnetti, Cosimo Damiano Fonseca, Giles Constable, Aldo Angelo Settia, Giancarlo Andenna, Giovanni Vitolo o Pietro Dalena e i loro numerosi allievi che ne hanno continuato il magistero in varie sedi accademiche. Il primo nucleo di questi contributi è quello dei convegni internazionali delle "Settimane

[12] G. Forchielli, *La pieve rurale. Ricerche sulla storia della costituzione della Chiesa in Italia e particolarmente nel Veronese*, Roma 1931; questo e altri saggi sono stati ristampati in Id., *Scritti di storia del diritto ecclesiastico. La pieve rurale e la storia della costituzione della Chiesa nell'Italia centro-settentrionale*, Bologna 1991.

[13] Un primo bilancio è offerto dal volume *Cinquant'anni di storia della «Rivista di storia della Chiesa in Italia»*, Atti del convegno di studio (Roma, 8-10 settembre 1999), a cura di P. Zerbi, Roma 2003 (Italia sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica, 71).

[14] Per questi aspetti G. Archetti, *"Servizio buono e commendevole". Brixia sacra: cento anni di storia della Chiesa*, in *Indici generali nel centenario di fondazione della Rivista (1910-2009)*, a cura di M. Tagliabue, S. Iaria, Introduzione di G. Archetti, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XV, 1-2 (2010), pp. 23-43.

di studio", promosse dal Centro italiano di studi sull'alto medioevo di Spoleto, a partire dalla VII Settimana del 1959 dedicata alle chiese e i regni nell'Europa altomedievale[15], seguita dalla XIV del 1966 sulla conversione al cristianesimo nell'alto medioevo[16], dalla XXVIII del 1980 sull'evangelizzazione e la gestione delle campagne[17] – con particolare riguardo agli interventi di M. Cagiano de Azevedo, G.P. Brogiolo, S. Lusuardi Siena, G. Constable, A.A. Settia, G. Founier, C.G. Mor, C. Violante e C.D. Fonseca –, dalla LVI del 2008 su città e campagna[18] – in cui si registra il recupero della tematica nei saggi di M.P. Alberzoni e M. Ronzani –, e dalla LXI del 2013 su Chiese locali e Chiese regionali[19] con vari saggi, quali quelli di G. Cremascoli, M. Sot, G. Otranto, M. Ronzani, G. Cantino Wataghin, G. Andenna, C. Alzati, R. Savigni e G. Volpe.

L'impegno maggiore, però, per i secoli centrali del medioevo, con l'intento di sistematizzare in modo organico gli aspetti storico-istituzionali e giuridici, è venuto dai convegni promossi dal Centro di studi medioevali dell'Università Cattolica del Sacro Cuore attraverso le "Settimane internazionali di studio" trentine del Passo della Mendola. In questi incontri estivi, contributi regionali e generali hanno focalizzato il contesto italico in rapporto a quello europeo, tra cui meritano di essere richiamate le lucide e orientative analisi di Cinzio Violante che hanno portato a una riconsiderazione complessiva della "questione pievana"[20], superando la prospettiva storico-giuridica, e dei rapporti con l'autorità vescovile, le istituzioni ecclesiastiche territoriali e le strutture politico-sociali dalla tarda antichità alla fine del medioevo. I principali incontri sono stati quelli della prima storica Settimana del 1959 – quasi in continuità con quella primaverile spoleti-

[15] *Le chiese nei regni dell'Europa Occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800*, 7-13 aprile 1959, Spoleto 1960 (Settimane di studio, VII).

[16] *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'alto Medioevo*, 14-19 aprile 1966, Spoleto 1967 (Settimane di studio, XIV).

[17] *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto Medioevo*, 2 tomi.

[18] *Città e campagna nei secoli altomedievali*, Spoleto, 27 marzo-1° aprile 2008, Spoleto 2009 (Settimane di studio, 56).

[19] *Chiese locali e chiese regionali nell'alto Medioevo*, Spoleto, 4-9 aprile 2013, Spoleto 2014 (Settimane di studio, 61).

[20] Col lascito storiografico di Violante circa il sistema pievano si confronta M. Ronzani, *L'organizzazione spaziale della cura d'anime e la rete delle chiese (secoli V-IX)*, in *Chiese locali e chiese regionali*, pp. 537-561.

na – dedicata alla vita comune del clero[21], poi quelle del 1971 sulle istituzioni ecclesiastiche della «societas christiana»: *Papato, cardinalato ed episcopato*[22], del 1974 su *Diocesi, pievi e parrocchie*[23], del 1977 su *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali*[24], del 1983 su *Chiesa, diritto e ordinamento della «societas christiana»*[25] e del 2001 sull'impegno pastorale in Occidente della Chiesa[26].

A completamento di questa serie, benché autonomo rispetto alla programmazione triennale mendolese, va unito il secondo incontro del Centro di cultura dell'Ateneo santambrosiano, tenutosi a Benevento nella primavera del 1992, sulle istituzioni ecclesiastiche della Longobardia meridionale[27]. Seguendo la stessa lunghezza d'onda, in continuità cronologica e tematica con gli atti promossi dalla Cattolica, si pongono il VI e il VII convegno di storia ecclesiastica, organizzati nel

[21] *La vita comune del clero nei secoli XI e XII*, Atti della Settimana di studio (Mendola, settembre 1959), Milano 1962 (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Miscellanea del Centro di studi medioevali, 3).

[22] *Le istituzioni ecclesiastiche della «societas christiana» dei secoli XI-XII. Papato, cardinalato ed episcopato*, Atti della quinta Settimana internazionale di studio (Mendola, 26-31 agosto 1971), Milano 1974 (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano. Miscellanea del Centro di studi medioevali, 7); inoltre, C. Violante, *Primo contributo a una storia delle istituzioni nell'Italia centro-settentrionale durante il Medioevo: province, diocesi, sedi vescovili*, in *La cartographie et l'histoire socio-religeuse de l'Europe jusqu'à la fine de XIII*e *siècle*, Colloque de Varsovie, 27-29 octobre 1971, Louvain 1974 (Miscellanea Historiae Ecclesiasticae, 5), pp. 169-204.

[23] *Le istituzioni della «societas christiana» dei secoli XI e XII. Diocesi, pievi e parrocchie*, Atti della sesta Settimana internazionale di studio (Milano, 1-7 settembre 1974), Milano 1977 (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano. Miscellanea del Centro di studi medioevali, 8).

[24] *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente (1123-1215)*, Atti della settima Settimana internazionale di studio (Mendola, 28 agosto-3 settembre 1977), Milano 1980 (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano. Miscellanea del Centro di studi medioevali, 9).

[25] *Chiesa, diritto e ordinamento della «societas christiana» nei secoli XI e XII*, Atti della nona Settimana internazionale di studio (Mendola, 28 agosto-2 settembre 1983), Milano 1986 (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano. Miscellanea del Centro di studi medioevali, 11).

[26] *La pastorale della Chiesa in Occidente*; a cui si possono affiancare i lavori del 2004, dedicati a *Pensiero e sperimentazioni istituzionali nella «societas christiana» (1046-1250)*, Atti della sedicesima Settimana internazionale di studio (Mendola, 26-31 agosto 2004), Milano 2007 (Storia. Ricerche).

[27] *Longobardia e longobardi nell'Italia meridionale. Le istituzioni ecclesiastiche*, Atti del 2° Convegno internazionale di studi promosso dal Centro di Cultura dell'Università Cattolica del Sacro Cuore (Benevento, 29-31 maggio 1992), a cura di G. Andenna, G. Picasso, Milano 1996 (Bibliotheca erudita. Studi e documenti di storia e filologia, 11), fra cui si segnalano i contributi di C.D. Fonseca, G. Spinelli, G. Vitolo e M. Rotili.

1981 e nel 1987 a Firenze e a Brescia, dalla «Rivista di storia della Chiesa in Italia», rispettivamente su "pievi e parrocchie" e su "vescovi e diocesi" per la collana "Italia sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica" della Casa editrice Herder[28]. Alcuni anni prima, tuttavia, nella medesima collana – edita allora dalla padovana Antenore –, erano apparsi i corposi atti del convegno barese sulla Chiesa greca in Italia[29].

Dopo questi incontri, l'attenzione per le istituzioni ecclesiastiche nel loro sviluppo storico si è andata via via esaurendo[30], ma non nel rinnovarsi delle iniziative di ricerca tese a verificare costanti e variabili dei quadri d'insieme generali[31], anche in prospettiva europea[32], a livello regionale[33], diocesa-

[28] *Pievi e parrocchie in Italia nel basso medioevo (secc. XIII-XV)*, Atti del VI convegno di storia della Chiesa in Italia (Firenze, 21-25 settembre 1981), 2 voll., Roma 1984 (Italia sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica, 35-36); *Vescovi e diocesi in Italia dal XIV alla metà del XVI secolo*, Atti del VII convegno di storia della Chiesa in Italia (Brescia, 21-25 settembre 1987), 2 voll., a cura di G. De Sandre Gasparini, A. Rigon, F. Trolese, G.M. Varanini, Roma 1990 (Italia sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica, 43-44).

[29] *La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo*, Atti del convegno storico interecclesiale (Bari, 30 aprile - 4 maggio 1969), 3 voll., Padova 1972-1973 (Italia sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica, 20-22).

[30] Per una prima rassegna storiografica sulla letteratura apparsa fino a quel momento, L. Mascanzoni, *Pievi e parrocchie in Italia. Saggio di bibliografia storica*, 1. *Italia Settentrionale*, Introduzione di A. Vasina, Bologna 1988; 2. *Italia Centro-Meridionale e Insulare*, Introduzione di A. Vasina, Bologna 1989; per qualche esempio ulteriore, in prospettiva territoriale, *L'espace du diocèse. Genèse d'un territoire dans l'Occident médiéval (Ve-XIIIe siècle)*, dir. F. Mazel, Rennes 2008; e dello stesso F. Mazel, *L'èvêque et le territoire. L'invention médiévale de l'espace (Ve-XIIIe siècle)*, Rennes 2016; mentre per uno sguardo di lungo periodo, in un lavoro maturato in oltre quindici anni di indagini, V. Bo, *Storia della parrocchia*, 1. *I secoli delle origini (sec. IV-V)*, Bologna 1988; 2. *I secoli dell'infanzia (sec. VI-XI)*, Bologna 1990; 3. *Il travaglio della crescita (sec. XII-XIV)*, Bologna 1991; 4. *Il superamento della crisi (sec. XV-XVI)*, Bologna 1992; 5. *La parrocchia tridentina*, Presentazione di G. Bonicelli, Bologna 2004.

[31] Per una sintesi generale tra pievi e cura delle anime, N. Şenocak, *Pievi and the Care of Souls*, in *A People's Church: Medieval Italy and Christianity, 1050-1300*, ed. by A. Paravicini Bagliani, N. Şenocak, Ithaca 2023, pp. 71-92.

[32] In questa direzione, oltre ai convegni segnalati, si tenga anche conto di *Pievi e parrocchie in Europa dal medioevo all'età contemporanea*, [Atti del convegno, Madrid, 26 agosto - 2 settembre 1990], a cura di C.D. Fonseca, C. Violante, Galatina 1990 (Commissione italiana per la storia delle pievi e delle parrocchie. Studi e ricerche, 2).

[33] Per qualche riferimento regionale e uno sguardo d'insieme, senza alcuna esaustività, cfr. B. Ruggiero, *Potere, istituzioni, chiese locali. Aspetti e motivi del Mezzogiorno medievale dai Longobardi agli Angioini*, Bologna 1977 [rist. anast., Spoleto 1991 (Reprints 2)]; *La parrocchia nel Mezzogiorno*

no[34] e locale[35]. Per fare solo pochi esempi tra i tanti, che ci saranno perdonati in virtù dell'appartenenza geografica, ma basterà fare uno spoglio bibliografico del catalogo informatizzato delle biblioteche (opac) e dei periodici storici diocesani

dal medioevo all'età moderna, Atti del I incontro seminariale (Maratea, 17-18 maggio 1977), a cura di G. De Rosa, A. De Spirito, Napoli 1980; C. Wickham, M. Ronzani, Y. Milo, A. Spicciani, *Istituzioni ecclesiastiche della Toscana medioevale*, Galatina 1980 (Commissione italiana per la storia delle pievi e delle parrocchie. Studi e ricerche, 1); Violante, *Ricerche sulle istituzioni ecclesiastiche dell'Italia centro-settentrionale*; *Pievi, parrocchie e clero nel Veneto dal X al XV secolo*, a cura di P. Sambin, Venezia 1987 (Deputazione di storia patria per le Venezie. Miscellanea di studi e memorie 24); M.P. Torricelli, *Centri plebani e strutture insediative nella Romagna medievale*, Bologna 1989 (Insediamenti territorio e società nell'Italia medievale, ricerche e studi. Quaderni, 1); F. De Vitt, *Istituzioni ecclesiastiche e vita quotidiana nel Friuli medievale*, Venezia 1990 (Deputazione di Storia patria per le Venezia. Miscellanea di studi e memorie, 29); *Le pievi nelle Marche*, «Studia Picena», 56, 1-2 (1991); A.A. Settia, *Chiese, strade e fortezze nell'Italia medievale*, Roma 1991 (Italia sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica, 46); *La parrocchia nel Medio evo: economia, scambi, solidarietà*, a cura di A. Paravicini Bagliani, V. Pasche, Roma 1995; *Alle origini della parrocchia rurale (IV-VIII sec.)*, Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia cristiana (École française de Rome, 19 marzo 1998), a cura di Ph. Pergola, con la collaborazione di P.M. Balbini, Città del Vaticano 1999 (Sussidio allo studio delle antichità cristiane, XII); Eccleasiae baptismales. *Le pievi della montagna tra Bologna, Pistoia e Modena nel medioevo*, a cura di P. Foschi, E. Penoncini, R. Zagnoni, Porretta Terme 1999 (Storia e ricerca sul campo fra Emilia e Toscana, 9); R. Turtas, *Storia della Chiesa in Sardegna, dalle origini al Duemila*, Roma 1999; F. De Vitt, *Pievi e parrocchie nel basso medioevo friulano*, in *Aquileia e il suo patriarcato*, Atti del convegno internazionale di studio (Udine, 21-23 ottobre 1999), a cura di S. Tavano, G. Bergamini, S. Cavazza, Udine 2000, pp. 401-415; J. Höfler, *Le pievi delle origini e la prima organizzazione ecclesiastica nel territorio sloveno del patriarcato di Aquileia*, ivi, pp. 207-219; R. Salvarani, *Pievi del Nord Italia. Cristianesimo, istituzioni, territorio*, San Giovanni Lupatoto 2009; *Storia delle Chiese di Sicilia*, a cura di G. Zito, Città del Vaticano 2009; *Le pievi in Carnia: novità e riletture da recenti scoperte archeologiche*, Atti del convegno di studi (Ovaro, Casa della Pieve, 10 novembre 2011), a cura di A. Cagnana, Mantova 2012 (Documenti di archeologia, 52); R. Pescaglini Monti, *Toscana medievale: pievi, signori, castelli, monasteri (secoli X-XIV)*, a cura di L. Carratori Scolaro, G. Garzella, Introduzione di G. Rossetti, Ospedaletto 2012.

[34] Tra gli altri, nella loro prospettiva di lungo periodo, si vedano almeno i tre volumi di *Le diocesi di Italia*, a cura di L. Mezzadri, M. Tagliaferri, M. Guerriero, Cinisello Balsamo 2007-2008.

[35] L. Nanni, *La parrocchia studiata nei documenti lucchesi dei secoli VIII-XIII*, Romae 1948 (Analecta Gregoriana, 47. Series facultatis Historiae Ecclesiasticae, sectio B, 7); G. Pistarino, *Le pievi della diocesi di Luni*, Bordighera - La Spezia 1961 (Collana storica della Liguria orientale, 1); A. Castagnetti, *La pieve rurale nell'Italia padana. Territorio, organizzazione patrimoniale e vicende della pieve veronese di S. Pietro di "Tillida" dall'alto medioevo al secolo XIII*, Roma 1976 (Italia sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica, 23); G. Pistarino, *Dalla pieve alla cattedrale nel territorio di Alessandria. Diocesi, pievi, parrocchie e monasteri nel territorio di Alessandria, secoli X-XIII*,

– relativamente alle vicende delle singole chiese e città – per avere un panorama più articolato e localmente dettagliato dei contributi sulle istituzioni ecclesiastiche di

Alessandria 1978; G. Conterno, *Pievi e chiese dell'antica diocesi di Alba*, «Bollettino della Società per gli studi storici, archeologici ed artistici della provincia di Cuneo», 80 (1979), pp. 55-88; F. De Vitt, *Pievi e parrocchie della Carnia nel tardo medioevo (secc. XIII-XV)*, Tolmezzo 1983 (Società filologica friulana. Biblioteca di studi storici, 1); M. Bertozzi, G. Manfredi, *Massa Carrara, pievi e territorio della provincia*, Ospedaletto 1989; D. Rando, *Le istituzioni ecclesiastiche veneziane nei secoli VI-XII. Il dinamismo di una chiesa di frontiera*, Trento 1990; B. Agostini, *La pieve di Condino. Vicende storiche e catalogazione del patrimonio artistico nel V centenario della ricostruzione*, Storo 1995; *Pievi della pianura novarese*, Atti del convegno (Borgolavezzaro, settembre 1995), a cura di G. Andenna, Novara 1997; M.P. Gavioli Andres, L. Luisi Galleni, *Pievi romaniche della Versilia: itinerari storico-artistici*, Lucca 1999; E. Curzel, *Le pievi trentine. Trasformazioni e continuità nell'organizzazione territoriale della cura d'anime dalle origini al XIII secolo (studio introduttivo e schede)*, Bologna 1999 (Centro per le Scienze religiose in Trento. Series maior, 5); *Pievi dell'Esarcato*, a cura di A. Baroni, Ravenna 2000; 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; *La pieve della Mitria. Arte e storia in un antico luogo di culto nella Valle del Garza*, Contributi di G. Archetti, P.V. Begni Redona, A. Breda, F. de Leonardis, R. Pareccini, M. Pernis, S. Rossetti, Brescia 2002; M. Rossi, *Note sull'organizzazione parrocchiale e sulle pievi urbane di Verona (secoli XII-XIV)*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 57, 1 (2003), pp. 3-27; F. Pistan, Per singulas plebes. *Le istituzioni pievane nella dinamica delle trasformazioni del territorio rurale nel Medioevo: aree dell'antica diocesi di Vercelli a confronto*, Trino 2003 (Tridinum. Quaderni, 3); R. Salvarani, *Garda romanico. Pievi, istituzioni, territorio*, Milano 2004; E. Curzel, *Pievi e parrocchie nel Trentino*, Trento 2005; *Pievi della montagna lombarda*, a cura di O. Franzoni, Brescia-Breno 2006; F. Stroppa, *Il Sant'Andrea a Maderno e la riforma gregoriana nella diocesi di Brescia*, Parma 2007 (Quaderni di storia dell'arte, 24); G. Archetti, *San Bartolomeo di Bornato. Note storiche intorno ad una pieve della Franciacorta*, in *La memoria della fede. Studi storici offerti a S.S. Benedetto XVI nel centenario della rivista «Brixia sacra»*, a cura di G. Archetti, G. Donni, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XIV, 1-4 (2009), pp. 39-102; Idem, *San Vigilio e la pieve di Iseo. Note storiche per lo studio di una Chiesa locale nel Medioevo*, Pubblicazione a cura della Biblioteca Comunale "Fra Fulgenzio Rinaldi" di Iseo, Brescia 2007; Id., *Chiese, pievi e fedeli a Gambara. Vita pastorale e giurisdizione ecclesiastica nel Medioevo*, in *La corte del mito: Gambara antico feudo della Bassa*, a cura di G. Archetti, A. Baronio, Brescia 2009 (Terre bresciane), pp. 86-113; P. Foschi, P. Porta, R. Zagnoni, *Le pievi medievali bolognesi (secoli VIII-XV). Storia e arte*, a cura di L. Paolini, Bologna 2010; G. Coccoluto, *L'ordinamento pievano nel marchesato di Ceva nel XIV secolo*, in *Ceva e il suo marchesato. Nascita e primi sviluppi di una signoria territoriale*, a cura di R. Comba, «Bollettino della Società per gli studi storici, archeologici ed artistici della provincia di Cuneo», 146 (2012), pp. 117-165; *Pievi e parrocchie in Valle Camonica tra medioevo e riforma cattolica*, a cura di O. Franzoni, Brescia-Breno 2014; S. Virgili, *Le pievi nella media e alta valle del Potenza nel medioevo: riflessioni storico-archeologiche*, in *Le Marche centro-meridionali fino al sec. XVIII*, Atti del 49° convegno di

base[36], anche sotto il profilo giuridico, teologico e pastorale. Tra questi, si possono segnalare il capitolo sulle istituzioni ecclesiastiche lombarde nel VI volume della *Storia d'Italia* Utet[37], la trilogia del cammino storico dell'evangelizzazione a Brescia[38], l'edizione in sei volumi della visita apostolica di Carlo Borromeo alla medesima diocesi[39], l'attività secolare della rivista «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia» o la serie delle innovative monografie della collana "Sto-

studi maceratesi (Abbadia di Fiastra, 30 novembre-1° dicembre 2013), Macerata 2015, pp. 51-78; N. Cippone, *Chiese e pievi della pianura di Bologna: XII-XIX secolo*, Castel Maggiore 2016; W. Accigliaro, *Pievi e chiese dell'antica diocesi di Alba nel* Registrum *del 1438*, Alba 2017; F. Stroppa, *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, Spoleto-Milano 2019 (Centro studi longobardi. Ricerche 3), pp. 803-868; F. Pistan, *Chiese plebane tra fonti scritte e fonti archeologiche*, in La *Chiesa vercellese nel Medioevo (secc. XI-XV)*, Atti dell'Ottavo congresso storico vercellese (Vercelli, 24-26 novembre 2022), a cura di A. Barbero, Vercelli 2024 (Biblioteca della Società storica vercellese, 55), pp. 437-478.

[36] Si veda, per esempio, E. Dezza, *La pieve tra istituzioni religiose e istituzioni civili in età bassomedievale*, in *La cattedrale e le pievi. Centro e periferie nella storia e nel diritto della Chiesa*, a cura di A.G. Chizzoniti, Soveria Mannelli 2024 (Religioni, diritto, cultura e società, 7), pp. 15-26.

[37] Specie per l'area occidentale, G. Andenna, *Storia della Lombardia medioevale*, in *Storia d'Italia*, VI. *Comuni e signorie nell'Italia settentrionale: la Lombardia*, Torino 1999, cap. 5, pp. 121-164.

[38] Per il periodo tardo antico e medievale, G. Archetti, Evangelium nuntiare. *Chiese, impegno pastorale e forme di religiosità*, in *A servizio del Vangelo. Il cammino storico dell'evangelizzazione a Brescia*, 1. *L'età antica e medievale*, a cura di G. Andenna, Brescia 2010, pp. 211-314, 620-632; G. Cossandi, *Le strutture ecclesiastiche di base: pievi e parrocchie della montagna bresciana*, ivi, pp. 315-341; R. Salvarani, *Le pievi dell'area gardesana e della Valsabbia*, ivi, pp. 343-372; anche G. Archetti, *Pievi e monasteri in età romanica. L'inquadramento ecclesiastico delle campagne bresciane tra XI e XIII secolo*, in *Società bresciana e sviluppi del romanico (XI-XIII secolo)*, Convegno internazionale di studi (Brescia, 9-10 maggio 2002), a cura di G. Andenna, M. Rossi, Milano 2007, pp. 167-200.

[39] G. Archetti, *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; per gli altri volumi, I. *La città*, a cura di A. Turchini, G. Archetti, Brescia 2003 (Brixia sacra, VIII, 1-2), pp. LXXX-480; II. *Bassa centrale e orientale*, a cura di A. Turchini, G. Archetti, G. Donni, Brescia 2006 (Brixia sacra, XI, 3), pp. LXIV-464; III. *Sebino, Franciacorta e Bassa occidentale*, a cura di A. Turchini, G. Donni, G. Archetti, Brescia 2004 (Brixia sacra, IX, 2), pp. LXXII-584; IV. *La Valle Camonica*, a cura di A. Turchini, G. Archetti, con la collaborazione di E. Mazzetti, Brescia 2004 (Brixia sacra, IX, 1), pp. LXIV-464; V. *Valle Trompia, Pedemonte e Territorio*, pp. CLXVIII-416; VI. *Riviera del Garda, Valle Sabbia e decreti aggiunti*, a cura di A. Turchini, G. Archetti, G. Donni, Brescia 2007 (Brixia sacra, XII, 3-4), pp. XCVIII-488.

ria religiosa della Lombardia" – analogamente a quella in 10 volumi di "Storia religiosa del Veneto"[40] – dedicata alle Chiese lombarde, promossa dalla Fondazione ambrosia Paolo VI di Gazzada Schianno e pubblicata tra il 1986 e il 1998 dall'Editrice La Scuola in 12 volumi[41], a cui sono seguiti due tomi di "Complementi" per le diocesi di Lugano e Novara[42]. Un panorama ricco e variegato che, in parte, sembra rendere giustizia alla disaffezione storiografica che abbiamo registrato.

Chiese battesimali e modello pievano

L'autonomia religiosa assicurata da Licinio e Costantino permise ai cristiani di promuovere edifici di culto – *domos ecclesiarum* le chiama nella *Storia ecclesiastica* Eusebio di Cesarea e come lui anche Gaudenzio di Brescia[43] –, in forme monumentali più consone alla maestà divina, con ricchezza di materiali, novità formale e magnificenza decorativa. Il vescovo Eusebio, dopo aver ricordato la distruzione

[40] Patrocinata dalla Giunta regionale del Veneto e pubblicata dalla padovana Gregoriana Libreria Editrice, la collana "Storia religiosa del Veneto" ha visto la stampa dei seguenti volumi, apparsi dal 1991 al 2004: vol. 1. *Patriarcato di Venezia*, a cura di S. Tramontin, Padova 1991; 2. *Diocesi di Chioggia*, a cura di D. De Antoni, Padova 1992; 3. *Diocesi di Vittorio Veneto*, a cura di N. Faldon, Padova 1993; 4. *Diocesi di Treviso*, a cura di L. Pesce, Padova 1994; 5. *Diocesi di Vicenza*, a cura E. Reato, Padova 1994; 6. *Diocesi di Padova*, a cura di P. Gios, Padova 1996; 7. *Diocesi di Belluno e Feltre*, a cura di N. Tiezza, Padova 1996; 8. *Diocesi di Verona*, a cura di D. Cervato, Padova 1999; 9. *Diocesi di Adria - Rovigo*, a cura di G. Romanato, Padova 2002; 10. *Diocesi di Concordia: 388-1974*, a cura di A. Scottà, Padova 2004.

[41] I volumi sono apparsi a Brescia, a cura di A. Caprioli, A. Rimoldi, L. Vaccaro, con la seguente cronologica: vol. 1. *Chiesa e società. Appunti per una storia delle diocesi lombarde* (1986); 4. *Diocesi di Como* (1986); 8. *Diocesi di Mantova* (1986); 12. *Diocesi di Vigevano* (1987); 2. *Diocesi di Bergamo* (1988); 7. *Diocesi di Lodi* (1989); 9-10. *Diocesi di Milano* (1990); 3. *Diocesi di Brescia* (1992); 5. *Diocesi di Crema* (1993); 11. *Diocesi di Pavia* (1995); 6. *Diocesi Cremona* (1998).

[42] *Terre del Ticino. Diocesi di Lugano*, a cura di L. Vaccaro, G. Chiesi, F. Panzera, Brescia 2003 (Storia religiosa della Lombardia. Complementi, 1); *Diocesi di Novara*, a cura di L. Vaccaro, D. Tuniz, Brescia 2007 (Storia religiosa della Lombardia. Complementi, 2).

[43] Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica / 2*, Traduzione e note Libri VI-VII a cura di F. Migliore, Traduzione e note Libri VIII-X a cura di G. Lo Castro, Roma 2001 (Collana di testi patristici, 159), VIII, 2, 1, p. 150; San Gaudenzio di Brescia, *Trattati*, Introduzione, traduzione, note e indici di G. Banterle, Milano-Roma 1991 (Scrittori dell'area santambrosiana. Complementi all'edizione di tutte le opere di sant'Ambrogio, 2), *Trattati*, II, 11, p. 262.

sin dalle fondamenta delle strutture di culto in seguito alle ultime persecuzioni[44], osserva con orgoglio che in ogni città, terminate le violenze, i cristiani si «erigevano chiese vaste e spaziose»[45], sontuose «fino a raggiungere un'altezza immensa», il cui splendore era «di gran lunga superiore a quello dei templi rasi al suolo»[46]. In queste basiliche si svolgeva la liturgia, la preghiera quotidiana e la cura delle anime; erano costruzioni a più navate, dotate di un quadriportico davanti e di un battistero ottagono o rotondo – dette per questo *ecclesiae baptismales* –, officiate da preti nominati dal vescovo e a lui obbedienti[47].

Sul modello episcopale urbano, numerosi erano pure gli oratori eretti nelle campagne – edificati per iniziativa laica ed ecclesiastica –, sviluppatisi senza un ordine prestabilito e soggetti all'ordinario, ma amministrati con grande autonomia[48]. Era presso la chiesa battesimale che, di norma, si teneva la liturgia euca-

[44] Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica / 2*, VIII, 2, 1.5, pp. 150-151.

[45] Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica / 2*, VIII, 1, 5, p. 148; 2, 1.5, pp. 150-151; 17, 1.9, pp. 180-181.

[46] *Ibidem*, X, 2, 1, p. 217; anche, 3, 1, p. 217.

[47] Per la descrizione della basilica cristiana, *Ibidem*, X, 4, 37-45, pp. 231-233, si veda l'esemplare opera costruttiva del vescovo Paolino di Tiro in terra fenicia, che fornisce una visione degli spazi, della loro accessibilità e sacralità per i credenti, i neofiti, i catecumeni e i pagani; per il loro senso simbolico, ivi, 4, 63-72, pp. 238-241.

[48] Di questi oratori abbiamo notizia già nel I concilio di Toledo, *Concilium Toletanum I*, a. 397-400, in J.D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* [= Mansi], III. *Ab anno CCCXLVII ad annum CCCCIX*, Florentiae MDCCLIX, cann. 5, 9, 13, 16, 20, coll. 999-1002; le chiese edificate nei grandi latifondi (*villae*) non erano di solito "parrocchiali", anche se molte lo divennero nel corso del VII e dell'VIII secolo. Ciò nonostante, anch'esse dovevano essere dotate di un sufficiente corredo e sottostare all'autorità spirituale del vescovo (sinodo di Orléans, presieduto da Leonzio di Bordeaux, *Concilum Aurelianense IV*, a. 541, Mansi, IX. *Ab anno DXXXVI ad annum DXC inclusive*, Florentiae 1763, cann. 26, 33, coll. 117-119), a cui spettava la loro autorizzazione e consacrazione (concilio di Orange, alla presenza del vescovo Ilario di Arles ed Eucherio di Lione, *Concilium Arausicanum I*, a. 441, Mansi, VI. *Ab anno CCCCXLI ad annum CCCCLI inclusive*, Florentiae 1761, can. 10, coll. 437-338); queste cappelle private, inoltre, potevano essere edificate anche in territori diversi dalla diocesi di appartenenza del proprietario; presto si cominciò, però, a costruire chiese anche in ragione dei vantaggi economici che ciò comportava, oltre che per motivi religiosi – come denuncia il concilio di Braga del 572, presieduto dal metropolita Martino in territorio lusitano (*Concilium Bracarense III*, Mansi, IX, can. 6, col. 840: «si quis basilicam non pro devotione fidei, sed pro quaestu cupiditatis aedificat») –, in quanto il costruttore lasciava ai chierici incaricati dell'officiatura la metà delle oblazioni, riservando a se stesso l'altra metà, insieme al controllo delle offerte, delle primizie e del patrimonio della chiesa.

ristica nei giorni domenicali, per quanto con il moltiplicarsi degli oratori privati nelle *villae* aristocratiche, anche in esse si iniziò a celebrare durante le feste e nella settimana, assicurando i sacramenti ai fedeli. La loro sostenibilità economica era garantita dalle offerte dei suoi membri – a partire dal pane e dal vino –, con le quali si mantenevano l'oratorio sacro e i sacerdoti, si dava la carità ai bisognosi e ospitalità ai pellegrini. Un sermone di Cesario di Arles invita i fedeli a portare «l'offerta da consacrare sull'altare del Signore», ossia il pane e il vino per l'eucaristia, ed elogia la generosità dei poveri rispetto ai «cristiani ricchi che, non solo non davano nulla ai più bisognosi, né recavano offerte alle chiese, ma neppure arrossivano di comunicarsi con l'offerta fatta dal misero»[49]. Parole che, a distanza di un secolo, riecheggiavano quelle di un altro pastore, Gaudenzio di Brescia, alla sua giovane e inesperta comunità lombarda di neofiti[50].

Il criterio della territorialità ecclesiastica, in atto dai tempi di Ambrogio, ossia il fatto che a ogni centro battesimale facesse capo un territorio e quanti vi risiedevano, ricalcando l'ordinamento amministrativo municipale romano, resse fino a quando funzionarono le strutture imperiali, ma con il loro scardinamento col dilagare dei barbari e la guerra cosiddetta greco-gotica, si rese necessario un diverso assetto ecclesiastico capace di dare unità a una compagine organizzativa privata sostituitasi ai precedenti riferimenti pubblici. Di conseguenza, alla fine del V secolo si stabilì con papa Gelasio che i confini di una diocesi non erano più definiti soltanto dalla sua geografia, ma soprattutto dal popolo dei fedeli che facevano capo all'ordinario locale[51]. In altre parole, il criterio per cui una comunità territoriale era legata a un vescovo non era la residenza in un luogo, entro i cui confini operava un presule, ma il legame personale derivante dalla dipendenza sacramentale. «Una comunità rurale era cioè attribuita non al vescovo del suo territorio municipale», ma al pastore della chiesa da cui la comunità aveva ricevuto la fede, «cioè il sacramento del batte-

[49] S. Caesarii episcopi Arelatensis *Opera omnia nunc primum in unum collecta*, studio et diligentia G. Morin, I: *Sermones seu admonitiones*, Maretioli 1937, XIII, 2, p. 214.

[50] Per questi aspetti, G. Archetti, *Barbari, cristiani e romani nella pastorale di Filastrio e Gaudenzio, vescovi di Brescia*, in *Romani, Germani e altri popoli: momenti di crisi fra tarda antichità e alto medioevo*, Atti del convegno internazionale di studi (Cimitile, Nola, Santa Maria Capua Vetere, 13-14 giugno 2019), a cura di C. Ebanista, M. Rotili, Bari 2021 (Giornate sulla tarda antichità e il medioevo, 11), pp. 341-374.

[51] Violante, *Le strutture organizzative della cura d'anime*, pp. 972-982.

simo e della confermazione»[52]. Veniva meno perciò l'obbligo dell'inquadramento dei fedeli nella chiesa di residenza e affermato il principio della libertà di scegliere l'edificio sacro dove essere battezzati, con evidenti ricadute economico-organizzative circa il mantenimento dei chierici, le elemosine e le offerte.

Con l'arrivo dei longobardi in varie parti della penisola si registra una fase di rottura, attestata da abbandoni, massacri e distruzione di chiese, secondo Paolo Diacono[53], i cui effetti ebbero differente intensità a seconda delle zone in cui la pressione dei nuovi venuti era maggiore[54]. Una situazione che non può dunque essere generalizzata, ma che trova diffusi riscontri archeologici[55]. La conversione del popolo dalle "lunghe barbe" procedette lentamente[56] e si completò dopo la

[52] Andenna, *Storia della Lombardia medievale*, p. 128; Archetti, *Chiese battesimali, pievi e parrocchie*, p. 19.

[53] È quanto sembra di poter evincere con l'arrivo longobardo, specie nella fase di assestamento iniziale durante gli anni del cosiddetto interregno tra la morte di Clefi e l'elezione di Autari, Pauli *Historia Langobardorum*, ed. L. Bethmann, G. Waitz, MGH, *Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI-IX*, Hannoverae 1878, II, 32, p. 91; Paolo Diacono, *Storia dei Longobardi*, Introduzione di B. Luiselli, traduzione e note di A. Zanella, Milano 1991 (Biblioteca universale Rizzoli), p. 275: «al settimo anno dalla venuta di Alboino e di tutto il suo popolo, furono spogliate le chiese, uccisi i sacerdoti, rase al suolo le città, sterminate le popolazioni»; una testimonianza che tuttavia riprende le parole dell'*Historia Francorum* di Gregorio di Tours, che, al cap. 41 del quarto libro, ricorda come i longobardi, dopo essere penetrati in Italia, avessero vagato per più di sette anni «uccidendo i sacerdoti e saccheggiando le chiese» (Gregorio di Tours, *La storia dei Franchi*, a cura di M. Oldoni, Roma 1981, pp. 368-370).

[54] *Edilizia residenziale tra V e VIII secolo*, 4° seminario sul tardo antico e l'alto medioevo in Italia centrosettentrionale, Monte Barro - Galbiate (Lc), 2-4 settembre 1993, a cura di G.P. Brogiolo, Mantova 1994 (Documenti di archeologia, 4); per i processi storico-istituzionali e gli studi, utili indicazioni in C. Azzara, *Chiese e istituzioni rurali nelle fonti scritte di VII e VIII secolo: problemi storici e prospettive di ricerca*, in *Le chiese rurali tra VII e VIII secolo in Italia settentrionale*, 8° seminario sul tardo antico e l'alto medioevo in Italia settentrionale (Garda, 8-10 aprile 2000), a cura di G.P. Brogiolo, Mantova 2001, pp. 91-116.

[55] Per il complesso monastico di Santa Giulia di Brescia o di altri contesti rurali come la pieve di Bornato o altri centri di culto, cfr. G.P. Brogiolo, *Trasformazioni urbanistiche nella Brescia longobarda: dalle capanne in legno al monastero regio di S. Salvatore*, in *S. Giulia di Brescia. Archeologia, arte, storia di un monastero regio dai Longobardi al Barbarossa*, Atti del convegno, a cura di C. Stella e G. Brentegani, Brescia 1992, pp. 179-199; Id., *Brescia altomedievale. Urbanistica ed edilizia dal IV al IX secolo*, Mantova 1993 (Documenti di archeologia, 3), pp. 73-74 sgg.; Archetti, Evangelium nuntiare, pp. 253-254 sgg.

[56] Per questi aspetti si veda *Teodolinda. I longobardi all'alba dell'Europa*, Atti del Secondo convegno internazionale di studio (Monza, Gazzada Schianno, Castelseprio-Torba, Cairate, 2-7 dicembre 2015), a cura di G. Archetti, 2 voll., Spoleto-Milano 2018 (Centro studi longobardi. Convegni, 2).

metà del VII secolo, giungendo a pieno compimento con il governo di Liutprando, il re cattolico costruttore di «molte chiese», che incentivò le «donazioni ai luoghi di culto»[57]. Utilizzando edifici sacri già esistenti e istituendone di nuovi, duchi e sovrani favorirono la creazione di una diversa articolazione organizzativa che, rispetto a quella precedente, aveva un'impronta sempre più territoriale. Nell'Italia settentrionale le chiese battesimali e le loro fondazioni furono ubicate nei centri insediativi, come mostrano i dati offerti dall'archeologia, diversamente dalla casualità di molti oratori eretti dal IV al VII secolo. La diffusione di chiese, cappelle e cenobi si collegava così al popolamento rurale esistente, mentre l'avvio del modello pievano[58], da questo punto di vista, divenne la razionalizzazione di un processo già in atto, a conferma della sua validità sociale.

Per il territorio della *Langobardia minor*, successivamente alla fine dell'impero, alla riconquista giustinianea e all'invasione dei longobardi, la tradizione storiografica ha notato una crescente frantumazione della rete ecclesiastica esistente. Tale processo, acuito dal degrado ambientale, dallo spopolamento, da eventi calamitosi ed epidemici, interessò l'area dei ducati centrale e meridionale fino alla metà del VII secolo, quando la graduale cristianizzazione dei longobardi determinò una progressiva inversione di tendenza, mettendo un freno alla cancellazione o disgregazione delle diocesi e delle chiese rurali[59]. Con i successi del duca Grimoaldo sui bizantini di Cosroe II, la sintonia con papa Vitaliano, l'abbandono delle tradizioni pagane e la diffusione del culto micaelico, si procedette alla restaurazione dell'ordinamento ecclesiastico, delle sedi episcopali e delle circoscrizioni parrocchiali nel

[57] Paolo Diacono, *Storia dei longobardi*, VI, 58, p. 545; per questo sovrano e la sua politica ecclesiastica, *Liutprando re dei longobardi. In onore di Roberto Greci*, Atti del Terzo convegno internazionale di studio (Pavia-Gazzada Schianno, 3-8 maggio 2018), a cura di G. Archetti, 2 voll., Spoleto-Brescia 2025 (Centro studi longobardi. Convegni, 3).

[58] G. Vitolo, *L'organizzazione della cura d'anime nell'Italia meridionale longobarda*, in *Longobardia e longobardi*, pp. 110-111, 125-126, 134.

[59] Per questi aspetti, oltre al volume del 1996 *Longobardia e longobardi*, cfr. almeno *La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo*; G. Vitolo, *Vescovi e diocesi*, in *Storia del Mezzogiorno*, III. *Alto Medioevo*, diretta da G. Galasso, R. Romeo, Napoli 1990, pp. 75-151; P. Dalena, *Istituzioni religiose e quadri ambientali nel Mezzogiorno medievale*, Cosenza 1995; Id., *L'organizzazione ecclesiastica della Longobardia minore tra ducati e principati*, in *Dal ducato al principato: i longobardi del Sud*, Biennale di studi sulla Longobardia (Benevento, 23-25 novembre 2017), a cura di M. Rotili, G. Archetti, S. Rapuano, Spoleto-Brescia 2025 (Centro studi longobardi. Ricerche, 7), pp. 339-349.

territorio, divenute un fattore aggregante anche per le istituzioni politiche ducali[60]. L'azione di Arechi II a Benevento e Salerno, anche nell'avvio di nuove realtà ecclesiastiche e monastiche, è emblematica al riguardo[61].

Nella documentazione ricorrono numerose segnalazioni di pievi impegnate nella *cura animarum* in stretta sinergia con l'episcopato, esemplate sul modello franco, mentre la celebrazione dei primi sinodi nel principato di Benevento, conferma dalla metà del IX secolo l'attenzione papale verso quella provincia ecclesiastica e l'Italia meridionale. Qui, oltre alle questioni del riassetto ecclesiastico, emergevano quelle «più gravi delle mire del patriarcato di Costantinopoli di estendere la sua giurisdizione sulle chiese delle terre bizantine e delle incursioni saracene nelle giurisdizioni della Chiesa latina»[62]. Nel primo appuntamento sinodale, tenutosi verosimilmente a Benevento, si posero le premesse per l'articolazione in metropolie, diocesi e pievi che si consolidò nel X secolo intorno all'autorità metropolitica degli arcivescovi di Capua, Salerno e Benevento, i cui territori coincidevano con i confini politici dei rispettivi principati longobardi. Un processo avvalorato anche dalla Sede apostolica in chiave antibizantina, forte dei legami tra potere politico ed ecclesiastico in città e nei territori rurali.

Tra la fine dell'VIII e soprattutto nel IX secolo, col sopravvento dei franchi si ebbe l'introduzione del sistema pievano. In un poderoso sforzo organizzativo, anche sotto il profilo ecclesiastico, il sacro romano impero venne diviso in grandi regioni metropolitiche – governate da un arcivescovo in comunione con i presuli della metropolia –, a loro volte costituite da diocesi rette da vescovi e facenti capo a una città, il cui contado era ripartito in distretti più piccoli e ben delimitati chiamati pievi

[60] Per le vicende di questo periodo e la complessità della lettura delle fonti coeve, specie del racconto paolino, si rimanda a *Grimoaldo, dal ducato friulano al regno*, Atti del Quarto convegno internazionale di studio (Cividale del Friuli, Bottenicco di Moimacco [Udine], 24-28 aprile 2024), a cura di G. Archetti, A. Tilatti, 2 voll., Spoleto-Brescia 2025 (Centro studi longobardi. Convegni, 4).

[61] In proposito si rimanda agli atti del convegno internazionale *Tra i longobardi del Sud. Arechi II e il ducato di Benevento*, a cura di M. Rotili, Presentazione di C. Ricci, Introduzione di A. Cimitile, Padova 2017 (Humanitas 25).

[62] Dalena, *L'organizzazione ecclesiastica*, p. 346; per l'azione del monachesimo greco dopo lo sbarco arabo in Sicilia, da ultimo, R. Alaggio, *Nelle terre dei principi. La migrazione italogreca nel Principato longobardo di Salerno*, Prefazione di C. Azzara, Premessa di G. Archetti, Spoleto-Brescia 2025 (Centro studi longobardi. Ricerche, 11).

(*plebes*), rette da un arciprete e dotate di battistero[63]. Alla nuova matrice erano soggetti gli abitanti, le cappelle e gli oratori della sua circoscrizione, mentre ai chierici che la officiavano – chiamati a vivere insieme nella canonica presso la pieve – spettava l'assistenza sacramentale degli abitanti del piviere o pievato. Lì si battezzavano i bambini, si amministrava la penitenza e il popolo di Dio si nutriva del corpo e del sangue del Signore; nella chiesa pievana si benedivano le nozze e i fanciulli imparavano a conoscere il catechismo, i fedeli versavano le offerte, i malati ricevevano conforto, i poveri avevano sostegno e ospitalità i pellegrini, i malati il viatico dell'estrema unzione e i morti una degna sepoltura[64]. Ogni prete, chiamato a reggere una pieve, doveva tenere con sé almeno un chierico per cantare insieme la liturgia delle Ore, leggere le letture e il vangelo, essere in grado di fare scuola, ammonire i parrocchiani a mandare in chiesa i figli per imparare il catechismo[65] ed essere istruiti con

[63] Il canone VII del concilio di Vernon, tenutosi al tempo del re Pipino, stabilisce chiaramente che il fonte battesimale non deve essere posto se non nelle chiese parrocchiali, costituite come tali dal vescovo (*Concilium Vernense*, a. 755, Mansi, XII, Florentiae MDCCLXVI, can. 7, col. 581: «Che non ci sia alcun battistero pubblico in alcuna parrocchia se non dove lo ha stabilito il vescovo (…); in caso di bisogno (…) i sacerdoti che il vescovo ha ordinato nella sua diocesi, in qualunque luogo si trovino, hanno la licenza di battezzare, così che nessuno muoia senza battesimo»; can. VIII: «Che tutti i sacerdoti che si trovano in una parrocchia siano sotto l'autorità del vescovo e che nessun sacerdote del proprio ordine osi battezzare in quella parrocchia, né celebrare messe senza il comando del vescovo nella cui diocesi si trova. E che tutti i sacerdoti vadano al sinodo convocato dal loro vescovo»); sul concetto di *plebs* si veda Violante, *Le strutture organizzative della cura d'anime*, pp. 1015-1018.

[64] Amulonis archiepiscopi *Epistula I ad Theodboldum episcopum Lingonensem*, in *Maxima Bibliotheca veterum Patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum*, primo quidem a Margarino de La Bigne, XVI, Lugduni 1677, p. 331: «Ogni popolo (*plebs*) stia in pace nelle parrocchie e nelle chiese a cui è stato assegnato, e in quei santuari dove riceve il santo battesimo, dove si comunica col corpo e il sangue del Signore, dove è solito ascoltare le messe solenni, dove ottiene dal suo sacerdote la penitenza per le colpe, la visita in caso di malattia e la sepoltura quando giunge la morte, dove gli è anche comandato di offrire le decime e le primizie, dove si rallegra con i propri figli per essere stati iniziati alla grazia del battesimo, dove ascolta con assiduità la parola di Dio e apprende cosa si deve fare e cosa non si deve fare, lì, dico, porti alacremente i suoi voti e le offerte»; il testo è citato anche in nota al capitolare bavaro di Salz dell'estate 803, PL, 97, Parisiis 1851, col. 974.

[65] Non solo i chierici non dovevano essere ordinati prima di un esame adeguato sulla loro preparazione (capp. 1-9), ma anche i laici erano chiamati a rispondere sulla formazione dei figli, sulla frequenza a scuola, sull'apprendimento del latino e sui risultati formativi conseguiti (cap. 12), cfr. *Interrogationes examinationis*, MGH, *Capitularia regum Francorum*, ed. A. Boretius, I, Hannoverae 1883, nr. 116, pp. 234-235.

ogni onestà[66]; si doveva appurarne la preparazione teologica e morale, affinché la predicazione, e quella dei chierici della pieve, fosse adeguata all'istruzione dei fedeli nei contenuti dottrinali, nei doveri cultuali e nell'esempio di vita[67].

La creazione di un territorio ecclesiastico portò alla gerarchizzazione di cappelle e oratori che sorgevano entro la giurisdizione della matrice; su di esse la pieve riscuoteva le decime e all'arciprete facevano capo i chierici, sulla cui idoneità e sollecitudine pastorale vigilava il vescovo, che era tenuto a visitare annualmente le sue chiese[68]. A sostegno di questo processo, nel capitolare di Corteolona si stabilì che anche i laici potevano possedere chiese nelle loro proprietà col permesso vescovile, nell'ambito distrettuale delle *plebes*, delle prerogative religiose e sacramentali, a cominciare dalla funzione battesimale e dotarle patrimonialmente, senza perderne il controllo economico[69]. Si decretava, inoltre, di mantenere in buono stato gli edifici del piviere e versare con regolarità la tassa sacramentale, ossia la decima, stabilita dalle leggi canoniche[70]. Nel IX secolo si giunse, così, per la prima volta alla sistematica divisione delle diocesi in circoscrizioni ecclesiastiche minori o pievane; in area collinare e alpina tali distretti riproducevano talvolta le strutture civili preesistenti, ne ricalcavano i confini geografici o naturali, giustificando in parte l'idea di una continuità tra i *pagi* romani e le pievi cri-

[66] Burcardi episcopi Wormacensis, *Decretorum libri XX*, PL, 140, Parisiis 1853, libro II, cap. 56, col. 636: «Che ogni presbitero [cioè, parroco] abbia i propri chierici. Che ogni presbitero che governa il popolo abbia un chierico che canta con lui, legga l'epistola e la lezione, possa tenere la scuola e ammonisca i suoi parrocchiani affinché mandino i loro figli in chiesa per imparare i rudimenti della fede, e che lui stesso deve educare con ogni castità».

[67] *Quae a presbyreris discenda sint*, fine secolo VIII, MGH, *Capitularia regum Francorum*, I, nr. 117, capp. I-XV, p. 235; Burcardi *Decretorum libri XX*, libro II, capp. 57-65, coll. 636-637.

[68] *Concilium Arelatense*, a. 813, MGH, *Concilia aevi Karolini*, II, 1, cap. XVII, p. 252.

[69] *In capitulare Lotharii I. imperatoris conditum ad Olonam*, a. 814, Mansi, XIV, Florentiae MDCCLXIX, cap. 2, col. 481: «È stabilito che, se un uomo libero, con il consenso del vescovo, ha costruito una chiesa sulla sua proprietà, e il fonte battesimale presente è stato consacrato dal vescovo, non perderà la sua proprietà per questo motivo. Ma se il vescovo lo desidera, può trasferire l'ufficio del sacro battesimo alla sua chiesa. La chiesa stessa che viene trasferita, però, rimanga nel diritto del costruttore».

[70] *In capitulare Lotharii I. imperatoris conditum ad Olonam*, cap. VIII, col. 484; cap. IX, *De plebibus restaurandis*; col. 484, *De decimis*; disposizioni presenti anche nel capitolare mantovano del 787, *Capitulare Mantuanum secundum, generale*, a. 787, MGH, *Capitularia regum Francorum*, I, cap. III, p. 196; cap. VIII, p. 197.

stiane sostenuta dagli storici del diritto tra Otto e Novecento[71]. In taluni casi, la continuità tra chiesa battesimale e pieve venne rispettata, ma non fu un criterio uniforme, perché lo scopo primario del nuovo ordinamento era la raggiungibilità dell'edificio pievano da parte dei fedeli. La sua centralità nel pievato, quindi, la collocazione lungo un'arteria stradale, lacuale o fluviale di collegamento[72], anche in aperta campagna, erano fattori vincolanti nella scelta del sito per la sua edificazione e dell'articolazione distrettuale.

Nel capitolare estivo di Salisburgo dell'803, inoltre, si ordinò che «le chiese di Dio fossero ben costruite e restaurate» e per questo le parrocchie e le pievi venissero fornite dei mezzi necessari, sia rispetto all'esercizio liturgico, alle funzioni cultuali e all'illuminazione degli ambienti; allo stesso modo l'ordinario doveva garantire la presenza «di preti ordinati secondo il diritto canonico», a cui erano affidate[73], e non di soli diaconi o semplici chierici[74]. Le decime antiche erano confermate alle chiese battesimali, come pure le rendite attribuite a chiese e monasteri da antica data, insieme al dovere per tutti di pagarle[75]. Si disponeva, poi al cap. 3, che chiunque volesse fondare «una chiesa nella sua proprietà» poteva farlo col permesso e il favore dell'ordinario nella cui diocesi si trovava; bisognava, tuttavia, «assolutamente provvedere che le altre chiese» esistenti non perdessero in alcun modo le loro prerogative giurisdizionali, né le decime o le offerte «a causa del nuovo oratorio», ma fossero regolarmente loro riconosciute. In altre parole, i nuovi centri di culto potevano sorgere solo grazie all'impegno finanziario dei fondatori e senza ledere i diritti ecclesiastici già in essere.

Ogni parrocchiano, poi, diversamente da prima, non poteva più recarsi liberamente in una chiesa diversa dalla sua per le funzioni religiose, senza il consenso del prete di quella chiesa, anche se si trovava in viaggio[76]. Il principio della

[71] Così anche Violante, *Che cos'erano le pievi?*, pp. 498-499.

[72] Si veda ad esempio A.A. Settia, *Strade romane e antiche pievi fra Tanaro e Po*, «Bollettino storico bibliografico subalpino», LXVIII (1970), pp. 5-108.

[73] *Capitula ecclesiastica ad Salz data*, a. 803-804, MGH, *Capitularia regum Francorum*, I, capp. I e IV, p. 119.

[74] *Capitulare Olonnense ecclesiasticum alterum*, a. 825, MGH, *Capitularia regum Francorum*, I, cap. I, p. 328.

[75] *Capitula ecclesiastica ad Salz*, cap. II, p. 119.

[76] Burcardi *Decretorum libri XX*, libro II, cap. 91, col. 642: *Un nullus presbyter alterius plebesanum eo nolente recipiat*.

territorialità, in atto al tempo di Ambrogio e durato fino alla caduta dell'impero romano, tornava a essere un criterio per la tenuta ecclesiastica, la cura pastorale delle comunità rurali, la raccolta delle risorse per il sostentamento dei chierici e il mantenimento degli edifici sacri. Nel capitolare del 797 il vescovo Teodolfo di Orléans, tra i più zelanti promotori della rinascenza carolingia, esortava i chierici a non fare proselitismo di fedeli danneggiando le parrocchie limitrofe: «nessun sacerdote persuada i fedeli della santa chiesa di Dio provenienti dalla parrocchia di un altro sacerdote a recarsi nella sua chiesa, lasciando la propria, e a pagargli le decime. Ma ciascuno, contento della sua parrocchia e del proprio popolo, faccia agli altri ciò che non vorrebbe fosse fatto a sé, secondo il passo del Vangelo: *Tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, fatelo anche voi a loro* (Mt 7,12). E chiunque si oppone a questi decreti o tenti di resistere ai nostri avvertimenti, sappia che perderà il suo grado o sarà incarcerato per un lungo periodo»[77].

Pievi e chierici in cura delle anime

Le antiche chiese battesimali, una volta divenute *plebes* – come le chiama il capitolare di Mantova del 787 e conferma il sinodo pavese dell'876[78] –, vennero ristrutturate e ampliate per consentire lo svolgimento dei maggiori oneri pastorali, sacramentali e gestionali di cui erano caricate. Un fatto normale, da considerare però con attenzione nella ricostruzione storica e nella definizione materiale degli edifici, come del loro rifacimento, ampliamento o restauro in età romanica, tardo medievale, barocca e neoclassica, perché conseguente al mutare della sensibilità dei fedeli, delle loro esigenze pastorali e delle leggi canoniche. Per il funzionamento economico venne istituita la decima, una tassa sacramentale che gravava su tutti i residenti del piviere – a prescindere dall'appartenenza religiosa –, pari

[77] *Capitulare Theodulfi episcopi Aurelianensis ad parochiae*, a. 797, Mansi, XIII, Florentiae 1767, can. 14, col. 998, *Ne aliarum ecclesiarum fideles ad suam ecclesiam pertrabere nitantur*.

[78] *Capitulare Mantuanum primum mere ecclesiasticum*, a. 787, MGH, *Capitularia regum Francorum*, I, can. XI, p. 195; Mansi, XVII, Florentiae MDCCLXXII, *Concilium Ticinense*, a. 876, cap. 15, col. 327: «Ut ecclesias baptismales, quas plebes appellant, secundum antiquam consuetudinem ecclesiae, filii instaurent».

alla decima parte del reddito, dei prodotti agricoli e degli animali[79]. Nel sinodo di Chalon dell'813 si chiese ai vescovi di controllare che le decime fossero portate dai rustici «dai campi e dagli uliveti che possedevano alle chiese» per il suo sostentamento e quello dei suoi chierici, evitando di sottrarle, giacché le famiglie le dovevano pagare, in base al principio territoriale, «lì dove i loro figli erano battezzati e ascoltavano le messe durante tutto l'anno»[80].

Decime e offerte, secondo un'antica norma pseudo-gelasiana, erano suddivise in quattro parti per rispondere ai bisogni dei chierici, della matrice, della carità e del vescovo[81]. Era compito dei chierici vigilare che oblazioni, decime ed elemosine venissero date con regolarità, senza frodi o resistenze; era loro dovere esortare i fedeli a farlo con generosità, investigando – anche tramite la confessione[82] – che non vi fossero abusi; venivano anche scelti degli ispettori incaricati della

[79] Reginonis abbatis Prumiensis *De synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis*, Lipsiae1840, libro I, cann. 25-27, 30, pp. 37-39; in proposito il classico saggio di C.E. Boyd, *Tithes and Parishes in Medieval Italy. The Historical Roots of a Modern Problem*, Ithaca-New York 1952; per un riferimento territoriale, G. Archetti, *Le decime vescovili in Franciacorta*, in *Prima Biennale di Franciacorta. "Atti del convegno"*, Brescia 1990, pp. 11-55 e i rimandi bibliografici contenuti.

[80] *Concilium Cabilonense*, a. 813, MGH, *Concilia aevi Karolini*, II, 1, cap. XIX, p. 277; anche concili provinciali di Arles, Reims, Magonza o Tours del medesimo anno, ivi, pp. 252 sgg.; Azzara, *Chiese e istituzioni rurali nelle fonti*, pp. 10-13.

[81] Reginonis *De synodalibus causis*, libro I, can. 34-35, pp. 40-41; la disposizione è poi variamente ripresa, cfr. per esempio Burcardi *Decretorum libri XX*, libro III, cap. 130, col. 699; inoltre, G. Picasso, *Campagne e contadini nella legislazione della Chiesa fino a Graziano*, in *Medioevo rurale: sulle tracce della civiltà contadina*, a cura di V. Fumagalli, G. Rossetti, Bologna 1980, pp. 381-397.

[82] Sul valore, il significato e l'uso della confessione è interessante l'inizio di un testo omiletico coevo per la prima domenica di Quaresima, cfr. *XIV homélies du IXe siècle d'un auteur inconnu de l'Italie du Nord*, Introduction, texte critique, traduction et notes par P. Mercier, Paris 1970 (Sources chrétiennes, 161), VII. *Sermo in Quadragesima*, § 1, pp. 187: «Ora è il momento in cui devi confessare i tuoi peccati a Dio e al sacerdote, e allo stesso tempo cancellarli attraverso il digiuno, la preghiera, le lacrime e l'elemosina. Perché il peccatore dovrebbe vergognarsi di far conoscere i suoi peccati, che sono visti e conosciuti da Dio, da tutti gli angeli e da tutte le anime elette? La confessione libera l'anima dalla morte, la confessione apre il paradiso, la confessione dà la speranza della salvezza. Per questo la Scrittura dice: "Confessa i tuoi peccati, affinché tu sia giustificato" (Sal 51,1). Queste parole ci mostrano che non merita di essere giustificato chi non vuole confessare i suoi peccati durante la sua vita. Ma al contrario, la confessione, che è accompagnata dalla penitenza, ti libera. La vera penitenza è contrizione del cuore e dolore per il male commesso. La penitenza è allo stesso tempo piangere il male passato e non commettere di nuovo ciò di cui si dovrebbe piangere».

regolarità dell'esazione nei campi e nelle stalle, mentre per i recidivi si poteva giungere alla confisca dei beni[83]. Un'omelia quaresimale della metà del secolo IX invita chi «non ha versato lealmente le decime» a farlo con onestà e spiega: «in che cosa consiste dare fedelmente le decime, se non nell'offrire a Dio non la parte peggiore, né la più scadente del proprio grano o dei frutti degli alberi, delle greggi, dell'orto, del commercio o della stessa caccia? Poiché di ogni sostanza che Dio dona all'uomo, egli ha attribuito a sé la decima parte, non è pertanto lecito all'uomo trattenere ciò che Dio si è riservato. A te ha dato nove parti, a sé ha riservato la decima: se non darai la decima parte, Dio ti toglierà pure le altre nove»[84].

La medesima lealtà era chiesta ai chierici poiché se uno di loro, «nell'amministrare le offerte destinate ai poveri o nel raccogliere le decime della comunità, ne sottrae una parte per puro interesse personale», si comporta «come un usurpatore» e non come dice la Sacra Scrittura: *Il Signore cerca un buon amministratore, che non gli sottragga nulla dei suoi beni*[85] (Lc 16,1-13). Dalla conquista franca alla seconda metà del XII secolo erano le pievi a garantire i sacramenti e avere un clero responsabile della *cura animarum*, mentre il territorio pievano non doveva di norma essere diviso, né smembrato in favore di altre chiese curate o sussidiarie. Per facilitare questi compiti si fabbricarono accanto alla matrice, sul modello episcopale urbano, edifici residenziali denominati *canoniche*, dove un collegio di chierici conduceva vita comune sotto la guida del pievano o rettore[86], nel rispet-

[83] *Capitulare Mantuanum secundum, generale*, cap. VIII, p. 197.

[84] E prosegue il testo in chiave penitenziale: «Allo stesso modo, se qualcuno riconosce dentro di sé di aver preso qualcosa ingiustamente, faccia ammenda restituendo ciò che ha preso ingiustamente. Chi non desidera restituire a Dio la decima che Egli ha trattenuto e non cerca di restituire all'umanità ciò che le è stato ingiustamente tolto, non ha ancora il timore di Dio e non sa cosa siano la vera penitenza e la vera confessione» (*XIV homélies du IXe siècle d'un auteur inconnu de l'Italie du Nord*, VII, § 2, p. 188, anche p. 14; argomentazioni analoghe sono riprese in Burcardi *Decretorum libri XX*, libro XIX, cap. 5, col. 957; III, cap. 133, coll. 699-700).

[85] Burcardi *Decretorum libri XX*, libro XIX, cap. 8, 139.150, coll. 979, anche 1010, 1012.

[86] *Concilium Turonense*, a. 813, MGH, *Concilia aevi Karolini*, II, 1, cap. XXII, p. 289: «Abbiamo ritenuto che i chierici canonici delle città che risiedono in sedi vescovili debbano dormire tutti insieme in un unico dormitorio e ricevere il vitto in un unico refettorio, in modo che possano riunirsi per la celebrazione delle ore canoniche e ricevere ammonimenti e insegnamenti sulla loro vita e condotta. Devono ricevere cibo e vestiario secondo le possibilità del vescovo, affinché non siano costretti, spinti dalla povertà, a girovagare in vari luoghi e a immischiarsi in affari vergognosi e, abbandonati

to di una regola, o «institutiunculam nostram»[87] come la indica Crodegango di Metz che, a metà dell'VIII secolo, l'aveva voluta per la sua diocesi. Aveva infatti notato che «i pastori e i loro greggi, erano diventati sempre più negligenti»[88]; per questo, si legge nel *Prologo*, «abbiamo stabilito che tutti devono avere un solo spirito nel servizio di Dio ed essere diligenti nelle letture spirituali. Tutti devono essere prontamente obbedienti al loro vescovo e al preposito, come richiede l'ordine canonico; inoltre devono essere uniti nella carità, ferventi nel buon zelo e legati nell'amore, stando lontani da liti, da scandali e dall'odio. Chiunque sia il loro pastore non dovrà preoccuparsi solo dei bisogni materiali, ma anche di quelli spirituali e in entrambi gli ambiti deve essere in grado di fornire le più attente cure, utilizzando i mezzi a sua disposizione. Reprima i vizi e agisca il più rapidamente possibile per amputarli non appena iniziano a comparire. Faccia in modo di procurare ai suoi sottoposti tutto ciò che è necessario per la vita umana, secondo i principi indicati di seguito»[89].

La loro vita avveniva in forma comunitaria nei locali edificati intorno al chiostro, posto accanto alla pieve, dove era limitato l'accesso ai laici e proibito alle donne. Si mangiava insieme nel refettorio comune[90], si dormiva nello stesso dor-

---

i loro doveri ecclesiastici, inizino a vivere indisciplinati e a servire i propri piaceri»; per un quadro generale di riferimento, si vedano gli atti del convegno mendolese del 1959 *La vita comune del clero*; F. Poggiaspalla, *La vita comune del clero dalle origini alla riforma gregoriana*, Roma 1968 (Uomini e dottrine, 14); R. Gregoire, *La vocazione sacerdotale. I canonici regolari nel medioevo*, Roma 1982; A. Caelli, *La vita comune del clero, storia e spiritualità*, Prefazione di D. Marzotto, Roma 2000.

87 Chrodegangi *Regula canonicorum*, *Prologus*, cap. VIII, col. 1102; nel *Prologus* la silloge è detta *parvum decretulum* (col. 1097), nel cap. XXV *parvae institutionis* (col. 1110) e nel cap. XXXI *parvulo decretulo* (col. 1115); inoltre, Poggiaspalla, *La vita comune del clero*, pp. 71-100.

88 Chrodegangi *Regula canonicorum*, *Prologus*, col. 1097.

89 Chrodegangi *Regula canonicorum*, coll. 1097-1098; per l'esempio concreto di un dispositivo sinodale conseguente, *Concilium Turonense*, capp. XXIII-XXIV, p. 289.

90 Si vedano, a titolo di esempio, le prescrizioni sulla distribuzione dei posti in refettorio: «Il primo tavolo è per il vescovo con ospiti e pellegrini, dove può sedere anche l'arcidiacono e chiunque sia stato comandato dal vescovo. Il secondo tavolo è per i sacerdoti; il terzo per i diaconi; il quarto per i suddiaconi; il quinto per gli ordini rimanenti; il sesto per gli abati e chiunque sia stato comandato dal superiore. Al settimo tavolo i canonici che vivono in città al di fuori della canonica nei giorni di domenica e delle festività comandate. Quando arriva il momento del pasto e suona la campana del refettorio, i fratelli si radunino lì in fretta ed entrino insieme nel refettorio, preghino e recitino il versetto. Quando il vescovo o un altro sacerdote ha impartito la benedizione sulle mense, tutti rispondano *Amen* e

mitorio, si pregava in coro nella matrice, si godeva dei medesimi servizi e delle rendite pievane[91] come delle elemosine personali[92]. Vincoli di fraternità e rispetto erano alla base dei rapporti tra i chierici, che tra loro non usavano il semplice nome personale ma lo facevano precedere dal titolo del ruolo ricoperto: «si chiamino a vicenda con il nome prefissato e con il grado del loro ministero, qualunque esso sia». Inoltre, prosegue la *Regula canonicorum*, «ogni volta che i sacerdoti si incontrano, il giovane si inchini e chieda la benedizione all'anziano. Se il giovane è seduto, quando passa un anziano si alzi, gli lasci il posto per sedersi e non presuma di sedersi con lui, a meno che il suo anziano non glielo ordini, in modo che si adempia ciò che sta scritto: *Gareggiate nello stimarvi a vicenda* (Rm 12,10). Ragazzi e giovani devono attenersi rigorosamente al loro ordine nell'oratorio e a tavola. E anche in qualunque altro posto siano controllati e disciplinati»[93].

Il numero dei chierici variava a seconda dell'antichità, del prestigio e del patrimonio della pieve, le cui entrate erano ripartite in base al grado e alla funzione dei suoi membri: doppia per l'arciprete, maggiore per i presbiteri rispetto ai chierici; canonicati e prebende erano fissati dalle costituzioni che contemplavano anche l'obbligo di residenza dei suoi chierici[94]. I canonici, oltre a fare vita comune, era-

vadano al proprio posto secondo l'ordine stabilito. Il clero deve conservare un perfetto silenzio nel refettorio fino a quando non sarà uscito, in modo che la lettura spirituale possa essere ascoltata e meditata nel cuore. Perché è necessario che l'anima sia nutrita con cibo spirituale mentre si assume il cibo corporale» (Chrodegangi *Regula canonicorum*, cap. XXI, col. 1108, *De mensis ordinandis*).

91 Chrodegangi *Regula canonicorum*, cap. III, coll. 1099-1100, *Ut in illa claustra omnes in uno dormiant*.

92 *Ibidem*, cap. XXXII, col. 1116, *De eleemosynis*: «Accettando le elemosine abbiamo stabilito quanto segue: se qualcuno vuole offrire a uno dei sacerdoti un'offerta di qualsiasi tipo, per celebrare la messa, o per ascoltare la confessione, o per l'aiuto nella malattia, o per chi gli è caro, vivo o morto, il sacerdote può accettarla dal donatore e fare ciò che desidera in seguito. Ma se il donatore desidera fare un'offerta per l'intera comunità di sacerdoti, in condizioni specifiche o in qualsiasi modo, che ciò avvenga tanto per tutti i sacerdoti quanto per i canonici, in modo che tale offerta sia di utilità comune. Allo stesso modo, ogni elemosina che va a tutto il clero deve essere tenuta in comune e i chierici offrano generosamente salmi e messe ai donatori, come deciderà il vescovo».

93 *Ibidem*, cap. II, col. 1099, *De ordine congregationis canonicorum*.

94 Sugli orientamenti dei collegi canonicali, C.D. Fonseca, *Canonici regolari, capitoli cattedrali e "cura animarum"*, in *Pievi e parrocchie in Italia nel basso Medioevo*, pp. 257-278; sullo sviluppo canonicale a Brescia, G. Andenna, *Canoniche regolari e canonici a Brescia nell'età di Arnaldo*, in *Arnaldo da Brescia e il suo tempo*, a cura di M. Pegrari, Brescia 1991, pp. 119-132; per gli sviluppi duecenteschi, invece, G. Archetti, *Berardo Maggi vescovo e signore di Brescia. Studi sulle istituzioni ecclesiastiche e*

no tenuti a «cantare bene et diligenter missas et divinum officium» di giorno e di notte, mentre apposite tabelle assicuravano la regolarità dell'officiatura settimanale e la distribuzione dei carichi liturgici; dovevano, inoltre, «fideliter ministrare parrochianis», assicurando loro i sacramenti, facendo rispettare le norme penitenziali, come il digiuno, e le leggi ecclesiastiche[95]. Per Brescia, il primo collegio canonicale era quello della cattedrale i cui membri, dopo la riforma del vescovo Alberto (1213-1227), all'inizio del XIII erano sedici; nelle parrocchie urbane, invece, accanto al preposito vi erano sette preti a San Pietro in Oliveto, sei a San Giovanni *de foris*, tre a San Faustino *ad sanguinem*, tre a Sant'Alessandro, tre a San Salvatore, due in San Pietro e Marcellino e così di seguito[96].

Variabile era pure il numero dei canonici – arciprete, presbiteri, diaconi e chierici – delle pievi, benché dagli anni trenta del Duecento il loro numero si fosse andato via via riducendo soprattutto per ragioni economiche e per il moltiplicarsi delle richieste[97]: a Bigolio erano nove, a Bovegno, Bornato, Iseo e Oriano sei, a Sale Marasino, Palazzolo, Gavardo e Nuvolento cinque, a Corticelle e Corvione dapprima cinque e poi a quattro; alla fine del medioevo, secondo il catalogo dei benefici del 1410[98], ma si tratta di un quadro in gran parte depauperato alla vigilia

sociali della Lombardia orientale tra XIII e XIV secolo, Brescia 1994 (Fondamenta, 2), pp. 417-420 e ad indicem per le singole chiese.

95 Così almeno le costituzioni per la collegiata dei Santi martiri Nazzaro e Celso di Brescia volute nel 1300 dal vescovo Maggi, cfr. G.G. Gradenigo, *Brixia Sacra. Pontificum Brixianorum series commentario historico*, Brixiae 1755, pp. 284-285; Archetti, *Berardo Maggi*, pp. 418-419.

96 Per la riduzione a sedici dei canonici della cattedrale, Archivio Segreto Vaticano, Registri vaticani, 9, registro di papa Onorio III, ff. 7v-8r (Laterano, 30 settembre 1216); per i capitoli delle chiese cittadine si vedano le costituzioni sinodali del vescovo Federico Maggi del 1309, in cui sono recuperate le norme antecedenti dei predecessori Alberto, Guala, Martino e Berardo, cfr. Gradenigo, *Brixia Sacra*, pp. 296-298.

97 È quanto si apprende dal documento inviato da Gregorio IX al vescovo di Brescia, il domenicano Guala, il 25 ottobre 1232, in cui si concedeva al presule la facoltà di ridurre il numero dei canonicati delle chiese cittadine e rurali a fronte dell'elevato numero del clero privo dei mezzi per pagarsi il personale di servizio necessario; si poteva perciò fissare un numero di chierici adeguato alle risorse possedute dalle singole chiese, Archivio Segreto Vaticano, Registri vaticani, 15, registro di papa Gregorio IX, f. 46r.

98 P. Guerrini, *Per la storia dell'organizzazione ecclesiastica della diocesi di Brescia nel medio-Evo. Il catalogo capitolare delle chiese e dei benefici compilati nell'anno 1410*, «Brixia sacra», XV (1924), pp. 122-143; anche C. Violante, *La Chiesa bresciana nel Medioevo*, in *Storia di Brescia*, I, Brescia 1963, p. 1072; Id., *Pievi e parrocchie nell'Italia centrosettentrionale*, pp. 789-790.

del disfacimento del sistema pievano, a Bagnolo, Pontevico, Ghedi e Montichiari erano quattro; ad Erbusco, Azzano, Visano, Casalmoro e Savallo tre; a Carpenedolo, Brandico e Corticelle due, ecc. Con il tardo medioevo, mentre le antiche canoniche avevano smesso di funzionare adeguatamente, al contrario, manifestavano un vivace dinamismo alcune grandi collegiate (Chiari, Rovato, Calvisano, Castiglione, Asola, Verolanuova, ecc.) che, per numero di chierici, dotazione beneficiale e obblighi liturgici – ma non per giurisdizione territoriale – tra XV e XVI secolo presero il posto delle pievi.

Le informazioni documentarie sugli ambienti residenziali pievani, specie per l'età romanica, sono abbastanza precise; ciò riguarda non solo l'esistenza di *domus* e case canoniche, ma anche la loro struttura lapidea, la presenza di *claustra*, di portici e cortili al piano terra, con sale riscaldate da grandi camini o luminosi loggiati e altrettanti vani al piano superiore collegati da scale lignee o lapidee[99]. Lo stesso si può dire circa il funzionamento di ambienti per il ricovero degli animali, lo stoccaggio di derrate, l'accoglienza dei pellegrini e la carità ai poveri, senza tralasciare le eventuali dipendenze e tenute agrarie. Chierici, diaconi e presbiteri, che in chiesa stavano separati dai fedeli nello svolgimento dei compiti liturgici, vivevano «nel chiostro – ossia nella casa canonica – per servire Dio e condurre una vita in comune, lasciando ai laici gli affari temporali»[100]; nei giorni di festa indossavano «una pianeta e altri paramenti» restando «*in ecclesia Dei* vestiti secondo il loro ordine»[101].

La distribuzione dello spazio pievano ricalcava quello delle antiche cattedrali: di fronte all'ingresso, talvolta riparato da un portico, si stendeva un cortile o atrio col

[99] Per alcuni di questi aspetti architettonici e strutturali, *Società bresciana e sviluppi del romanico*, specie il contributo di chi scrive: *Pievi e monasteri in età romanica*, pp. 167-200.

[100] Gulielmo Durando, *Rationale divinorum officiorum*, Neapoli 1859, libro I, 1, 42, pp. 17-18.

[101] Chrodegangi *Regula canonicorum*, cap. III, col. 1100. I chierici che svolgevano il loro servizio pastorale nelle campagne e in città, non potendo rispettare il precetto della vita comune, erano tenuti comunque a farlo periodicamente: «tutto il clero che si trova fuori e vive in città deve venire al capitolo comunitario ogni domenica, vestito con le pianete e i paramenti ufficiali come sta scritto nell'Ufficio romano. In queste domeniche, e nelle principali feste dei santi, tutto il clero che vive fuori dalla canonica, deve venire alle Vigilie e alle Lodi. In questi stessi giorni i chierici rimangano assegnati alla propria funzione e ognuno compia il proprio servizio fino a quando la Messa non sarà terminata. (…) E nei giorni di domenica e delle principali feste dei santi, come abbiamo detto, mangino tutti nel refettorio insieme al resto del clero, stando ai tavoli a loro assegnati» (ivi, coll. 1102-1103, cap. VIII, *Ut ad capitulum quotidie veniant*).

cimitero, al termine del quale stava il battistero. In quest'area, cintata tutto intorno – perché come scriveva Paolino di Nola «il sacro tempio non sia aperto agli occhi dei profani»[102] –, si conduceva l'esperienza spirituale dei fedeli, dalla nascita alla vita cristiana con il battesimo sino alla morte e alla sepoltura sul sagrato, ben munito dalle reliquie patronali conservate in chiesa. Gli atti fondamentali della vita ecclesiale, come di quella sociale e civile – nonostante i richiami a non tenere mercati, placiti o negozi nella casa del Signore, perché destinata alla preghiera[103] –, si svolgevano tra la chiesa plebana, il battistero, la canonica e il sagrato dove ogni famiglia aveva diritto a un piccolo spazio in cui conservare la memoria dei propri cari e per i quali innalzava le sue preghiere[104]. A differenza della normativa romana, le leggi carolinge avevano permesso di riporre i cadaveri nel portico, nell'atrio o nell'area sacra intorno alla pieve, riservando la sepoltura dentro la chiesa soltanto ai vescovi, agli abati, ai preti e ai laici con fama di giusti, senza alterare la sacralità e l'armonia del luogo di culto[105].

Nello spazio cimiteriale della matrice, reso sacro per il fatto che su di esso era edificata la chiesa, riposavano in pace i defunti della comunità in attesa del gior-

[102] Paolino di Nola, *I carmi*, Introduzione, traduzione, note e indici a cura di A. Ruggiero, Roma 1999 (Collana di testi patristici, 85), XXVII, cc. 489-490, p. 397.

[103] *Concilium Turonense*, capp. XXXIX, p. 291: «avete certamente sentito dire che fino a oggi in molti luoghi si sono tenute cause secolari dentro le chiese o davanti nell'atrio dai conti e dai vicari, ma, affinché non si facciano più, bisogna proibirle con l'autorità del Signore, il quale, dopo aver scacciato i mercanti dal tempio, ha affermato che la casa di Dio deve essere la casa della preghiera»; anche cap. XL, p. 292; e nelle appendici conciliari del medesimo anno, comunque, si precisa almeno di limitarli il più possibile, *Appendice ad concilia anni 813*, ivi, cap. XXI, p. 296.

[104] *Concilium Cabilonense*, cap. XXXIX, p. 281: «È anche nostra intenzione che in tutte le messe solenni si preghi per il Signore nel luogo appropriato per le anime dei defunti. Poiché come non c'è giorno in cui non si preghi per i vivi e per qualsiasi necessità, così certamente non si deve escludere nessun giorno in cui le preghiere al Signore per le anime dei fedeli siano pronunciate nelle messe solenni. Pertanto, fin dall'antichità, la santa Chiesa ha mantenuto questa consuetudine e nelle messe solenni e in altre preghiere consacra il riposo dello spirito al Signore, come dice il beato Agostino: "Non si devono omettere le suppliche per le anime dei defunti, che la Chiesa si impegna a fare per tutti i defunti della comunità cristiana e cattolica, anche con i loro nomi tenuti segreti, all'interno di una commemorazione generale, affinché coloro che non hanno genitori, figli, parenti o amici per questi scopi possano essere loro mostrati da una comune pia madre"».

[105] Nel caso di chiese-mausoleo funerarie si auspicava di spostare altrove l'altare, erigendo una nuova chiesa, e destinare quel luogo di culto alle sole funzioni sepolcrali, cfr. *Capitulare Theodulfi episcopi Aurelianensis*, can. 9, col. 997, *Ut nemo deinceps in ecclesia, praeter paucos qui id meriti sint, sepeliatur*.

no della risurrezione[106]. Una zona di rispetto, di raccoglimento e di preghiera, si legge nelle indicazioni pastorali ad uso dei confessori, come il *Decretum* del vescovo Burcardo: «anche tu ti sei comportata come fanno alcune? – domandava il sacerdote alla penitente – Mentre si avviano insieme alla chiesa, si raccontano a vicenda stupidaggini, parlano di cose senza valore e non pensano al bene della loro anima. Giunti nell'atrio della chiesa, dove sono sepolti i fedeli, calpestano le tombe dei fratelli, senza pensare – come invece dovrebbero – che quella sarà la loro sorte e non rivolgono neppure un pensiero o una preghiera al Signore in suffragio dei defunti». Invece tu, prosegue il presule, «quando giungi nell'atrio di una chiesa, recita una preghiera per i defunti e prega le loro sante anime perché intercedano secondo il loro potere per i tuoi peccati al cospetto del Signore»[107].

Compito di ogni presbitero era assicurarsi che i fedeli ricevessero la necessaria cura pastorale e imparassero a memoria i *signacula fidei*, ossia il *simbolo* e la *preghiera domenicale*, il *Credo* e il *Padre nostro*, spiegati loro «in latino e in lingua volgare» perché li capissero pienamente[108]. Quando si presentavano per la confessione quaresimale, il sacerdote chiedeva a ciascuno di ripeterli, verificando che li recitassero dal profondo del cuore e ne comprendessero il senso, perché da quelle sante parole dipendeva la loro salvezza[109]. Oltre alla messa festiva e al precetto domenicale[110], importante per la sua regolarità quotidiana era la preghiera della liturgia delle Ore, ossia dell'Ufficio divino; obbligatoria per i chierici, all'*opus Dei* partecipa-

[106] Per questi aspetti, Archetti, Evangelium nuntiare, pp. 277 sgg.; inoltre, Id., *Introduzione. La visita apostolica di Carlo Borromeo*, pp. XIX-CLIV *passim*.

[107] Burcardi *Decretorum libri XX*, libro XIX, cap. 5, col. 976.

[108] Burcardi *Decretorum libri XX*, libro II, can. 62-63, col. 637.

[109] La conoscenza del *Credo* era fondamentale – non si potevano ricevere né il battesimo né la cresima senza saperlo – perché racchiude i fondamenti della fede cristiana; l'invito era perciò a recitarlo ogni giorno al mattino e alla sera insieme al *Padre nostro* e, per quanto il luogo più opportuno fosse la chiesa, lo si doveva ripetere ovunque: nel bosco, nei campi, in viaggio… perché «Dio è presente in ogni luogo». *Capitulare Theodulfi episcopi Aurelianensis*, cann. 23-24, 29, coll. 1000, 1002; Reginonis *De synodalibus causis*, libro I, can. 275, pp. 128-129: *Ut omnis presbyter suis parochianis symbolum et orationem dominicam insinuet*; ripreso in Burcardi *Decretorum libri XX*, libro II, cap. 62, col. 637; per l'insegnamento del *Credo* come «sigillo della fede», ivi, cap. 156, col. 651.

[110] *Concilium Turonense*, cap. XL, p. 292: «è proibito tenere mercati e placiti la domenica, giorno in cui tutti i cristiani devono cessare dai lavori servili e, per così dire, perseverare in una specie di ozio spirituale nella lode di Dio e nel rendimento di grazie fino a sera».

vano anche i laici, a cui gli ecclesiastici potevano rivolgere brevi parole di esortazione in latino o volgare, come era solito fare il vescovo Cesario nella chiesa di Arles, che dedicava loro le sue prediche serali[111]. Il canto salmodico e la regolarità dell'orazione al mattino e alla sera, scandito dal tempo liturgico, costituivano la prassi ordinaria nelle chiese rurali. Nel sermone di un chierico dell'Italia settentrionale del secolo IX si esorta «chi abita vicino alla matrice, e vi si può recare», ad ascoltare la messa ogni giorno e partecipare all'ufficio mattutino; e aggiunge: «coloro che invece abitano lontano dalla chiesa si sforzino ogni domenica di venire alle preghiere del mattino: ossia uomini e donne, giovani e vecchi, eccetto i malati. Ne rimangano solo uno o due per badare alla casa»[112].

La predicazione era lo strumento abituale per l'istruzione religiosa degli adulti, specie durante la liturgia, i quali partecipavano esprimendo il loro assenso o meno rumoreggiando e borbottando. Le prediche dovevano essere semplici e piane, sia in ragione della modesta cultura del clero, sia perché bisognava farsi capire da tutti nella loro lingua, senza dilungarsi e stancare – *sermo brevis* suggeriva Gaudenzio[113], non più di mezz'ora e con parole semplici diceva Cesario di Arles[114], misurare bene il tempo esprimendosi *simpliciter* scriveva Sicardo di Cremona[115] e, in piena riforma, Carlo Borromeo consigliava di non superare i ven-

[111] Al termine della preghiera serale del Lucernare o del Mattutino il presule rivolgeva un breve sermone ai fedeli di Arles radunati in chiesa per il rito, cfr. *De cursu gallicano disquisitio*, in *Appendix ad Opera sancti Germani Parisiensis*, PL, 72, Parisiis 1842, coll. 396c, 408 e, per la pratica di brevi parole di esortazione ai fedeli, comune anche ai fedeli orientali che avevano trovato scampo a Marsiglia, col. 404.

[112] *XIV homélies du IXe siècle d'un auteur inconnu de l'Italie du Nord*, VII, *§ 5, p*p. 190, 192; l'omelia prosegue poi con ammonimenti ed esortazioni per il tempo quaresimale, specie per l'assunzione frequente della comunione: «Nessuno si unisca assolutamente alla propria moglie prima dell'ottava di Pasqua. Chiunque nutra ira o odio contro un altro, lo perdoni di tutto cuore, se desidera essere salvato. Tutti i cristiani, eccetto quelli a cui il sacerdote ha consigliato di non ricevere la comunione, devono offrire e ricevere la comunione ogni domenica, e anche ogni giorno durante la Quaresima. Vi chiedo di offrire e ricevere la comunione almeno ogni domenica. Pertanto, conducete una vita pura e senza macchia, per essere degni di accostarvi alla santa comunione. Dovete anche sapere che dovete dare interamente ai poveri ciò di cui private il vostro corpo con il digiuno, e non conservarlo per voi stessi» (ivi, VII, § 6, pp. 192, 194).

[113] San Gaudenzio di Brescia, *Trattati*, V, 6, p. 289.

[114] Caesarii episcopi *Opera omnia*, I, p. 338, sermo 86, 1, p. 338.

[115] Sicardi Cremonensis episcopi *Mitrale, seu de oficiis clericalis summa*, PL, 213, Parisiis 1855, lib. I, cap. 13: *De utensilibus ecclesiae*, col. 53.

ti minuti[116] –, indirizzando il pensiero verso l'aldilà, con parole di conforto per le tribolazioni della vita, spiegando i contenuti di fede e invitando a praticare le opere di misericordia[117]. Punto di riferimento per tutto il medioevo era il magistero di Gregorio Magno, le sue *Omelie*, i *Dialoghi* e soprattutto la *Regola pastorale*, citata nei capitolari carolingi[118] e attestata da numerosissimi manoscritti, dove si insiste sul dovere dei chierici di predicare e avere un comportamento coerente con quanto insegnavano, adattandosi a seconda dell'uditorio[119]. Infatti, «non a tutti si adatta un'unica e medesima forma di esortazione, perché non è uguale in tutti la qualità dei comportamenti»; una medicina è salutare per qualcuno e nociva per altri, così ogni maestro, alla stregua di un artista, «per edificare nell'unica virtù della carità, deve toccare il cuore degli ascoltatori sulla base della medesima dottrina ma non con un unico e identico sistema di incoraggiamento»[120].

La comprensione dell'azione liturgica e dei gesti cultuali si accompagnava all'apprendimento delle verità di fede; nella festa delle Palme, si legge in un ser-

[116] *Acta Ecclesiae Mediolanensis a s. Carolo cardinali S. Praxedis archiepiscopo condita*, II, Patavii MDCCLIV, pp. 688-689; Archetti, *Introduzione. La visita apostolica*, pp. CXXIII sgg.; in generale, P. Riché, *VI-XI secolo. La pastorale popolare in Occidente*, in *Storia vissuta del popolo cristiano*, direzione di J. Delumeau, ediz. it. a cura di F. Bolgiani, Torino 1985, pp. 219-247; N. Bériou, *Aux sources d'une nouvelle pastorale. Les expériences de prédication du XIIe siècle*, in *La pastorale della Chiesa*, pp. 325-361; R. Rusconi, *Predicazione e vita religiosa nella società italiana da Carlo Magno alla Controriforma*, Torino 1981 (Documenti della storia, 30).

[117] Si vedano, ad esempio i concili di Arles, Reims, Magonza, Chalon o Tours dell'813, MGH, *Concilia aevi Karolini*, II, 1, capp. X (p. 251), XIV-XV (p. 255), XXV (p. 268), XIV (p. 276), IV (p. 287), XVII (p. 288), XVI (p. 296); ma si vedano anche le *XIV homélies du IXe siècle d'un auteur inconnu de l'Italie du Nord*.

[118] *Concilium Romanum*, a. 826, MGH, *Concilia aevi Karolini*, II, 2, ed. A. Werminghoff, Hannoverae et Lipsiae 1908, capp. VI, X, pp. 556, 558.

[119] In particolare, sui differenti modi di usare l'arte della predicazione, osserva che gli ammonimenti vanno dati diversamente agli uomini e alle donne, «ai primi bisogna imporre obblighi più gravi, alle altre più lievi, così da impegnarli in compiti grandi o da attirarle con dolcezza verso oneri più lievi» [Gregorio Magno, *Regola pastorale*, a cura di G. Cremascoli, Roma 2008 (Opere di Gregorio Magno, VII), III, 2 [34], p. 89). Lo stesso vale per i giovani e gli anziani, i ricchi e i poveri, i servi e i padroni, ecc. (ivi, III, cap. 2 [35], p. 89), sforzandosi di comprendere volta per volta le caratteristiche di ciascuno: «diverso sia pure il metodo di esortare i giovani e i vecchi, perché per i primi è quasi sempre la severità dell'ammonizione che guida al bene, mentre è l'intervento amorevole che orienta i secondi verso comportamenti migliori» (ivi, III, capp. 1-35 [33-35], pp. 82-232).

[120] Gregorio Magno, *Regola pastorale*, III, prologo, p. 85.

mone del tempo, il celebrante esprime la sua soddisfazione ai fedeli: «vedo, fratelli, che siete venuti in chiesa con più entusiasmo del solito e che avete portato con gioia dei rami d'ulivo» e poi illustra loro il significato[121]; in un'omelia per l'Avvento invece, alla spiegazione del tempo sacro: «non senza ragione, fratelli carissimi in Cristo, questo tempo è chiamato Avvento (venuta) del Signore. Infatti, se i santi Padri si sono impegnati a celebrare la venuta del Signore e a rivolgere sermoni al popolo per questi giorni, è stato affinché ogni fedele si preparasse e si correggesse, per poter celebrare degnamente la nascita del suo Dio e Signore»; segue l'invito a disporre adeguatamente l'animo: «immaginate che uno di voi dovesse accogliere il suo Signore nella sua casa; vedete come ne rimuoverebbe ogni sporcizia e impurità, e preparerebbe secondo le sue possibilità ciò che è conveniente e necessario», e ad assumere comportamenti conseguenti: «vi esortiamo a fare elemosine più abbondanti in questi giorni; a venire più frequentemente in chiesa; a confessare fedelmente i vostri peccati; ad astenervi con la massima cura non solo da ogni impurità, ma anche da vostra moglie; a scacciare da voi l'odio, l'ira e la collera, le bestemmie, l'orgoglio e la vanagloria, così come tutti i piaceri mondani, affinché quando arriverà il giorno della nascita del Signore, possiate celebrarlo per la vostra salvezza»[122].

Il livello culturale del clero non era elevato, benché avesse il compito di «istruire il popolo»[123]. Le disposizioni sinodali sin dal VI secolo imposero agli aspiranti diaconi di saper leggere e scrivere – competenze necessarie per proclamare il vangelo –, dal momento che la maggioranza dei preti delle campagne sovente non sapeva fornire spiegazioni dottrinali, né sostenere una disputa teologica e,

[121] *XIV homélies du IXe siècle d'un auteur inconnu de l'Italie du Nord*, X. *Sermo in ramis palmarum*, § 1, pp. 208, 210.

[122] *XIV homélies du IXe siècle d'un auteur inconnu de l'Italie du Nord*, I. *Sermo in adventu Domini*, § 1-2, pp. 150, 152; e prosegue il testo: «E mentre molti sono preoccupati per i beni terreni o per gli abiti preziosi, per apparire più degni di rispetto degli altri in questo giorno, siate più preoccupati per le ricchezze e gli abiti spirituali, perché proprio come l'anima è migliore della carne, così anche i piaceri spirituali sono migliori di quelli carnali. Ed è molto meglio adornare l'anima con le virtù che rivestire il corpo con abiti preziosi. Questa esortazione, fratelli e sorelle, vi è rivolta affinché per mezzo di essa coloro che sono buoni diventino migliori, coloro che si riconoscono malvagi si convertano prontamente e tutti possano così rallegrarsi spiritualmente nel giorno della nascita del Signore» (ivi, I, § 3-4, p. 152).

[123] *Capitulare Theodulfi episcopi Aurelianensis*, can. 28, col. 1001.

persino, amministrare correttamente i sacramenti. Facendo tesoro della sua esperienza pastorale, nel secondo concilio di Vaison, Cesario di Arles conferì ai preti il diritto della predicazione, dando anche ai diaconi la stessa facoltà in caso di bisogno e facendo delle chiese rurali il centro di tutto il loro impegno apostolico (can. 2); introdusse quindi la consuetudine di ripetere il *Quirieleison* e altri usi liturgici – al tempo pure con funzione antiereticale (can. 5) – al Mattutino, nella messa e ai Vespri, seguendo la tradizione orientale e italica (can. 3), e inaugurando l'uso di ricordare il nome del papa nella preghiera comune (can. 4)[124]. Affidò a loro il compito dell'educazione degli aspiranti presbiteri, adottando la consuetudine diffusa in Italia, dove i preti che risiedevano presso le chiese battesimali tenevano nelle loro case i giovani chierici non sposati, dando loro una formazione ecclesiastica e spirituale, istruendoli nelle leggi del Signore, nel comportamento da tenere, nella recita dei salmi e nella celebrazione della parola divina al fine di renderli loro degni successori nell'ufficio sacro[125].

Una sorta di "scuola domestica" o parrocchiale, che continuò a essere praticata per tutto il medioevo. In essa si inclusero pure i membri della *familia ecclesiae*, ossia i servi, rispetto ai quali i presbiteri erano invitati a crescerli amorevolmente per farne buoni servitori e, una volta affrancati[126], degli zelanti chierici nel servire la Chiesa e non perdere il privilegio di tali prerogative[127]. Le offerte dei fedeli, in-

[124] *Concilium Vasense*, a. 529, ed. F. Maassen, MGH, *Legum*, III: *Concilia*, tomo I: *Concilia aevi Merovingici*, Hannoverae 1893, pp. 56-57.

[125] Così recita il can. 1 del sinodo presieduto da Cesario: «tutti i preti che svolgono il loro ministero nelle parrocchie, seguendo l'uso che a quanto ci consta vige molto opportunamente in tutta Italia, accolgano nella propria casa i lettori più giovani, che siano ancora celibi; educandoli spiritualmente come buoni padri si sforzino di insegnar loro i salmi, di farli applicare allo studio dei testi sacri e di istruirli nella legge del Signore. Si prepareranno così successori degni e otterranno il premio eterno da Dio. Quando poi questi giovani raggiungeranno la maggiore età, se qualcuno di loro per la debolezza della carne vorrà prender moglie, non gli si neghi la possibilità di sposarsi» (*Concilium Vasense*, p. 56).

[126] *Capitulare ecclesiasticum*, a. 818-819, MGH, *Capitularia regum Francorum*, I, cap. 6, pp. 274-275.

[127] *Concilium Emeritense*, a. 666, Mansi, XI. *Ab anno DCLIII usque ad annum DCLXXXVII inclusive*, Florentiae 1765, can. 18, col. 85, *Ut parochiani presbyteri, juxta ut posse habuerint, de familia ecclesiae suae clericos sibi faciant et habeant*; can. 20, coll. 86-87, *Qualiter libertos episcopi faciant, vel qualiter liberti a patrocinio ecclesiae suae donare voluerit*. In verità la condizione dei chierici affrancati restava vincolata all'autorità del titolare della chiesa, a cui erano legati da giuramento di fedeltà, col rischio, se disobbedivano, di tornare alla primitiva condizione servile: «se, per amore di Dio – recita il sinodo germanico di Altheim, in un contesto gravato da problemi sociali per le incursioni ungare –, un

vece, restavano alla loro chiesa ed erano ripartite in parti uguali per i bisogni del vescovo, dei chierici in cura d'anime e il mantenimento dell'edificio di culto[128].

Antiche matrici e nuovi bisogni pastorali

Di fronte all'ordinamento pievano, ci si potrebbe chiedere, quante erano le pievi e l'evoluzione dei rapporti con le altre chiese? Stilare una *matricula plebium* non è facile, sia perché le diocesi hanno avuto storia, estensione e rilevanza diverse nel corso dei secoli, sia perché le vicende pievane presentano significative evoluzioni – alcune matrici erano la continuazione delle chiese battesimali, altre sorsero in età carolingia o successivamente, altre ancora scomparvero per lasciare il posto a nuove parrocchie, persero gradualmente le loro prerogative, vennero trasferite o ridotte a semplici chiese campestri –, sia perché numerose cappelle, erette nelle *curtes* dei monasteri esenti e le stesse basiliche abbaziali, funzionavano autonomamente e con carichi pastorali analoghi a quelli di una matrice, senza per questo avere il titolo di *plebes*[129]. Con la diffusione delle chiese private, inoltre, e il loro controllo da parte dei laici sor-

signore farà istruire uno dei suoi servi, lo farà ordinare sacerdote e gli procurerà vesti e sostentamento, e se più tardi colui che è stato ordinato, rivelandosi pieno di orgoglio, non vorrà dire la messa né cantare le ore canoniche per il suo signore, sotto pretesto che egli è uomo libero, il concilio colpisce questo chierico di anatema e lo esclude dalla comunione fino a che non si emendi e obbedisca al suo signore; se egli invece si ostinerà, il vescovo che lo ha ordinato lo degraderà ed egli tornerà ad essere servo del suo signore» (*Concilium Altheimense*, a. 916, Mansi, XVIII. *Ab anno DCCCLXXXV usque ad annum DCCCCLXVII jam inceptum*, Venetiis 1773, can. 28, coll. 329-330, *De clericis, qui a dominis suis liberi facti sunt*; anche can. 27, col. 329, *De clericis, qui fugerint ecclesias suas, et de servis qui dominos proprios fugerint*; ripreso in Burcardi *Decretorum libri XX*, libro II, cap. 21-22, 24, 26-28, coll. 628-631).

[128] *Concilium Emeritense*, coll. 83-84, can. 14, 16.

[129] In proposito, riguardo alla diocesi di Brescia e alla sua ricca distribuzione di pievi, cfr. Archetti, *Pievi e monasteri in età romanica*, pp. 167-170, 184-186; Id., Evangelium nuntiare, pp. 270-277; nella regione alpina di area tridentina, per fare un altro esempio – sulla scorta di G. Santini, *Comunità di pieve e comunità intermedie di valle nel Trentino (con speciale riferimento all'età medioevale)*, in *Problemi di un territorio: l'esperienza trentina fra storia e attualità*, Trento 1984 (Società di studi trentini di scienze storiche, 41. Sezione atti di congressi e convegni, 2), pp. 1-66 –, a inizio del XIV secolo ne vengono indicate 72, di cui 50 sparse nell'area di lingua italiana, cfr. B. Agostini, *Le pievi rurali nella regione alpina*, Trento 1991.

sero altri problemi pastorali, perché i gruppi aristocratici – denuncia il sinodo provinciale pavese dell'855 – disertavano le pievi, o riuscivano a controllare la nomina degli arcipreti, preferendo frequentare i loro oratori familiari rispetto alle matrici dipendenti dall'ordinario, a cui attribuivano le decime o ne riscuotevano loro stessi le entrate[130]; incuranti poi della carità verso i poveri, non potevano essere ammoniti per le loro azioni ed emendarsi, minando la tenuta della struttura pievana[131].

Centro religioso e fulcro della vita sociale, anche dal punto di vista materiale, alla pieve si tenevano i placiti giudiziari, davanti all'altare si affrancavano i servi, nell'atrio e sotto il portico si redigevano gli atti, si registravano i cambi, le donazioni e le vendite, mentre sul sagrato, all'interno dell'aula nei mesi invernali o nel cimitero attiguo nel resto dell'anno, si riuniva la comunità per discutere e prestare giuramento o trovare riparo nei momenti di pericolo, essendo uno dei pochi edifici muniti e in muratura. Alle soglie dell'anno Mille l'inquieto monaco Rodolfo il Glabro descrive «il bianco mantello di chiese» che ricoprì quasi tutta la terra: «le chiese delle sedi vescovili, i santuari ecclesiastici dedicati ai vari santi, nonché i piccoli oratori dei villaggi vennero ricostruiti dai fedeli in veste più bella»[132]. La crescita demografica e le trasformazioni socio-economiche, avvenute dalla fine del

[130] *Concilium Ticinense Cisalpinorum episcoporum*, a. 855, Mansi, XV. *Ab anno DCCCLV usque ad annum DCCCLXVIII inclusive*, Venetiis 1770, coll. 17-18, e circa le decime si precisa: «nei sacri canoni è prescritto che le decime siano distribuite secondo la prescrizione del vescovo. Ma alcuni laici, che hanno proprie chiese private (*basilicas*) o benefici, ignorando la disposizione del vescovo, non versano le decime alle chiese dove ricevono il battesimo, né sentono le prediche, sono benedetti e hanno gli altri sacramenti di Cristo, ma le danno a piacimento alle proprie basiliche o al loro clero. Ciò è in ogni modo contrario alla legge divina e ai sacri canoni» (ivi, col. 18).

[131] *Concilium Ticinense Cisalpinorum episcoporum*, col. 17: «Alcuni signori laici, soprattutto i potenti e i nobili, la cui presenza alla predicazione con maggiore sollecitudine era importante, possiedono presso le loro dimore chiese private (*basilicas*) dove ascoltano gli uffici divini recandosi raramente alle chiese pievane (*maiores ecclesias*). E dal momento che in esse vanno solo i sofferenti e i poveri, che altro si dovrebbe predicare loro se non di sopportare pazientemente i loro mali? Se invece i ricchi, che sono soliti fare ingiustizia ai poveri, non evitassero di venire, li si potrebbe almeno ammonire a riscattare i loro peccati con le elemosine e rinunciare all'abbondanza dei beni temporali. I potenti vanno dunque esortati affinché frequentino le pievi, dove possano ascoltare la predicazione e, per quanto per dono di Dio onnipotente superano in ricchezze e onori tutti gli altri, tanto più alacremente vengono sollecitati a osservare i precetti del loro creatore».

[132] Rodolfo il Glabro, *Cronache dell'anno Mille (Storie)*, a cura di G. Cavallo, G. Orlandi, Milano 1998, III, 13-15, pp. 133-139.

X secolo, erano la premessa all'inizio dell'età romanica, rendendo necessaria la presenza stabile di preti nelle chiese dei nuovi centri rurali[133] e creando le premesse per la loro separazione dalla giurisdizione pievana. Le comunità erano affezionate alle loro chiese, sorte nei pressi degli abitati attorniati dai campi, a cui offrivano con generosità perché le sentivano espressione comunitaria di unità e coesione religiosa. In molti casi si giunse ad assegnare loro parte degli introiti decimali – dette perciò *ecclesie decimate* –, specie dopo l'XI secolo e in relazione ai nuovi terreni dissodati e messi a coltura (*novalia*) sulla spinta dell'aumento della popolazione.

Per altro verso, potendo scegliere i fedeli dove farsi tumulare, se presso il cimitero pievano o altrove, innumerevoli edifici sacri e oratori, ecclesiastici e monastici, divennero il luogo di sepoltura dei loro fondatori e dei discendenti – oltre che degli abitanti del posto –, presso cui sovente uomini e donne votati a Dio assicuravano il servizio liturgico e il ricordo nella preghiera nel giorno anniversario della loro dipartita. Al prete curato – cioè, gravato della *cura animarum* della comunità – spettava il compito di seguire il cammino di fede dei parrocchiani che si affidavano alle sue cure, impegno per il quale riceveva una ricompensa, compresa la celebrazione del funerale; qualora però il defunto avesse disposto un luogo diverso dal camposanto pievano o parrocchiale, una parte delle entrate per le esequie spettava comunque alla matrice. Chiese e monasteri, dunque, nonostante le restrizioni canoniche e carolingie nell'uso degli spazi sacri per l'inumazione – così il sinodo di Arles[134] dell'813 e numerose altre norme recano il divieto di seppellire i laici in chiesa –, era-

[133] Al riguardo il can. 21 del IV concilio Lateranense (1215), *Conciliorum oecumenicorum decreta*, curantibus J. Alberigo, J.A. Dossetti, P.P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, consultante H. Jedin, Bologna 1973, p. 245; G. Picasso, «*Cura animarum*» *e parrocchie in Italia nella normativa canonica*, in *Pievi e parrocchie*, pp. 73-74; inoltre la precisazione di Gabriel Le Bras: «Non vi è vera parrocchia se non il giorno in cui tutti gli abitanti di una circoscrizione sono obbligati ad andare a una chiesa retta dal loro *proprius sacerdos* per ricevere i sacramenti (non importa se il battesimo sarà, a volte, ancora amministrato nell'unico battistero della città o dell'antica pieve, ma sempre dal *proprius sacerdos*), per le cerimonie del culto, per la sepoltura» (G. Le Bras, *Le istituzioni ecclesiastiche della Cristianità medievale*, in *Storia della Chiesa dalle origini ai nostri giorni*, XII, 2, Torino 1974, p. 263 n. 6); per le novità conseguenti alla crescita demografica, all'edificazione di nuove chiese con peculiari oneri pastorali e i rapporti con le antiche sedi pievane, Archetti, Evangelium nuntiare, pp. 277-294.

[134] *Concilium Arelatense*, cap. XXI, p. 252; *Concilium Moguntinense*, a. 813, MGH, *Concilia aevi Karolini*, II, 1, cap. LII, p. 272; *Appendice ad concilia anni 813*, ivi, cap. XX, p. 296; ancora il sinodo di Tribur, *Concilium Triburiense*, a. 895, Mansi, XVIII, can. 17, coll. 141-142.

no diventati mausolei familiari, luogo di coesione e di riferimento per i membri dei gruppi aristocratici che, intorno alle tombe dei loro cari, alimentavano la memoria e l'identità delle élites nobiliari. La pieve non aveva smesso di accogliere le salme dei suoi fedeli al termine della vita, ma tale diritto era una prerogativa che veniva contesa da altre cappelle e oratori minori.

Il sorgere e lo scomparire, del resto, degli sparsi abitati rurali si accompagnava alla fortuna o all'abbandono dei centri di culto, la cui diffusione è attestata dall'espressione «villa cum ecclesia» o «ecclesia cum villa». Non è infrequente trovare la menzione di chiese in disuso, ma un tempo curate, o registrare il ricordo di cappelle campestri ridotte a semplici edicole devozionali, mentre in passato erano state persino battesimali; il dato costante resta, però, la proliferazione degli edifici sacri nei nuovi insediamenti e il loro restauro o ampliamento da parte delle comunità locali. Molti di questi oratori, pur restando sotto la dipendenza della chiesa-madre, la superarono per importanza e per numero di fedeli; possedevano beni propri, donati dai fondatori e dalle loro comunità, anche in quantità tale da mantenere un collegio di canonici e rendersi indipendenti dalla pieve.

È il caso di San Michele di Coniolo nella pieve di Bigolio (Orzivecchi), a cui nel 1221 Onorio III, confermando le disposizioni vescovili, riconosceva la costituzione di un capitolo con sei membri guidati da un preposito[135], oppure di Collebeato in Franciacorta nella pieve di Concesio, le cui tre chiese erano officiate da un collegio di cinque sacerdoti[136] o di San Pietro di Gottolengo, nella pieve di Corvione, retta da un presbitero e tre chierici[137]. Ma gli esempi si moltiplicano senza difficoltà dopo il Mille. All'interno di queste chiese, sin dall'età tardo antica, lo spazio era rigorosamente distinto tra il clero e il popolo, con maschi e femmine separati: «nella parte anteriore il popolo ascolta e prega, nel presbiterio il clero predica, eleva canti di gioia e celebra la liturgia», nota Sicardo di Cremona[138]. In chiesa si stava solitamente in piedi anche se un testimoniale dell'abbazia di Leno del XII

[135] Archivio Segreto Vaticano, Registri vaticani, 11, registro di Onorio III, ff. 165v-166r (Laterano, 24 novembre 1221).

[136] F.A. Zaccaria, *Dell'antichissima badia di Leno*, Venezia 1767, pp. 181-182.

[137] Zaccaria, *Dell'antichissima badia*, pp. 174-175, 186-187.

[138] Sicardi Cremonensis *Mitrale*, lib. I: *De ecclesiae aedificatione, ornatu et utensilibus*, cap. 1, *De institutione ecclesiae*, col. 15.

secolo documenta l'uso di panche lignee per le donne della chiesa di Santa Maria di Gambara, a conferma che in alcuni momenti ci si sedeva[139]. A loro era interdetto l'accesso all'altare e durante la messa il celebrante andava al loro posto per ricevere le offerte[140]; la separazione tra clero e popolo, riguardava anche i maschi e le femmine: «quando sono radunati in assemblea in chiesa – scrive Guglielmo Durando –, gli uomini e le donne occupano parti separate»; ciò accade nel rispetto di un'antica consuetudine ebraica – secondo cui Giuseppe e Maria, giunti al tempio di Gerusalemme, persero di vista Gesù perché ciascuno di loro pensava che fosse con l'altro genitore –, e per il fatto «che se i corpi dell'uomo e della donna stanno troppo vicini sono spinti dal desiderio e, visto che in questo luogo si deve piuttosto piangere per i propri peccati, è necessario evitare le tentazioni e i piaceri della carne»[141].

La loro collocazione non era, tuttavia, la medesima in ogni chiesa: in certe zone «gli uomini stanno nella parte a sud, mentre le donne in quella a nord», altrove invece «gli uomini stanno nella parte anteriore e le donne in quella posteriore, poiché il marito è il capo della moglie e quindi le fa da guida (Ef 5, 23)»[142]. La casistica è varia al riguardo, specie a partire dal tardo medioevo, e prosegue fino al Novecento. Negli statuti rurali di Nave nella valle del Garza, ad esempio, si fa riferimento al posto da tenere entrando nella pieve di Santa Maria della Mitria e, in particolare, alla proibizione per chiunque di mescolarsi alle donne o di stare nelle cappelle laterali; per questo, agli uomini era riservata la prima metà anteriore della navata, alle donne quella posteriore più vicina all'ingresso[143]. Nella chiesa monastica di Rodengo, nella navata trovavano posto i maschi, che in parte sedevano su panche di legno, anche di proprietà privata, mentre le donne stavano nelle cappelle laterali site a monte della navata, a cui si accedeva da un ingresso separa-

[139] Zaccaria, *Dell'antichissima badia*, pp. 156-157; Archetti, *Pievi e monasteri in età romanica*, pp. 192-193.

[140] *Capitulare Theodulfi episcopi Aurelianensis*, cap. 6, col. 996.

[141] Gulielmo Durando, *Rationale divinorum officiorum*, lib. I, cap. 1, 46, p. 18.

[142] *Ibidem*.

[143] P. Guerrini, *Gli statuti comunali di Nave del sec. XVI*, «Bollettino parrocchiale di Nave» del 1939-1940, cap. 30 (ora anche in Id., *Pagine sparse*, VIII: *Note varie sui paesi della provincia di Brescia*, II, Brescia 1986, p. 533); G. Archetti, *La valle del Garza nel medioevo*, in *Marca d'acqua. I segni della natura e dell'uomo sulle sponde del Garza*, a cura di A. Fappani, E. Conti, Roccafranca 2003, p. 117.

to[144]. Un'analoga funzione, dunque, potevano avere gli accessi centrale e laterali: favorire l'afflusso dei fedeli, ma anche il loro contegno, evitare chiacchiere inutili e comportamenti inopportuni. Nel sinodo di Tours dell'813 si prescrive ai sacerdoti di invitare i fedeli, «quando giungono in chiesa, a entrare senza far rumore o confusione e non chiacchierare inutilmente tra loro per il tempo in cui si fermano a pregare; quando si celebrano le solennità della messa, non solo si astengano dal pronunciare parole oziose e inutili, ma anche da pensieri perniciosi»[145].

La manutenzione degli edifici di culto rientrava tra gli obblighi comuni. Le opere erano rivolte soprattutto al rifacimento delle mura e del tetto, al restauro delle strutture e a servizi di utilità collettiva: compiti che venivano equamente ripartiti rafforzando la coesione comunitaria. Un carico materiale poco gravoso, ma di forte valenza simbolica e giurisdizionale, era il riempimento del fonte battesimale, accompagnato da esoressioni di festa e gratuità. Alla fine del XII secolo il presbitero Pietro di Carzago attestava di riempire ogni tre anni il battistero della pieve delle XII basiliche di Corvione[146], i chierici del pievato iseano concorrevano a svuotare il fonte battesimale (*lapideum antiquissimum*) dell'acqua dell'anno precedente e la rinnovavano[147], cosa che facevano anche quelli di Sale Marasino, Bornato, Quinzano, Bigolio o Vobarno. Gli abitanti di Gavardo provvedevano invece a sistemare la pieve di Santa Maria e il battistero di San Giovanni, ponevano «le travi sui muri della chiesa» e contribuivano alla copertura[148], mentre i residenti delle località dipendenti spazzavano a turno il battistero, prelevavano l'acqua del fiume Chiese con una *situla* e la trasportavano al fonte battesimale con una bigoncia.

In molti casi, le sedi parrocchiali e le cappelle, pur dipendendo dalla pieve, crebbero di importanza con edifici ragguardevoli che eguagliavano e talvolta superavano le vetuste matrici. Questi oratori potevano avere un singolo sacerdote

[144] G. Archetti, *Dalla Borgogna alle Crete senesi: il monastero di Rodengo*, in *L'abbazia dei Santi Nicola e Paolo VI di Rodengo: dalla soppressione al ritorno dei monaci*, a cura di G. Archetti, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XXV, 1-4 (2020), p. 92.

[145] *Concilium Turonense*, cap. XXXVIII, p. 291.

[146] Zaccaria, *Dell'antichissima badia*, pp. 180-181.

[147] Guerrini, *La pieve di S. Andrea di Iseo*, p. 171.

[148] Al riguardo, 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, 2), pp. 391-397; oneri simili gravavano anche sugli abitanti del piviere di Vobarno per la manutenzione della chiesa e la fornitura dell'acqua al fonte battesimale (*ivi*, pp. 373, 376, 378).

o una comunità di *fratres* o di canonici, con preti, chierici e conversi, coadiuvati da laici[149]. Se sono note le mansioni delle pievi, non altrettanto sappiamo delle chiese sussidiarie, che assolvevano comunque a buona parte dei doveri pastorali e sacramentali, quali la celebrazione delle messe, l'istruzione religiosa, l'ascolto delle confessioni e l'imposizione delle penitenze: «per questo ci raduniamo nella chiesa, per chiedere il perdono dei peccati, per cantare senza posa le lodi di Dio [...] e per ascoltare sia i buoni giudizi che i rimproveri, per apprendere e fare nostra la conoscenza di Dio, e cibarci del corpo di nostro Signore»[150].

Anch'esse assicuravano la regolarità delle celebrazioni, della liturgia ordinaria, delle processioni rogazionali e delle benedizioni che scandivano, con la loro ritualità, lo scorrere del tempo e delle stagioni agricole. Giunti a metà Quaresima, recita un sermone di area lombarda, rendevano grazie a Dio per la buona salute e coloro avevano vissuto con impegno il tempo quaresimale, «che si erano presi cura di digiunare ogni giorno per la redenzione dei propri peccati, di fare elemosine, di andare con zelo in chiesa e pregare con lacrime e sospiri, potevano lodare Dio per questo dono con maggiore dolcezza e devozione»[151]. Sin dall'età tardo antica, infine, all'apparato decorativo era riconosciuto un ruolo formativo e pedagogico per i rustici, spiega Burcardo, perché «quello che la Scrittura mostra a quanti sanno leggere, la pittura lo illustra agli indotti che guardano una storia raffigurata sulla parete», come se leggessero pur non conoscendo la scrittura[152].

---

[149] Violante, *Pievi e parrocchie*, pp. 724-726; G. Constable, *Monaci, vescovi e laici nelle campagne lombarde del XII secolo*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, VII, 1-2 (2002), pp. 176-177; G. Archetti, *"Per lodare Dio di continuo". L'abbazia di San Benedetto di Leno*, in *A servizio del Vangelo*, 1. *L'età antica e medievale*, pp. 399-433; 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 *Fondazioni e rituali funerari delle aristocrazie germaniche nel contesto mediterraneo* (Cimitile-Santa Maria Capua a Vetere, 18-19 giugno 2015), a cura di C. Ebanista, M. Rotili, Napoli 2017 (Giornate sulla tarda antichità e il medioevo, 8), pp. 143-180.

[150] Gulielmo Durando, *Rationale divinorum officiorum*, lib. I, cap. 1, 45, p. 18.

[151] *XIV homélies du IXe siècle d'un auteur inconnu de l'Italie du Nord*, VIII. *Sermo in Dominica tertia in Quadragesima*, § 1, p. 202.

[152] Sicardi Cremonensis *Mitrale*, cap. 36, col. 679; inoltre, G. Archetti, Honesto decore pictae. *Religiosità popolare, edicole sacre e pittura votiva*, in Domus sapienter staurata. *Scritti di storia dell'arte per Marina Righetti*, a cura di A.M. D'Achille, A. Iacobini, P.F. Pistilli, Milano 2021, pp. 157-173.

Il loro decoro, quindi, non rispondeva tanto a un'esigenza estetica, che pure era apprezzabile per l'abbellimento della casa del Signore, quanto al bisogno pastorale, liturgico e devozionale. Lo ricorda Paolino di Nola quando, dopo aver ordinato di dipingere i portici, le chiese e i numerosi ambienti intorno al santuario con il corpo di san Felice e corredarli da didascalie esplicative di tali raffigurazioni, scrive che «chi contempla queste pitture, conoscendo il vero attraverso le vuote figure, nutre la mente fedele con non inutili immagini»[153], specie nel caso delle persone semplici e dei rustici che giungevano al santuario dalle campagne.

Terminato il medioevo la pieve lasciò il posto alla parrocchia, le cui prerogative giurisdizionali e l'indipendenza dalle antiche matrici furono sancite dal concilio a Trento. Cessava la loro funzione amministrativa, ma non i compiti religiosi e spirituali quali luoghi speciali per l'incontro degli uomini con Dio, come recita l'iscrizione romanica del portale della pieve di Cemmo, in Valcamonica, «Hinc Deus intrantes ad Te benedic properantes (*Benedici, o Dio, coloro che entrano da qui per affrettarsi verso di Te*)»[154]. Con l'inizio del terzo millennio, anche l'esperienza istituzionale e organizzativa della parrocchia sembra aver fatto il suo tempo, chiamata ad aprirsi verso nuove sperimentazioni aggregative come le "unità pastorali"[155] che, pur non avendo ricevuto ancora una precisa definizione canonica, stanno diventando il riferimento dell'ordinamento ecclesiastico di base. Ma si tratta, a ben vedere, di una storia ancora da scrivere, in cui l'esempio delle chiese battesimali, delle pievi e delle parrocchie racconta il modo in cui nel corso dei secoli i cristiani hanno saputo organizzarsi nel nome della loro fede.

---

[153] Paolino di Nola, *I carmi*, XXVII, cc. 514-515, p. 398; sulla pastorale delle immagini di Paolino si veda V. Zampieri di seguito nella rivista; sul presule nolano, con particolare riguardo all'impegno monastico, G. Archetti, Mite iugum Domini. *Paolino di Nola e l'esperienza monastica*, in *Paolino di Nola e il Mediterraneo*, Atti del III Convegno Paoliniano, 10-11, 17-18 maggio 2021, a cura di T. Piscitelli, C. Ebanista, Marigliano (Na) 2024 (Strenae Nolanae, 13), pp. 323-344.

[154] Si veda al riguardo: G. Archetti, *Fede, pievi e fedeli nella Valcamonica medievale*, in *Pievi e parrocchie in Valle Camonica*, p. 58.

[155] Si veda il documento orientativo della Conferenza Episcopale Italiana del 30 maggio 2004, *Il volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia. Nota pastorale*, in *Enchiridion CEI. Decreti, dichiarazioni, documenti pastorali per la Chiesa italiana*, 7: *2001-2005*, Bologna 2006, n. 11, pp. 848-849.

Ancora sulla lucernetta paleocristiana di Canneto sull'Oglio

Riccardo Ghidotti
Archeologo

Della lucerna fittile in forma di gallo (fig. 1) rinvenuta, all'interno di un'antica sepoltura, nelle campagne di Canneto sull'Oglio nell'inverno del 1925 e oggi conservata nel Civico Museo Archeologico di Asola, mi occupai fin dalla fine degli anni Ottanta, pubblicandola nel 1993 sulla rivista *Civiltà mantovana*[1]. Nello studio giunsi alla conclusione che si trattasse di un'offerta funeraria paleocristiana di fine IV o tutt'al più d'inizio V secolo. Ciò nondimeno è apparso di recente un ulteriore studio[2] nel quale il reperto, soprattutto in virtù delle caratteristiche formali del beccuccio, che richiama il becco della lucerna *Firmalampe* a canale chiuso (tipo Buchi IX-b)[3], è stato datato (con le tombe a esso associate) tra il 50

[1] R. Ghidotti, *Sulla scoperta di alcune tombe paleocristiane nel territorio cannetese*, «Civiltà mantovana», XXVIII (1993), pp. 63-69.

[2] L. Arioli, *A rooster-shaped lamp from Canneto sull'Oglio (Mantova) and its significance in a funerary context*, in *Il valore dei gesti e degli oggetti. Monete e altri elementi in contesti funerari*, a cura di N. Conejo Delgado, Sesto Fiorentino 2023, pp. 189-199.

[3] Si tratta delle lucerne comunemente dette "con marchio di fabbrica" ossia *Firmalampen*, secondo la terminologia germanica, usata dall'autore che per primo ne studiò sistematicamente la tipologia. Cfr. S. Loeschcke, *Lampen aus Vindonissa. Ein Beitra zur Geschichte von Vindonissa und des antiken Beleuchtungswesens*, Zürich 1919, pp. 67-110. Esiste anche una definizione alternativa, e cioè «lucerne della valle del Po», coniata da N. Lamboglia, *Gli scavi di Albintimilium e la cronologia della ceramica romana*, Bordighera 1950, *passim*, la quale risulta particolarmente appropriata in quanto è assodato che questo comunissimo tipo di lucerne, diffuso in tutta la parte occidentale dell'impero, fu creato nell'Italia settentrionale e in special modo nel Modenese. Si tratta comunque di un

Fig. 1. Asola, Civico Museo Archeologico, Lucernetta paleocristiana zoomorfa.

e il 200 d.C.[4] e spiegato, da un punto di vista iconologico, come un soggetto dal simbolismo stratificato, di probabile pagana mascolinità[5]. In realtà benché l'autore (p. 191) assimili con certezza il beccuccio al tipo Buchi IX-b, va precisato che la mancanza del foro di sfiato nel solco che attraversa longitudinalmente il beccuccio stesso lo accomuna eventualmente al tipo Buchi IX-a[6].

Quanto alla cronologia delle *firmalampen* di tipo IX, è ragionevole pensare, come suggerito dallo stesso Buchi, che la loro produzione sia iniziata fin dall'età augustea (o per lo meno in età claudia), abbia raggiunto il massimo splendore fra l'età dei Flavi e quella degli Antonini (70-192 d.C.) e sia perdurata poi fino al termine del II secolo con qualche sporadico attardamento anche all'inizio del successivo, ma abbia avuto comunque un impiego che va ben oltre la metà del III come risulta dall'associazione, in alcune sepolture, di detto modello con monete di Giulia Domna (195-217), Gallieno (260-268) e di Claudio il Gotico (268- 270 d.C.)[7].

---

prodotto standardizzato che evidenzia non solo uno scadimento del gusto estetico, ma una nuova tendenza economica finalizzata a maggiori guadagni a discapito della qualità del manufatto. Cfr. E. Buchi, *Lucerne del Museo di Aquileia*, I, Aquileia 1975, p. XXXVI.

4 Arioli, *A rooster-shaped*, p. 197.

5 Arioli, *A rooster-shaped*, pp. 194-195.

6 Buchi, *Lucerne*, pp. XXIII-XXIV. Quello appena evidenziato non è il solo dato errato dell'Arioli, nel cui lavoro si colgono fin dall'inizio (p. 189) elementi inutili nell'economia del discorso, come ad esempio fornire l'estensione del territorio comunale di Canneto, ma anche dati arbitrari come l'indubbia «navigabilità [in età romana] del Chiese e dell'Oglio e la loro connessione con la rete fluviale regionale incentrata sul Po», (p. 190). Infatti, se per l'Oglio, che possiede una portata media di 130 m^3/sec., è lecito supporre una possibile navigabilità limitata ad alcuni periodi dell'anno (primavera e autunno), per il Chiese, che ha una portata media 36 m^3/sec. e alterna rari momenti d'impetuose piene a lunghi periodi di estrema magra che lo rendono poco più di un rigagnolo, non è possibile trarre la medesima conclusione. Ma l'autore, per dar credito alla sua affermazione, attribuisce il dato a G. Uggeri, *La navigazione interna* della *Cisalpina in età romana*, «Antichità Altoadriatiche», 29 (1986) pp. 305-354 (cfr. nota 6), sebbene quest'ultimo non abbia mai fatto una tale asserzione. Questo discutibile modo di operare ritorna anche in altre citazioni, ad esempio, quando riferisce che la *via Postumia* attraversava il *vicus* di *Bedriacum*, situato sull'altra riva dell'Oglio rispetto a Canneto (p. 190) citando in modo generico P. Tozzi, *Storia padana antica*, Milano 1972, cfr. nota 7, senza riferimenti alle pagine. Oltre a ciò, è singolare l'Arioli che, pur menzionandola (p. 190), non dia alcuna indicazione bibliografica della via romana che, proveniente da Brescia, attraversa tutto il territorio cannetese, sfiorando la necropoli in oggetto.

7 Buchi, *Lucerne*, pp. XXIX, XXXII, nota 2. Per dovere di precisione, va detto che per quanto riguarda l'inizio della produzione delle *Firmalampen*, esistono due teorie principali: l'una proposta da

Sarà dunque mio preciso impegno, nel presente lavoro, riprendere criticamente la questione confutando in maniera incontrovertibile questa nuova interpretazione simbolico-cronologica, integrando inoltre i dati già esposti nel precedente articolo con nuovi elementi che consentiranno una più completa e puntuale contestualizzazione della piccola necropoli venuta alla luce[8]. Canneto è un comune situato sulla sinistra dell'Oglio alla confluenza col Chiese e, benché oggi appartenga alla provincia di Mantova, nell'antichità costituiva l'ultimo lembo sud-orientale dell'*ager Brixianus.* L'appartenenza politico-amministrativa alla città di Brescia è continuata fino al XIV secolo (1391), per poi passare, definitivamente e dopo alterne vicende, ai Gonzaga nel 1441[9]. Quanto alla giurisdizione ecclesiastica, Canneto appartenne alla diocesi bresciana fino al 1787, anno in cui passò sotto la competenza del vescovo di Mantova[10].

Ciò premesso, vediamo in che modo avvenne la scoperta archeologica, la quale occorse in maniera del tutto fortuita mentre alcuni contadini erano intenti allo scavo del fosso per l'impianto di un vigneto nei mesi invernali del 1925. La notizia fu pubblicata dalla Reale Accademia dei Lincei nel volume *Notizie degli scavi di antichità* dell'anno successivo[11]; ciò nonostante, l'informazione riportata era talmente scarna e superficiale, che lo stesso autore della segnalazione lamentava che le tombe «vennero esse manomesse al momento della scoperta, senza che

Buchi che ne pone l'origine fin dall'età augustea; l'altra suggerita da D.M. Bailey, *A Catalogue of the Lamps in the British Museum*, II, London 1980, pp. 272-275, che, rifacendosi alla tradizione del Loeschcke, ne indica il momento iniziale in età flavia (75 d.C.); cfr. anche W.V. Harris, *Roman terracotta lamps: the organization of an industry*, «Journal of Roman Studies», 70 (1980), p. 143, che propone una cronologia intermedia tra le due; infine, ad ulteriore sostegno dell'inizio precoce della produzione, si segnala H. Dressel che, già alla fine dell'Ottocento, sosteneva tale eventualità, cfr. *Corpus inscriptionum latinarum* (= CIL), XV, p. 783.

8 Per semplicità, si userà sempre il termine necropoli, riferito al nostro caso, sebbene le tombe venute alla luce siano solo quattro e per convenzione si definisca necropoli un sepolcreto costituito da almeno cinque sepolture.

9 L. Pinelli, *Istoria di Canneto*, a cura di O. Grandi, Canneto sull'Oglio 2007, pp. 34, 48.

10 Per il passaggio della parrocchia di Canneto dalla diocesi bresciana a quella mantovana, cfr. M. Milani, *Le parrocchie sud-orientali della diocesi di Brescia nelle visite pastorali e negli atti del passaggio alla diocesi di Mantova (1566-1818)*, tesi di laurea, Facoltà di Magistero, Università Cattolica del Sacro Cuore, sede di Brescia, anno accademico 1976-1977.

11 P. Barocelli, *Canneto sull'Oglio. Tombe romane*, «Notizie degli scavi di antichità», ser. VI, 2 (1926), p. 24.

neppure si tenesse ricordo se di inumati o di cremati». Fortunatamente nelle note in calce alla pagina è menzionato il nome del proprietario del fondo, ed è attraverso questa indicazione che, molti anni dopo, riuscii a mettermi in contatto col signor Innocente Barozzi di Canneto, figlio dello scopritore, il quale, ragazzo all'epoca dei fatti, ancora alla fine degli anni Ottanta del secolo scorso conservava un ricordo nitido del ritrovamento. Il colloquio che seguì permise di recuperare tutti quei particolari che non furono registrati al momento della scoperta e che oggi consentono un'analisi del contesto archeologico.

Le tombe portate alla luce furono quattro, delle quali solo due vennero visionate. Il campo sede della scoperta è detto, con voce dialettale, "Svegrada" e si trova circa 250 metri a nord della cascina Sant'Elena, sul lato destro della strada campestre che porta alla corte Sant'Antonio di Casalromano[12]. Le sepolture erano situate nella zona centrale del terreno, che in quel punto presentava un lieve dosso esistente fino agli anni Cinquanta, quando fu livellato. La prima tomba venuta alla luce era perfettamente in asse con lo scavo del fosso e posta a poco meno di un metro di profondità[13], cosicché le arature (i proprietari possedevano già un trattore) non l'avevano minimamente danneggiata. Il sepolcro risultava orientato nella direzione nord-sud[14] ed era costituito da tre tegole "a bordi rialzati" poste sul fondo di una fossa rettangolare, altrettante erano sistemate longitudinalmente su ciascun lato, una era messa per ogni testata, ed infine tre disposte in copertura piana[15]. All'interno lo scheletro giaceva con la testa a nord, in posizione supina e

[12] Era opinione comune presso gli abitanti dei cascinali circostanti che, in un'epoca indefinita, in quei luoghi fosse stata combattuta una battaglia e che vi fosse stato sepolto un principe. Tali credenze, del tutto prive di fondamento, sono indice che in precedenza la zona avesse già restituito tombe antiche.

[13] La copertura del sepolcro si trovava quasi sul fondo dello scavo agricolo che, nel caso di messa a dimora di vitigni, è di circa un metro.

[14] La testimonianza del signor Barozzi sull'orientamento delle tombe trova riscontro nel fatto che i filari delle viti nella campagna padana, per ragioni di soleggiamento, sono sempre disposti nella direzione nord-sud.

[15] Secondo il ricordo del Barozzi, le tegole che formavano le tombe erano di colore rosso-bruno, di forma rettangolare, lunghe più di 60 centimetri per una larghezza di oltre 40 centimetri. I bordi longitudinali delle tegole di copertura servirono (il dettaglio è ricordato molto bene dal testimone) «per chiudere la sepoltura come in una sorta di incastro». I laterizi descritti dal testimone sono senza dubbio degli "embrici a bordo rialzato", ossia i classici tegoloni, comunissimi in età romana,

ancora in connessione anatomica. Alla destra del cranio era deposto l'unico reperto di corredo, consistente in una lucerna fittile a forma di gallo[16].

La seconda tomba, uguale alla prima per forma, dimensioni e orientamento, si trovava nelle vicinanze della precedente, alla stessa profondità ma leggermente spostata rispetto all'asse dello scavo. Circa la posizione dello scheletro di questa sepoltura, il sig. Barozzi non ha potuto fornire altri particolari, in quanto non assistette all'apertura della stessa. Il testimone ricorda solo di avere visto le ossa in un secondo momento, già ammucchiate ai bordi del campo; tuttavia, è certo che nel sepolcro non fosse presente alcun corredo. Durante le fasi dello scavo della seconda sepoltura, mentre si cercava di liberarla completamente dal terreno che la circondava, affiorarono sul fianco di questa, e a poca distanza, delle tegole appartenenti ad almeno altre due tombe, le quali non furono dissotterrate perché ciò, a detta del Barozzi, avrebbe richiesto una grande mole di lavoro manuale con relativa perdita di tempo.

Comunque sia, la vicinanza reciproca delle quattro sepolture, come pure la loro stessa tipologia strutturale, implica un rapporto di parentela e/o di affinità sociale fra i quattro defunti. Anche la disposizione ordinata delle tombe lo dimostra: le prime due erano una di seguito all'altra, nel fosso scavato, mentre le restanti due (non scavate) erano di poco a lato delle prime e in asse tra di loro, tanto che le operazioni di sterro hanno messo in evidenza il loro fianco, costituito, come le precedenti, da tegoloni. Ne consegue che le sepolture dovevano essere allineate, e questo elemento induce a credere che la loro posizione fosse indicata da segnacoli o, quanto meno, che le quattro deposizioni siano avvenute in tempi ravvicinati. Concluse le operazioni di scavo, i tegoloni furono portati in cascina, dove vennero utilizzati[17], mentre l'unico reperto del corredo fu trattenu-

aventi i bordi longitudinali rilevati e le dimensioni intorno a cm. 60 x 45 x 2,5 / 3 con leggere variazioni.

[16] Da due necropoli di IV-V secolo d.C., scoperte nella Sicilia orientale, provengono due lucernette paleocristiane sulle quali è riprodotta la figura del gallo, cfr. «Rivista di archeologia cristiana», XXIX (1953), p. 167; XXXVI (1960), p. 22.

[17] Veramente curioso fu l'utilizzo dei tegoloni da parte del proprietario del campo, il quale, nel pieno spirito del buon contadino, ne usò alcuni per pavimentare il pollaio e i rimanenti, accatastati l'uno sopra l'altro, come piedistallo per la tinozza, in modo da rendere più agevole alla moglie le operazioni del bucato.

to presso l'abitazione del proprietario per alcuni mesi, prima di essere sequestrato dal maresciallo dei carabinieri di Canneto e consegnato al museo asolano, dove è conservato.

A questo punto mi piace richiamare il concetto espresso da Erodoto, nelle prime righe del proemio delle *Storie*, sulla necessità (per lo storico) di conoscere i fatti realmente accaduti, ovvero di considerare la storia (qualsiasi essa sia) come la sola tutela degli avvenimenti passati rispetto all'oblio del trascorrere del tempo. Analogamente a ciò, possiamo ritenere che l'insperata e fortunosa testimonianza del Barozzi, specie per quanto riguarda i dettagli riferiti, costituisca la condizione per giungere a una corretta interpretazione cronologica del reperto ritrovato e al suo significato simbolico-cultuale.

Quella rinvenuta nella campagna cannetese è una lucernetta di colore giallo-rosato, d'impasto depurato, alta 12,3 centimetri, che riproduce la sagoma di un gallo poggiante su di un corto piedistallo subcilindrico cavo all'interno. Sul lato anteriore della figura, poco al di sotto del collo, è impostato il beccuccio porta-stoppino, mentre dall'altro lato si trova la coda con evidente funzione di presa e, infine, l'infundibolo, leggermente rialzato, è situato sul dorso dell'animale. Il reperto non presenta nessun marchio o segno distintivo e non rientra nelle classi tipologiche tradizionali, ma è inquadrabile nella categoria delle lampade ad olio di forma particolare e precisamente appartiene alle cosiddette "lucerne a statuetta", le quali assumono spesso la forma di figure intere e, nel caso delle produzioni in bronzo, rappresentano in gran parte animali[18].

Proprio ad una di queste si può riferire l'esemplare cannetese, il quale ricorda, almeno nell'insieme generale, la lucerna (in bronzo) numero 698 del catalogo del museo di Magonza[19]. Sotto questo aspetto è ragionevolmente plausibile ritenere che il reperto sia un'imitazione in argilla di modelli bronzei, i quali in età romana erano fabbricati in un numero molto ridotto e, a causa del loro costo, erano destinati alle classi più agiate della popolazione. Tuttavia, sia gli esemplari fittili che quelli in bronzo di questa classe risultano essere estremamente rari: si tratterebbe

[18] H. Menzel, J. Elgavish, s.v., *Lucerna*, in *Enciclopedia dell'arte antica classica e orientale*, IV, Roma 1961, p. 710.

[19] H. Menzel, *Antike lampe im Römisch-Germanischen Zentralmuseum zu Mainz*, Mainz 1954, p. 113, n. 698.

di modelli di origine ellenistica la cui produzione si intensifica dall'età costantiniana in avanti[20]. Pertanto, basterebbe questo dato per legare indissolubilmente il reperto al cristianesimo primitivo.

Vediamo ora di contestualizzare sotto l'aspetto storico-ambientale i luoghi del ritrovamento. Il territorio di Canneto, a detta dell'Arioli (p. 190), «era attraversato dalla strada romana che collegava Brescia a Parma» e la necropoli si trovava a ovest di detta via. Ciò nondimeno, è doveroso precisare che nell'antichità le due città non erano collegate direttamente, ma la strada che scendeva da Brescia ed entrava nel territorio di Canneto come (attuale) S.P. n. 4 proseguendo poi per Piadena e Casalmaggiore come (attuale) S.S. n. 343, e che di certo esisteva nell'antichità[21], una volta raggiunta la cittadina casalasca, confluiva nella *Cremona-Bononia*, ossia nella *via publica* ricordata dall'itinerario di Antonino (*Itinerarium provinciarum Antonini Augusti*), che conduceva dapprima a Viadana, l'antica *Vitelliana*, sul Po[22], e in seguito, superato il fiume, portava a *Brixellum* (Brescello), *Regium* (Reggio Emilia), *Mutina* (Modena) ed infine a *Bononia* (Bologna)[23].

---

[20] G.M. Facchini, *Lucerne*, in *Milano capitale dell'Impero Romano*, Milano 1990, p. 386. Circa la rarità di questo genere di lucerne si ricorda che, oltre al reperto cannetese, che costituisce un *unicum*, in tutto il Nord Italia sono stati pubblicati solo tre esemplari di epoca tarda appartenenti a questa categoria. Il primo è conservato nel Museo Berenziano presso il Seminario diocesano vescovile di Cremona; si tratta di una lucerna in terracotta raffigurante un pesce su cui sono riprodotti una croce greca e un *chrismon*. Il reperto è di provenienza ignota, ma probabilmente rinvenuto in area cremonese (G. Pontiroli, *Lucerne antiche dei musei di Cremona*, Milano 1980, pp. 156-157). Per un esemplare identico conservato al museo di Bra (Cuneo), ma proveniente dagli scavi dell'antica Pollenzo e datato al IV o V secolo d.C., cfr. M. Graziani Abbiani, *Lucerne fittili paleocristiane nell'Italia settentrionale*, Bologna 1969, pp. 78-80. L'ultima lucerna appartenente a questa classe è un esemplare in bronzo proveniente da Ariano Polesine (Rovigo), strutturato in forma di colomba, con il monogramma costantiniano inciso sul corpo, cfr. *L'antico Polesine*, Padova 1986, p. 194. In tutti i casi si tratta di figure simboliche caratteristiche della cultura paleocristiana.

[21] Tozzi, *Storia*, p. 34, nota 61.

[22] Sul prolungamento del percorso da Casalmaggiore a Viadana, cfr. P. Tozzi, *La storia politica repubblicana*, in *Storia di Cremona*, I. *L'età antica*, Cremona 2003, p. 257.

[23] L'itinerario di Antonino (*Itinerarium provinciarum Antonini Augusti*) è un'opera che sembra risalga, nella sua prima stesura, ai tempi di Caracalla, ma che fu aggiornata e integrata in seguito, anche se non oltre l'età costantiniana. Essa descrive duecentoventicinque strade dell'impero, ma non la Brescia - Parma, in quanto inesistente, per ognuna delle quali riporta il luogo di partenza, il luogo di arrivo e le più significative tappe intermedie, fornendo la distanza totale del percorso e le distanze parziali. Delle varie edizioni riproducenti l'Itinerario di Antonino si rimanda a quella di O. Cuntz,

A riprova del collegamento stradale diretto tra Brescia e Viadana, porto fluviale sul Po, vi sono sia una risultanza archeologica e sia una attestazione documentaria. Nel primo caso si tratta di un grande cippo funerario scoperto presso la cittadina mantovana, nel quale si ricorda Caio Lucrezio Postumino, un facoltoso cittadino bresciano appartenente all'ordine equestre, che alla metà del II secolo d.C., dato il suo *status*, doveva verosimilmente, come la stragrande maggioranza degli appartenenti al suo ordine sociale, praticare la *Magna mercatura* e dunque spedire verso *Brixia* i prodotti e le merci che arrivavano, per via fluviale, dal mondo mediterraneo[24].

Nel secondo caso, si tratta del cosiddetto "capitolare di Liutprando", dell'anno 715: un documento col quale si stabilivano i dazi che i comacchiesi erano tenuti a pagare per commerciare lungo il Po e i suoi affluenti in un tempo in cui la situazione idrografica del fiume era ancora la stessa del periodo romano (dato che non si era ancora verificata la "rotta di Ficarolo", che avverrà solo nel XII secolo). In esso si menzionano le tappe essenziali dei rifornimenti di sale provenienti da Comacchio e diretti verso i porti fluviali della Pianura Padana interna. Nel caso specifico, l'area di Viadana è definita con la dicitura di *portus Brixianus* proprio in virtù del suo collegamento stradale con *Brixia*[25].

Un'altra affermazione da emendare, nello scritto dell'Arioli, riguarda il punto in cui l'autore asserisce, relativamente alla necropoli (p. 191), che «non è ancora chiaro se questo gruppo di tombe possa essere visto come una necropoli prediale, di un insediamento rurale ancora sconosciuto, o come una necropoli stradale vicino alla strada romana tra Brescia e Parma». In realtà il contesto storico-archeologico del sito è ben chiaro, dato che duecento metri a sud della cascina Sant'Elena, e precisamente nel campo denominato *La crus* (La croce), in un'area di almeno 9000 metri quadrati, affiorano, dopo le arature, frammenti di laterizi e

Itineraria Romana, I, Lipsiae 1929, p. 43, n. 283 (con cartina degli itinerari), dove sono riportati i seguenti tratti stradali e le relative distanze espresse in *milia passus* (miglia): *A Cremona-Bononia m.p.?*; *Cremona-Brixellum m.p. XXXII*; *Brixellum-Regium m.p. XII*; *Regium-Mutina m.p. XVII*; *Mutina- Bononia m.p. XXV.*

[24] Mi permetto di rimandare a R. Ghidotti, *A Caio Lucrezio devotissimo figlio: il cippo funerario romano di Cicognara*, «Vitelliana», XVII (2022), pp. 13-26..

[25] L'atto è conservato presso la Biblioteca Statale di Cremona, dove fa parte di una raccolta di documenti voluta dal vescovo cremonese Sicardo (1185-1215), ed è stato edito la prima volta da L.M. Hartmann, *Analekten zur Wirtschaftsgeschichte Italiens*, Gotha 1904, pp. 123-124.

di altri materiali riconducibili all'età romana che comprovano la passata esistenza di una grande villa rustica tardoantica dall'evidente potenzialità economica[26].

Ritengo si tratti di un edificio originatosi nel corso del III secolo in seguito alla grande crisi economica che determinò radicali cambiamenti nel popolamento rurale e che vide, in quella fase, il diffondersi delle concentrazioni terriere nelle mani dei grandi *possessores*, appartenenti perlopiù all'aristocrazia cittadina, i quali investirono principalmente nei terreni pubblici[27]; infatti l'edificio e il relativo *fundus*[28] non si trovano all'interno dell'area centuriata, che nel settore sud-orientale della pianura bresciana non andava oltre la linea Gottolengo-Gambara-Remedello[29], ma una decina di chilometri più a sud, in un'area perifluviale che proprio per questo motivo doveva appartenere al pubblico demanio. Comunque sia, siccome la villa rustica come il villaggio e più in generale il fondo necessitano della comunicazione col mondo esterno[30], ancora oggi il campo sede dell'antico edificio è lambito da un sentiero rettilineo di 130 metri, che lo mette in comunicazione diretta con la via che nell'antichità collegava Brescia a Viadana.

---

[26] Si definisce villa rustica un edificio di ampiezza medio grande, costituito da numerosi vani intorno a un cortile, con prevalenza di ambienti di servizio rispetto a quelli abitativi. Si tratta comunque di un fabbricato strettamente connesso al proprio *fundus* e pienamente inserito in un sistema produttivo di tipo rurale. Nessun paragone con le modeste abitazioni di campagna dei piccoli proprietari, che gli *scriptores rerum rusticarum*, Varrone (2, 10, 6) e Columella, (12, 15, 1) definivano *casae* o *tuguria* e che erano semplici capanne fatte di canne, paglia e fango o, nella migliore delle ipotesi, di legno.

[27] Sulla grande crisi economica del III secolo e sui conseguenti cambiamenti dell'organizzazione delle campagne e il diffondersi delle concentrazioni terriere, cfr. F. De Martino, *Storia economica di Roma antica*, II, Firenze 1979, pp. 231-261, 295-304, 375-382; L. Capogrossi Colognesi, *Grandi proprietari, contadini e coloni nell'Italia romana (I-III D.C.)*, in *Società romana e impero tardoantico*, I. *Istituzioni, ceti, economie*, a cura di A. Giardina, Roma-Bari 1986, pp. 325-334, 357-362; in generale, V.I. Kuzicin, *La grande proprietà agraria nell'Italia romana*, Roma 1984.

[28] Nel diritto romano, per *fundus* s'intende il terreno agricolo comprensivo delle abitazioni e degli edifici necessari per l'economia rurale (*Digesta* 50, 16, 211).

[29] Tozzi, *Storia*, p. 114, nota 295 e tav. XIII, in appendice al volume. Diversamente dal nostro caso, l'area centuriata era il risultato della razionale parcellizzazione di un territorio con la conseguente distribuzione delle terre ai *cives Romani*, i cui poderi di norma non superavano i 25-30 iugeri, ossia all'incirca i 6-8 ettari.

[30] A. Schulten, s.v., *Fundus*, in *Dizionario epigrafico di antichità romane*, di E. De Ruggiero, III, Roma 1906, p. 346.

Quanto al podere, esso verosimilmente era compreso da un lato dalla suddetta via e dall'altro dal paleoalveo dell'Oglio. Si tratta di una vasta area di forma triangolare, di circa 250 ettari, il cui vertice, rivolto verso il basso, arriva a lambire la zona circostante la periferia nord-occidentale di Canneto, che un tempo era detta "Dosso del Cerano". Il termine Cerano (con alcune varianti) ritorna più volte nell'area indicata e definisce sia un corso d'acqua (oggi parzialmente deviato) ma che in origine lambiva la villa rustica e, attraversando tutto il podere, finiva per sfociare nell'Oglio[31] e sia, sempre nei pressi dell'area dell'antico edificio, un piccolo campo denominato "Ceranello"; per di più, nelle tavole d'estimo del Catasto Teresiano (realizzato nel 1775) è menzionato tutto un settore che, benché fosse distante ben 1500 metri dai resti della villa rustica, è denominato "Ciarano" ed è costituito da una trentina di poderi[32]. L'idronimo "Cerano", inoltre, risulta documentato fin dal 1218 nel *Liber potheris communis civitatis Brixiae*, dove si elencano tutte le terre, appartenenti ad un possidente della zona, che erano ubicate nelle vicinanze del *castrum Sancti Zenesii sive Canedi*, e poste *a sero parte Clarani*, ovvero a occidente del corso d'acqua che, tagliando il territorio da nord a sud, costituiva una precisa linea di riferimento[33].

"Cerano", dunque, va inteso come un toponimo moderno che deriva dal *cognomen* latino *Clarus*[34], poiché in età romana il nome del fondo veniva formato aggiungendo al gentilizio del proprietario o, più raramente, al *cognomen* (soprannome), il suffisso *-anus,* che esprimeva un rapporto di appartenenza, di proprietà[35]. La denominazione così ottenuta (*fundus Claranus*) era riportata sul registro catastale per stabilire e tenere annotate le imposte che gravavano sul fondo stesso[36].

---

[31] Sulla corrispondenza onomastica tra i corsi d'acqua e le antiche proprietà fondiarie attraversate, A. Costanzo Carancini, *La romanizzazione nel bacino idrografico padano attraverso l'odierna idronimia*, Firenze 1975, pp. 7-8.

[32] Archivio di Stato di Mantova, *Catasto Teresiano*, comune di Canneto, fogli XIII, XIV, tavole d'estimo, località "Ciarano", particelle da 578 a 625.

[33] *Liber potheris communis civitatis Brixiae*, a cura di F. Bettoni Cazzago, L.F. Fè d'Ostiani, A. Valentini, in *Historiae Patriae Monumenta*, XIX, Torino 1899, col. 517, n. CXXIV, *Liber terrarum de emptione castri sancti zenesii sive Canedi*.

[34] W. Schulze, *Zur Geschichte lateinischer Eigennamen*, Berlin 1904, p. 280.

[35] Schulten, s.v., *Fundus*, p. 340.

[36] Schulten, s.v., *Fundus*, p. 339.

Inoltre, siccome tutto ciò che apparteneva al *fundus* ne portava il nome[37], ne consegue che la villa rustica in questione si sarà chiamata *villa Clarana* e il fosso di scolo della villa, *rivus Claranus* da cui il nome del moderno corso d'acqua[38]. Infine, per avere la certezza assoluta della bontà della tesi fin qui esposta, il metodo scientifico impone che l'antico nome personale recuperato (*Clarus*) sia attestato da fonti epigrafiche latine almeno in ambito regionale. In realtà, l'approfondimento del tema ci fornisce un elemento ancora più stringente, dato che il *cognomen Clarus* risulta documentato in ben due iscrizioni della *colonia Brixiana* (CIL V, 4296 e 4297).

Tornando alla questione di fondo, ovvero se la lucernetta sia stata prodotta nei primi due secoli della nostra era, oppure se sia un manufatto realizzato alla fine del IV secolo d.C. (con tutto ciò che ne consegue sotto l'aspetto simbolico-cultuale), un ruolo decisivo lo svolge il tipo di sepoltura nella quale il reperto fu rinvenuto. Tutta la letteratura sull'argomento, per lo meno tutta quella riferita all'Italia settentrionale, afferma che le tombe a inumazione appartengono sistematicamente alla tarda antichità. Tuttavia, l'Arioli, sulla base del titolo di un recente saggio di Ortalli[39], sostiene (a p. 191) che: «in effetti, anche se le tombe ad inumazione sembrano essere più comuni durante la tarda antichità, i due sistemi [crematorio e inumatorio] coesistettero per un lungo arco di tempo tra il primo e il quarto secolo d.C.»; invero, il concetto espresso in questi termini rappresenta una palese forzatura della realtà, volta a giustificare una tesi altrimenti improponibile. Infatti, così dicendo, sembrerebbe che durante l'età imperiale i due riti funerari coesistessero e fossero utilizzati indifferentemente in egual misura.

Ma così non è, e il saggio dell'Ortalli va doverosamente letto ed interpretato nel suo corretto significato. Infatti, l'autore, pur ribadendo che alla cremazione, diffusa

---

[37] Schulten, s.v., *Fundus*, p. 345.

[38] A puro titolo di confronto si veda, D. Olivieri, s.v., *Cerano d'Intelvi* (provincia di Como), in *Dizionario di toponomastica lombarda*, Milano 1961, p. 168; Costanzo Garancini, s.v., *Cerano* (torrente della Val d'Intelvi), *La romanizzazione*, p. 71. Il toponimo e l'idronimo sono documentati fin dall'anno 1053, nella forma *Clarani*, ovvero, allo stesso modo della testimonianza medievale relativa a Canneto. Evidentemente, anche in questo caso, si tratterebbe di un corso d'acqua che attraversando un'antica proprietà fondiaria ne ha mutuato il nome.

[39] J. Ortalli, *Cremazione e inumazione nella Cisalpina: convivenza o contrapposizione?*, in *Kopergraber des 1.-3. Jahrhunderts in der romischen Welt*, Atti del convegno di Francoforte sul Meno 2004, hrsg. A. Faber, P. Fasold, M. Struck, M. Witteyer, Franckfurt am Main 2007, pp. 201-213.

durante l'alto impero, si sovrappose in seguito l'inumazione, precisa tuttavia che sono documentati alcuni casi particolari in cui i due riti risultano coesistere. Si tratta evidentemente di veri e propri casi eccezionali, che proprio per questo motivo finiscono per confermare la norma generale. Tra gli sporadici casi ricordati dall'Ortalli, alcuni sono dovuti al credo individuale, altri alla tradizione locale e altri ancora al gruppo sociale di appartenenza. Tre esempi su tutti: il primo è dovuto alla specificità dei luoghi, ossia Aquileia, Classe e Rimini, nelle cui necropoli accanto a dei cremati vi erano alcuni inumati, eventualità spiegabile, secondo l'autore, col fatto che dette località erano importanti scali commerciali e dunque frequentati anche da individui mediorientali che tradizionalmente praticavano l'inumazione.

Il secondo esempio si spiega col credo individuale, infatti vi sono alcuni casi nel II secolo, ossia in una fase di transizione tra i due riti, in cui si osserva la commistione delle due usanze all'interno del medesimo nucleo familiare, così da confermare la massima libertà di scelta anche tra congiunti. Infine, il caso della necropoli tardoantica dell'Università Cattolica di Milano, zona di importanti edifici religiosi cristiani che avevano accolto attorno a sé numerosissime tombe di inumati: nell'area vi era anche un gruppo di sepolture a cremazione, rito ormai desueto, di personaggi di elevato rango sociale, vissuti nella prima metà del IV secolo, nelle cui sepolture erano ancora deposte offerte di tipo pagano. Con ciò, a detta di Ortalli, si intendeva esprimere un'evidente posizione ideologica, rivendicando l'appartenenza ad una aristocrazia non cristiana.

Per chiarire definitivamente il problema, non rimane che servirci dei dati a nostra disposizione, non prima però di ricordare ancora la tesi proposta dall'Arioli, secondo cui, in virtù del solo beccuccio, la lucernetta stessa e la relativa sepoltura, benché a inumazione, sarebbero riconducibili al periodo compreso tra la metà del primo e il secondo secolo d.C. Una prima doverosa verifica da farsi è quella di consultare le fonti che riferiscono sulle modalità di seppellimento dei defunti e, fortunatamente, tutti e tre gli autori che ne parlano vivono e scrivono nel periodo testé indicato: Plinio (23-79 d.C.) nella *Naturalis historia* (VII, 15, 72-73), pubblicata nel 77-78, afferma che «non si usa cremare un uomo cui non sono ancora spuntati i denti». Dunque, a quel tempo il rito comunemente praticato era la cremazione, mentre l'inumazione era riservata solo ai bambini morti in tenera età. Tacito (55-120 ca. d.C.) negli *Annales* (XVI, 6), editi tra il 114 e il 120, parlando della morte di Poppea dice che «il suo corpo non venne consumato dal fuoco,

secondo il costume romano, bensì imbalsamato, secondo la consuetudine dei sovrani barbari», per cui anche Tacito conferma che il costume funerario dei romani era quello di cremare i morti. Giovenale (55 ca - dopo il 127 d.C.) nelle *Saturae* (V, 15, 139-140), pubblicate tra il 101 e il 132, afferma: «o se è sepolto in terra un bimbo troppo piccolo per il rogo», ribadendo lo stesso concetto espresso da Plinio.

Altra utile verifica da farsi è quella di appurare, attraverso i dati archeologici, quando sia stata introdotta l'inumazione nell'area transpadana e nelle vicinanze di Canneto. Nella Transpadana occidentale è sintomatico il caso dell'area novarese, dove la cremazione persiste per tutto il III secolo, come indicato dalle sepolture entro urna delle necropoli di Castelletto Ticino e di Comignano, e viene sostituita dall'inumazione solo nella prima metà del IV secolo[40]. Nella Transpadana settentrionale, area di Como-Canton Ticino, la necropoli di San Pietro in Stabio (II- IV secolo) presenta entrambi i riti, ciò nonostante, le strutture tombali e la limitatezza dei corredi delle tombe a inumazione ci indicano che queste appartengono al IV secolo. Quanto alla necropoli di Sant'Abbondio, in essa tutte le sepolture sono a inumazione e totalmente prive di corredo, e tale condizione porta alla conclusione che si tratti di un sepolcreto di V secolo[41]. Ulteriori conferme vengono dalla necropoli di Seriate, dove le tombe sono tutte a inumazione con corredi compresi tra il III e il V secolo[42], mentre a Lovere la necropoli, che perdura per gran parte periodo imperiale (I-IV secolo), presenta tombe di entrambi i riti; tuttavia, quelle a inumazione sono riconducibili alla seconda fase del sepolcreto[43]. Quanto a Roccafranca, essendo la necropoli tarda, essa è formata da 13 sepolture, tutte a inumazione[44].

Consideriamo ora i risultati emergenti dall'area più vicina al territorio cannetese, dove si coglie un dato assoluto davvero significativo, visto che nell'intera, e vicina, provincia di Cremona tutte le sepolture a inumazione ivi scoperte appartengono all'età tardoantica (IV-V sec.)[45], mentre nella necropoli di Acquafredda, che, in base alla documentazione monetaria, copre un arco di tempo che va dalla

[40] G. Spagnolo Garzoli, *La Transpadana occidentale, il Novarese*, in *Milano capitale*, p. 289.
[41] P. Donati, *L'area del Canton Ticino*, in *Milano capitale*, p. 269.
[42] A. Ceresa Mori, *L'area centropadana: le necropoli, Seriate*, in *Milano capitale*, pp. 271-272.
[43] M. Fortunati Zuccala, *Lovere: la necropoli*, in *Milano capitale*, pp. 272-273.
[44] G.P. Brogiolo, *Roccafranca, loc. Vezzola*, in *Milano capitale*, p. 280.
[45] L. Passi Pitcher, *Archeologia della colonia di Cremona: la città e il territorio*, in *Storia di Cremona*, p. 227.

seconda metà del I secolo a.C. alla prima metà del II d.C., le 135 sepolture venute alla luce sono tutte a cremazione, tranne le 15 appartenenti a neonati[46].

Un altro caso eloquente è rappresentato dalla necropoli di Cavriana, dove le 158 tombe che la costituivano erano a cremazione e, in virtù del dato numismatico, coprivano il periodo che va da Augusto a Severo Alessandro, ossia dall'inizio dell'età imperiale fino alla metà del III secolo, dimostrando che fino a quel momento nel nostro territorio non era ancora stato introdotto il rito inumatorio[47]. Il dato che emerge sovrapponendo idealmente le necropoli di Acquafredda e di Cavriana, le quali congiuntamente coprono un arco temporale di 300 anni che va dal 50 a.C. al 250 d.C. e presentano 293 sepolture, tutte a cremazione, tranne le 15 appartenenti a neonati, rende del tutto improponibile quanto sostenuto da Arioli, secondo cui le due sepolture cannetesi, pur essendo a inumazione, apparterrebbero a un momento compreso tra il 50 e il 200 d.C.

Infine, a ulteriore conferma, si ricorda la necropoli di Salò, che copre un arco cronologico di circa quattro secoli a partire dalla metà del I d.C. e dove lo scavo mise in luce 171 sepolture, di cui 132 a cremazione e 39 ad inumazione. Orbene, in quel luogo il passaggio tra i due riti avvenne nella seconda metà del III secolo, fase in cui, per altro, sono ancora documentate due cremazioni, mentre l'inumazione diventa rito esclusivo solamente a partire dal IV. A Salò, dunque, a detta della specialista che ha studiato il sepolcreto, la cronologia è conforme a quanto documentato dalle necropoli di età imperiale dell'Italia settentrionale, che mostrano un attardamento del rito incineratorio rispetto a Roma, dove il cambiamento viene datato ai primi decenni del II secolo d.C. La studiosa ribadisce, inoltre, che nel territorio lombardo ricorrono esempi che attestano il perdurare del rito crematorio fino alla fine del III secolo, come nella necropoli di Casteggio, o fino agli inizi del IV, come nel territorio di Varese[48]. Oltre al rito funebre, anche la struttura delle sepolture cannetesi "a cassa di laterizi" concorre a determinare la crono-

[46] M. Perini, *Acquafredda (Brescia). Necropoli romana*, in *Notiziario della Soprintendenza archeologica della Lombardia*, Milano 1984, pp. 120-122.

[47] A. Piccoli, *Una nuova necropoli romana nel territorio di Cavriana*, «Annali benacensi», 2 (1975), pp. 19-30.

[48] S. Massa, *La necropoli del Lugone (Salò): analisi della struttura sociale*, in *La fine delle ville romane: trasformazioni nelle campagne tra tarda antichità e alto Medioevo*, a cura di G.P. Brogiolo, Mantova 1996, pp. 71-79, in particolare 73 e nota 7.

logia delle tombe, infatti essendo tale tipologia tipica della tarda antichità, essa rimanda senz'altro al IV-V secolo[49]. La stessa composizione tombale è documentata anche nelle già ricordate necropoli tarde di Lovere, Seriate e Roccafranca.

Quanto all'estrema limitatezza o alla totale mancanza di corredo nelle deposizioni in questione, ciò è indice di una fase cronologica ben precisa, compresa tra la fine del IV e l'inizio del V secolo[50]. Tale caratteristica può spiegarsi, prescindendo da ragioni legate alla povertà o alla misurata gestione dei beni di famiglia[51], con l'avvenuta cristianizzazione di quel gruppo umano; infatti, per i credenti la tomba non è altro che il luogo del riposo, un *koimetérion* (dormitorio): l'uso fatto, dai primi cristiani, del termine greco è all'origine del nostro "cimitero". D'altra parte, la politica antipagana messa in atto dal governo di Roma negli ultimi decenni del secolo IV pose fine di fatto all'usanza di deporre nelle tombe olpi, tazze e patere, ossia gli oggetti tipici del banchetto funebre connesso alle offerte di cibo e di libagioni fatte e consumate dai parenti in occasione delle commemorazioni dei defunti[52]; tali recipienti, comunissimi nelle

[49] L'immagine della sepoltura "a cassa di laterizi" inserita tra le varie tipologie tombali tardoantiche, in Passi Pitcher, *Archeologia*, p. 227, fig. d, e G.P. Brogiolo, *Archeologia delle chiese e delle necropoli*, in *Atti II convegno archeologico regionale*, Como, 13-15 aprile 1984, Como 1986, p. 524, tav. 7, fig. 2.

[50] Una situazione molto simile a quella di Canneto si riscontra in un'altra necropoli bresciana, quella di Roccafranca dove, oltre alla stessa tipologia tombale, vi sono quattro sepolture con corredo databile tra la fine del IV e l'inizio del V secolo, mentre le rimanenti nove sono prive di corredo. Situazione questa che, come a Canneto, potrebbe indicare il momento in cui si abbandonò la consuetudine di depositare offerte nelle tombe, Brogiolo, *Roccafranca*, p. 280.

[51] A Canneto non si può certo parlare di tombe povere, dal momento che la struttura tombale costituita da quattordici embrici a bordo rialzato è, per l'epoca, una sepoltura alquanto decorosa, specie se messa a confronto con le frequenti deposizioni in nuda terra o in cassa formata da muretti a secco di frammenti laterizi. Per di più anche la presenza di una così particolare lucernetta non usata, ma acquistata per l'occasione, è indice di un relativo benessere.

[52] Attraverso le fonti latine conosciamo quali fossero le ricorrenze nelle quali gli antichi romani commemoravano i defunti. Già nove giorni dopo la sepoltura presso la tomba si consumava un pasto, la cosiddetta *cena novendialis*, durante la quale si offriva una libagione al defunto versandola direttamente sulla tomba. Successivamente, durante l'anno, si commemoravano a febbraio i *Feralia* e a maggio i *Lemuria*, vere e proprie "festività dei morti", inoltre si ricordava il defunto sia nel *dies natalis* e sia nell'anniversario della morte (*Parentalia*). Durante tali commemorazioni venivano offerti vino, acqua, latte, olio e il sangue di animali sacrificati. G. Parmeggiani, *Voghenza, necropoli: analisi di alcuni aspetti del rituale funerario*, in *Voghenza. Una necropoli di età romana nel territorio ferrarese*, Ferrara 1984, p. 218.

sepolture dell'alto impero, si riscontrano, anche se in misura minore, fino alla metà del IV secolo[53].

Indicativa, inoltre, di una fase avanzata dello stesso secolo, anche se si tratta di un argomento *ex silentio*, potrebbe essere la circostanza secondo cui in entrambe le sepolture manchi l'*obolus Charontis*, benché il rito, tipico dell'alto impero, sia ancora documentato nell'Italia settentrionale alla metà del IV secolo mediante la presenza nelle tombe di monetine di età costantiniana[54]. Tantopiù che l'obolo di Caronte è presente in un'altra necropoli del territorio cannetese, appartenente alla seconda metà del IV secolo, dove nella tomba che si ritiene essere la più antica del sepolcreto era presente una maiorina dell'usurpatore Magnenzio coniata dalla zecca di Aquileia nell'anno 350 d.C.[55].

Stabilito che le due sepolture in questione, per il tipo di rito, la struttura formale e l'esiguità o la completa mancanza del corredo funerario appartengono agli anni compresi tra la fine del IV e l'inizio del secolo successivo, possiamo escludere che la lucernetta sia stata prodotta tra la seconda metà del I e il II secolo d.C. come sostenuto dall'Arioli (p. 197), in quanto è la sepoltura che fissa il termine *post quem* e di conseguenza è la stessa che data la lucerna e non viceversa. Quello in cui incorre l'Arioli è il classico equivoco che in archeologia viene comunemente definito "deformazione da numismatico" e che avviene, quando, per datare "un'associazione chiusa" sia essa una tomba o uno strato sigillato, non si tiene conto del contesto generale, ma si data l'insieme in funzione della moneta ritrovata al suo interno, influenzati dalla circostanza che quest'ultima, in genere, è meglio databile rispetto agli altri reperti[56]. Nel nostro caso il ruolo della moneta è stato assunto dal beccuccio della lucerna. Alla luce di questi elementi, è inutile anche l'esame dei significati reconditi attribuiti al gallo, un animale dal simbolismo stratificato (p. 194), o, ancora, indice di

[53] La politica antipagana del governo ebbe le seguenti tappe fondamentali: nell'anno 380, Teodosio emanava l'editto di Tessalonica, con cui estendeva a tutto l'impero la supremazia della Chiesa apostolica romana e rendeva obbligatorio il *Credo* niceno. Nel 382, vennero proibiti i sacrifici pagani, compiendo così il primo atto persecutorio nei confronti della vecchia religione; infine, nel 391, l'imperatore proibì i culti pagani.

[54] Donati, *L'area*, p. 269.

[55] Mi permetto di rinviare a R. Ghidotti, *La necropoli tardoantica di Canneto sull'Oglio*, «Postumia», 11 (2000-2001), pp. 129-154, in particolare 140, 148, nota 19.

[56] P. Barker, *Tecniche dello scavo archeologico*, Milano 1981, pp. 240-243.

pagana mascolinità (p. 195). Tutti i valori allegorici proposti sono incompatibili col momento storico del reperto e non meritano di essere presi in esame.

Qualche considerazione è invece doverosa per comprendere il motivo per il quale il fabbricante della lucernetta, nella seconda metà del IV secolo, abbia utilizzato il beccuccio di una *firmalampe* di tipo Buchi IX, prodotta nel II secolo ma, come abbiamo visto in precedenza, ancora in uso verso la fine del III, e non quello di una Buchi X-forma corta, che era in produzione proprio in quegli anni[57]. Principalmente va considerato il fatto che, nel nostro caso, la lucernetta, per le sue caratteristiche formali, necessitava di un beccuccio essenziale, ma che fosse elegante nella sua semplicità e avesse forma allungata per equilibrare dal punto di vista estetico e statico la coda del gallo. Tali caratteristiche, riscontrabili nel tipo IX, non lo sono, invece, nel tipo X, che manifesta un beccuccio cortissimo, più elaborato e perciò del tutto inadatto[58]. Questi, in sostanza, i motivi che hanno indotto l'artigiano ceramista a servirsi del modello Buchi IX.

Del resto, non deve stupire che in una bottega artigiana di una società preconsumistica si utilizzassero strumenti e prodotti vecchi anche di un secolo, tanto più che l'operazione di riprodurre il beccuccio è favorita dalla facilità di esecuzione, in quanto essa non necessitava di tecniche o di attrezzature particolari, infatti, da uno stesso esemplare di *firmalampe*, utilizzato come calco, si potevano ricavare diverse matrici. È molto probabile, quindi, che nel caso specifico sia stata utilizzata come impronta una vecchia lucerna un po' consunta, ciò spiegherebbe il motivo per cui nel nostro esemplare i particolari del beccuccio non siano ben definiti come invece sono nel caso delle classiche lucerne *firmalampen* di produzione industriale[59].

---

[57] Buchi, *Lucerne*, p. XXXIII.

[58] Buchi, *Lucerne*, p. XXXIII, cfr. la figura. A partire dalla metà del III secolo il mercato delle lucerne non è più dominato dalle produzioni nord-italiche, che sono state soppiantate dai modelli creati nell'Italia centrale, i quali erano in larga misura a becco tondo e molto corto (tipo Bailey O-P) oppure a becco cuoriforme, anch'esso molto corto (tipo Bailey Q). In questo periodo cominciano a giungere sul mercato italico le lucerne africane, che seguendo la moda del momento, disponevano di un beccuccio piuttosto corto, L. Anselmino, *Le lucerne tardoantiche: produzione e cronologia*, in *Società romana e impero tardoantico*, III. *Le merci, gli insediamenti*, a cura di A. Giardina, Roma-Bari 1986, pp. 227-231.

[59] Non v'è dubbio che la nostra lucernetta sia stata creata in una bottega artigiana, dove si è riprodotto il becco di una *firmalampe*; del resto, si è a conoscenza dell'esecuzione di imitazioni e anche di calchi "abusivi", tantopiù che nel mondo romano non erano previste sanzioni contro questo

Un altro aspetto da chiarire, anche se sotto forma di semplice ipotesi, quand'anche verosimile, riguarda il luogo di origine del manufatto, che tutto lascia supporre possa trattarsi di Modena o del suo circondario. È nota l'importanza del territorio modenese nell'ambito della produzione fittile in generale, come si evince da un noto passo di Plinio (*Naturalis historia*, XXXV, 160-161) da cui risulta che la città emiliana, insieme a Sagunto, in Spagna, e a Pergamo, in Asia Minore, era tra le maggiori produttrici di contenitori ceramici di tutto l'impero. A ciò si aggiunga che Modena costituiva il principale centro nella produzione di *firmalampen* e che detta città era molto vicina a Canneto, cui, per altro, era collegata da una via di comunicazione diretta[60].

Quanto al significato simbolico dell'offerta funeraria, va precisato che la lucerna rappresentava presso i primi cristiani la luce divina; sovente costituiva un omaggio votivo o rituale e talvolta apparteneva alla dotazione del sepolcro[61]. È per questo motivo che nel nostro caso la lucernetta nella sepoltura acquista evidenti significati simbolici, soprattutto perché essa fu deposta ancora nuova (il foro di bruciatura non presenta tracce di combustione), a dimostrazione che l'oggetto venne procurato con lo scopo preciso di essere utilizzato come offerta funeraria e non come fonte d'illuminazione; secondariamente perché l'immagine che il reperto rappresenta rientra tra i soggetti più noti della simbologia paleocristiana[62].

genere di attività, dal momento che non esisteva nessuna sorta di *copyright*. Sulle imitazioni e sui calchi eseguiti da prodotti di qualità superiore, cfr. Buchi, *Lucerne*, pp. XXXVI-XXXVII; Bailey, *A Catalogue*, pp. 275-276; Harris, *Roman*, pp. 133 sgg; P. Procaccini, *Ancora a proposito dell'"industria" delle lucerne dell'impero romano. Note in margine a un recente studio di storia economica*, in *Scritti sul mondo antico, in memoria di F. Grosso*, Roma 1981, pp. 507 sgg.

[60] La distanza che in età romana intercorreva tra *villa Clarana* e *Mutina*, era esattamente di 81 chilometri, ossia 20 in meno rispetto all'odierna distanza esistente tra Canneto e Modena, passando per Parma. La misura dell'antico percorso è stata calcolata utilizzando dapprima il portale Internet *Google Earth*, strumenti/percorso, partendo dall'area dove sorgeva *villa Clarana* e arrivando nel centro storico di Brescello attraverso l'itinerario Canneto-Casalmaggiore-Viadana; successivamente, per quanto riguarda il tratto da *Brixellum* a *Mutina*, ci si è avvalsi delle distanze riportate nell'*Itinerarium provinciarum Antonini Augusti*, cfr. *supra*, la nota 23.

[61] G.H. Mohr, s.v., *Lucerna*, in *Lessico di iconografia cristiana*, Milano 1984, pp. 207-209; H. Leclercq, s.v., *Lampes*, in *Dictionnaire d'archeologie chrétienne et de liturgie*, VIII, 1, Paris 1928, coll. 1086-1221.

[62] H. Leclercq, s.v., *Coq*, in *Dictionnaire d'archeologie chrétienne*, III, 2, Paris 1914, coll. 2886-2905; G.H. Mohr, s.v., *Gallo*, in *Lessico di iconografia cristiana*, pp. 168-169.

In uno scritto di letteratura latino-cristiana troviamo un riferimento preciso al significato simbolico che i primi fedeli attribuivano alla figura del gallo: Prudenzio, il poeta degli inni, nel *Cathemerinon*, composto agli inizi del V secolo, definisce il gallo che annuncia l'aurora come «l'alato messaggero della luce, simbolo di Dio e della resurrezione», cui fa eco Ilario di Poitiers che nell'*Hymnus de Christo*, noto dall'*incipit* come *Hymnus dicat turba fratrum*, recita: «il canto del gallo, il rumoreggiare del gallo avverte che il giorno è vicino / e davanti alla luce ripetiamo Cristo, re e signore». Anche l'iconografia vetero cristiana tratta il tema abbastanza diffusamente, con speciale riferimento all'arte religioso-funeraria dei secoli IV e V. Il soggetto, infatti, lo si trova scolpito in numerosi sarcofagi cristiano-antichi del museo Lateranense, riprodotto su alcuni mosaici nel sepolcreto dei *Giulii*, raffigurato in un emblema musivo nel cimitero di *Ciriaca* e, ancora, dipinto in affreschi catacombali negli ipogei di *Commodilla* e di *Ciriaca* a Roma[63]. In ogni caso, per un preciso inquadramento cronologico e cultuale delle tombe scoperte presso la cascina Sant'Elena, sono di grande utilità i raffronti iconografici con le raffigurazioni del gallo presenti in pianura padana, le quali, pur non essendo moltissime, coprono comunque in modo piuttosto uniforme l'area dell'Italia settentrionale e si riferiscono, nella quasi totalità, a una fase cronologica abbastanza circoscritta, compresa tra il pieno IV secolo e la metà del V.

A questo scopo mi sembra essenziale fornire, sebbene in modo sintetico, l'elenco dei reperti rinvenuti o prodotti nell'Italia del nord che riproducono l'immagine in argomento. Senza dubbio il pezzo più importante riproducente la figura del gallo è la cosiddetta "Lipsanoteca di Brescia", la cassa eburnea porta-reliquie finemente intagliata su cui sono rappresentate scene del Vecchio e del Nuovo Testamento. Questo capolavoro, opera di un maestro nord italico, forse operante presso la corte imperiale di Milano tra il 360 e il 370 d.C., reca sulle cornici del lato frontale le figure allegoriche del pesce e del gallo[64]. Quest'ultimo soggetto risulta essere rappresentato anche sul disco di 24 lampade fittili tardo-antiche (fig. 2) rinvenute in varie località della Cisalpina, e appartenenti alla categoria delle lucerne "africane" (Forma *Atlante*, VIII, della classificazione Anselmino-Pa-

[63] *Ibidem*.

[64] C. Stella, *Guida al Museo romano di Brescia*, Brescia 1987, pp. 73-77; G. Panazza, *Le manifestazioni artistiche dal sec. IV all'inizio del sec. VII*, in *Storia di Brescia*, I, Brescia 1963, pp. 381-382.

Fig. 2. Lucernetta "africana" di forma *Atlante* VIII A1a (tipologia Anselmino-Pavolini), da *Dictionnaire d'archeologie chrétienne et de liturgie*, voce *Coq*.

volini), le quali spesso effigiano soggetti prettamente cristiani. L'origine di questo tipo di lampade è da ricercarsi nella Tunisia centrale, anche se, per quanto riguarda l'Italia settentrionale, sembra siano state prodotte a partire dalla metà IV nel territorio aquileiese. In particolare, gli esemplari noti provengono da: Aquileia (11), Trieste (5), Verona (2), e un singolo esemplare da ciascuna delle seguenti località: Parma, Torino, Rimini, Trento, Palazzo Pignano (Cremona) e Treviso[65].

Ancora più stringente è il confronto tra il reperto cannetese e un'immagine di gallo dipinta a fresco, unitamente ad altri emblemi di carattere religioso, sulla parete intonacata di una tomba portata alla luce nell'Ottocento a Milano presso la basilica di San Nazzaro, e riferibile alla fine del IV secolo[66]. Da ricordare, inoltre, la coppa vitrea di pieno IV secolo, recuperata durante gli scavi della villa di Desenzano; il pezzo è stato decorato, per mezzo di corte linee abrase, in modo da rappresentare l'immagine di Cristo che accenna ad un gallo[67]. Infine, tre elementi musivi: il primo su di un lacerto pavimentale appartenente a un tempio vetero-cristiano della fine del IV secolo, scoperto sotto la Biblioteca Capitolare di Verona[68]; gli altri due facenti parte del pavimento della basilica Teodoriciana di Aquileia e risalenti l'uno all'età tetrarchica, l'altro a quella costantiniana: in entrambi i casi è visibile la simbolica lotta tra il gallo e la tartaruga, ovvero tra la luce e le tenebre[69]. D'altra parte, per cogliere a pieno quale fosse il clima religio-

[65] Sull'argomento in generale si veda: Graziani Abbiani, *Lucerne*. Per l'esemplare di Palazzo Pignano, M. Bolla, *La villa romana di Palazzo Pignano (Cr). I materiali*, in *Cremona romana*, Cremona 1985, pp. 205-206, tav. VIII; per la lucerna di Treviso, A. Malizia, *Treviso: via Manin*, «Quaderni di archeologia del Veneto», IV (1988), pp. 99-102. Per i tipi e la cronologia di questa classe di lucerne, L. Anselmino, C. Pavolini, in *Enciclopedia dell'arte antica classica e orientale, Atlante delle forme ceramiche*, I, Roma 1981, pp. 194-198 e tavv. CLVI e CLIX.

[66] C. Fiorio Tedone, *Dati e riflessioni sulle tombe altomedievali internamente intonacate e dipinte rinvenute a Milano e in Italia settentrionale*, in *Atti del X congresso internazionale di studi sull'alto Medioevo: Milano e i Milanesi prima del Mille (VIII-X secolo)*, Milano, 26-30 settembre 1983, Spoleto 1986, pp. 404-406.

[67] M. Mirabella Roberti, *Le ricerche di archeologia cristiana in Lombardia dal 1958 al 1968*, in *Atti del II congresso nazionale di archeologia cristiana*, Matera, 25-31 maggio 1969, Roma 1971, pp. 337-354.

[68] P. Gazzola, *Il musaico scoperto nel sottosuolo della Biblioteca Capitolare*, in *Archivio storico veronese. Due scoperte archeologiche durante i lavori della ricostruzione della Biblioteca Capitolare di Verona*, Verona 1948, pp. 63-108.

[69] G.C. Menis, *I mosaici romani di Aquileia*, Udine 1965, tavv. 1 e 70; G. Brusin, *Il mosaico pavimentale della basilica di Aquileia*, «Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti della classe di scienze morali, storiche e filologiche», XXII (1967), pp. 174-193.

so dell'epoca nel nostro territorio, non bisogna dimenticare che la giurisdizione ecclesiastica di Brescia annovera vescovi fin dall'inizio del IV secolo e che fu la prima diocesi suffraganea di Milano, tanto che il suo presule aveva il diritto di occupare il primo posto alla destra dell'arcivescovo metropolita durante i concili provinciali[70]. Va rilevato inoltre che negli stessi anni in cui sono state realizzate le tombe in oggetto, la Chiesa bresciana era guidata da due tra i maggiori vescovi della sua storia: Filastrio e Gaudenzio.

Il primo resse la cattedra episcopale tra il 380 e il 388 ed è ricordato soprattutto per la sua vasta opera di evangelizzazione, che perseguì, prima di diventare vescovo, predicando la parola di Dio nei villaggi e nelle campagne che attraversava[71] col duplice scopo, da un lato di abbattere le residue espressioni del paganesimo, e dall'altro di difendere l'integrità della dottrina cristiana rispetto alle eresie. Il secondo, discepolo e successore del primo, continuò l'opera pastorale del suo predecessore, scagliandosi contro le interpretazioni dei presagi, il culto degli idoli, il rito dei *Parentalia*[72] e relegando pagani, ariani e giudei nelle tenebre dell'errore, in contrapposizione ai cristiani, che vivono eternamente nella luce piena del Signore[73].

---

[70] 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 1992 (Storia religiosa della Lombardia, 3), p. 18; soprattutto, G. Archetti, *Berardo Maggi vescovo e signore di Brescia. Studi sulle istituzioni ecclesiastiche e sociali della Lombardia orientale tra XIII e XIV secolo*, Brescia 1994 (Fondamenta. Fonti e studi di storia bresciana, 2), pp. 200-210.

[71] Gaudenzio di Brescia, *Sermoni*, XXI, 7. Sulla diffusione del cristianesimo in diocesi di Brescia e l'opera apostolica dei primi vescovi, cfr. 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, *"Evangelium nuntiare". Chiese, impegno pastorale e forme di religiosità*, in *A servizio del Vangelo. Il cammino storico dell'evangelizzazione a Brescia*, 1. *L'età antica e medievale*, a cura di G. Andenna, Brescia 2010, pp. 211-314, 620-632; Idem, *Barbari, cristiani e romani nella pastorale di Filastrio e Gaudenzio, vescovi di Brescia*, in *Romani, Germani e altri popoli: momenti di crisi fra tarda antichità e alto medioevo*, Atti del convegno internazionale di studi (Cimitile, Nola, Santa Maria Capua Vetere, 13-14 giugno 2019), a cura di C. Ebanista, M. Rotili, Bari 2021 (Giornate sulla tarda antichità e il medioevo, 11), pp. 341-374. In tal senso dovrebbe aver avuto un ruolo primario la via da Brescia a Casalmaggiore, che tagliava per il lungo, da nord a sud, tutta la pianura bresciana e lambiva presso Canneto la *Villa Clarana*. Cfr. *supra*, la nota 21 e il testo relativo.

[72] Gaudenzio di Brescia, *Sermoni*, IV, 14-15.

[73] Gaudenzio di Brescia, *Sermoni*, I, 25-26.

A questo punto sembra opportuna un'analisi interpretativa del ritrovamento effettuato presso la cascina Sant'Elena. Le tombe sarebbero riconducibili a un piccolo cimitero prediale, dove la mancanza o l'estrema scarsità del corredo funerario, oltre a suggerire una cronologia non precedente agli ultimi decenni IV secolo, va interpretata con l'avvenuta cristianizzazione di quel gruppo umano, e non certo con la sua presunta povertà, anche perché, nell'insieme, le sepolture appaiono più che dignitose, e poi perché il modello di lucerna rinvenuto è di per sé una prova di evangelizzazione. Sotto questo aspetto, la scoperta riveste una particolare importanza al fine di documentare la diffusione del cristianesimo nelle aree rurali del Bresciano antico già nel corso dell'avanzato IV secolo, malgrado l'opinione diffusa e preconcetta che vorrebbe, in quegli anni, le campagne del tutto pagane a fronte di centri urbani ampiamente cristianizzati. Quanto alla cronologia della necropoli, sia per ciò che è stato già detto circa la limitatezza o la mancanza del corredo funerario, sia per la classe di appartenenza della lucernetta[74], ma soprattutto per le affinità con i motivi iconografici e iconologici ricordati, ritengo si possano inquadrare con sufficiente sicurezza le sepolture tra una fase inoltrata del IV e i primi decenni del secolo successivo.

Prima di concludere, resta ancora la questione relativa alla proprietà del *fundus Claranus*, che per le sue caratteristiche, ovvero possedere dimensioni medio-grandi ed essersi costituito su terreni pubblici, dovrebbe aver avuto origine in seguito alla politica economica di una certa "aristocrazia cittadina" volta a investire nei terreni dell'*ager* che, come nel resto della Penisola, si erano fortemente svalutati in seguito alla crisi economica caratterizzante il III secolo[75]. Il dato da cui partire è il nome del fondo, che muove senza dubbio dal *cognomen* (sopranno-

[74] Il reperto è inquadrabile nella categoria delle lampade ad olio di forma particolare e precisamente appartiene alle cosiddette "lucerne a statuetta" le quali assumono spesso la forma di figure intere, e, nel caso delle produzioni in bronzo rappresentano in gran parte animali. Tuttavia, sia gli esemplari fittili sia quelli in bronzo di questa classe risultano essere estremamente rari: si tratterebbe di modelli di origine ellenistica la cui produzione si intensifica dall'età costantiniana in avanti. Cfr. *supra*, la nota 18.

[75] Un tratto distintivo del III secolo e di quello successivo fu la tendenza delle famiglie appartenenti all'aristocrazia ad ammassare proprietà fondiarie investendo nei terreni abbandonati per la crisi economica [e in quelli demaniali] a prezzi molto bassi. A. Cameron, *Il tardo impero romano*, Bologna 1995, p. 149.

me) *Clarus*. Orbene, va rilevato che delle circa 1300 iscrizioni latine di Brescia, tra note e conservate[76], solo due riportano tale indicazione onomastica: si tratta di CIL V, 4296 e 4297. Questo dato ci consente di avanzare l'ipotesi secondo cui il proprietario del fondo *Claranus* possa essere uno dei due personaggi menzionati nelle suddette epigrafi.

Purtuttavia, va considerato che la seconda iscrizione (CIL V, 4297)[77] è certamente da escludere per mere ragioni cronologiche, dato che nel testo si legge: [- A]emiliu[s] / Clarus / Boxarvae f(ilius) / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito); si tratta infatti di uno di quei casi in cui la formulazione del patronimico non viene espressa mediante un prenome latino, bensì tramite un antico cognome di famiglia prelatino, nel caso specifico celtico[78]. Questa particolarità, piuttosto inconsueta, si manifesta talvolta nelle iscrizioni degli ultimi tempi della repubblica e della prima età augustea ossia negli anni di poco successivi alla soppressione della provincia della Gallia Cisalpina, avvenuta nel 42 a.C.[79]. Non rimane dunque che considerare l'altra epigrafe (CIL V, 4296)[80] il cui testo è il seguente: [------] / Fatoru[m] / nomine St[atiae?] / C(ai) f(iliae) Cornelia[nae et] / C(ai) Terenti Corne[liani] / et M(arci) Sili Corne[liani] / filior(um) et [---] / M(arcus) Nonius Clarus i[---] / l(oco) d(ato) d(ecreto) [d(ecuriorum)], ossia: "A causa del destino di Statia Corneliana, figlia di Caio, e di Caio Terenzio Corneliano e di Marco Silio Corneliano figli (di Caio), Marco Nonio Claro (fece fare e pose questo monumento funerario) nel luogo concesso per decreto dei decurioni".

Il dedicante Marco Nonio Claro fu certamente un liberto (arricchito) della *gens Nonia*, ovvero la più illustre e facoltosa famiglia di Brescia, appartenente

[76] Tra le città lombarde, Brescia possiede il maggior numero di iscrizioni latine, circa 1300 fra conservate e conosciute. Nell'Italia settentrionale è superata per numero solo da Aquileia ed è all'incirca alla pari di Verona. Il motivo principale di una tale abbondanza di epigrafi fu proprio la grande disponibilità di materia prima fornita dalle cave del territorio periurbano.

[77] L'iscrizione fu rinvenuta in località Bottonaga, cascina situata circa 2 chilometri a sud-ovest della città, lungo la strada provinciale per Orzinuovi, comunque nell'ambito comunale di Brescia.

[78] A. Holder, s.v., *Boxarva*, in *Alt celtischer sprachschatz*, I, Graz 1961, col. 501.

[79] I. Calabi Limentani, *Epigrafia latina*, Milano 1968, p. 156.

[80] Si tratta di un cippo funerario scoperto in città nel 1827 durante uno scavo nella piazza del nuovo mercato del grano.

all'ordine senatorio, che prosperò tra il II e la prima metà del III secolo, e che pervenne, con alcuni suoi membri, fino al consolato[81]. È probabile che il *patronus* del nostro liberto sia stato quel *Marcus Nonius Arrius Mucianus* che fu console ordinario per l'anno 201 e detentore, tra l'altro, di molteplici proprietà immobiliari nella pianura bresciana[82], tra cui un vasto possedimento, nelle campagne di Leno, ancora denominato Muciano nei documenti medievali[83]. Comunque sia, Marco Nonio Claro fu certamente un personaggio di un certo prestigio, dalle cospicue capacità economiche e dalle efficaci conoscenze politiche, tanto da far realizzare a proprie spese il monumento funerario per i fratelli Corneliani e sollecitare il senato municipale affinché concedesse loro, gratuitamente e per decreto, un pezzo di terreno pubblico da adibire ad area funeraria.

Varrà la pena ricordare comunque che quand'anche il nostro liberto fosse stato il primo proprietario del *fundus Claranus*[84], di certo viveva a Brescia, dove ovviamente si trovava il centro dei suoi interessi, lasciando la conduzione della proprietà fondiaria cannetese ad affittuari o a coloni dipendenti, i cui discendenti, quasi due secoli più tardi, furono coloro a cui nella tomba fu offerta come viatico per l'aldilà la lucernetta a forma di gallo.

---

[81] Per le notizie riguardanti la *gens Nonia*, si veda M.A. Levi, *L'età imperiale*, in *Storia di Brescia*, I, pp. 214-219; A. Garzetti, *I Nonii di Brescia*, «Athenaeum», LV (1977), pp. 175-185.

[82] Garzetti, *I Nonii di Brescia*, p. 183.

[83] Levi, *L'età*, p. 217. Del tutto singolare appare la circostanza secondo cui in questo caso, come a Canneto, la denominazione del fondo sia stata formata utilizzando il *cognomen* e non il gentilizio, come avviene nella maggioranza dei casi, cfr. Schulten, s.v., *Fundus*, p. 340; probabilmente il motivo di una tale situazione dipende dal fatto che nelle famiglie importanti, quindi molto ramificate, costituite da diversi individui e da moltissimi liberti, era più facile diversificare i nomi dei singoli fondi attraverso l'utilizzo dei *cognomina*, dato che normalmente questi variavano da persona a persona, mentre il gentilizio (in questo caso *Nonius*) era il medesimo per tutti i componenti della famiglia, liberti compresi.

[84] Il *fundus* prendeva il nome del primo proprietario e conservava sempre tale denominazione per facilitare i controlli del fisco attraverso il registro fondiario, Schulten, s.v., *Fundus*, p. 339.

“Sopra la croce grande donata dal re Desiderio”.

Motivi artistici e percorsi museografici ottocenteschi

Francesca Stroppa
Università Cattolica del Sacro Cuore

La grande croce gemmata, detta di Desiderio[1], è un’opera di oreficeria dell’antico Tesoro del monastero di San Salvatore di Brescia. Rimase in cenobio come suppel-

[1] G.B. Nazari, *Discorso di Gio. Battista Nazari bresciano, nel quale brevemente si tratta delle concessioni, privilegi, essentioni, et de’ corpi, & reliquie de santi del Monasterio di S. Giulia di Brescia. Con il catalogo di tutte le abbadesse*, Brescia 1569 («croce d’argento grande»); A. Baitelli, *Annali historici dell’edificazione, erettione et dotatione del serenissimo monastero di S. Salvatore, et S. Giulia di Brescia*, Brescia 1657, p. 13 («croce grande incrostata di gioje camei, ed altre cose degnissime»); Brescia, Biblioteca Queriniana (= BsQ), ms B.V.28, f. III («gran croce»), f. 4 («croce magna»): V. Bighelli, *Osservazioni sopra la croce grande donata dal re Desiderio al monastero di Santa Giulia di Brescia*, Brescia 1808; A. Sala, *Pitture ed altri oggetti di belle arti di Brescia*, Brescia 1834, p. 49 («la croce Magna, o stazionale»); A. Sala, *Illustrazione di monumenti antichi di spettanza della Municipale biblioteca Queriniana di Brescia*, Milano 1843, p. 7 («la croce gemmata di Galla Placidia»); F. Odorici, *Antichità cristiane di Brescia*, I, Brescia 1845, pp. 50-62 («croce gemmata di Galla Placidia»); F. Odorici, *Guida di Brescia rapporto alle arti ed ai monumenti antichi e moderni*, Brescia 1853, p. 40 («la croce di Galla Placidia, d’argento dorato, di greco stile, adorna di moltissime pietre dure, e fra queste di preziosi agatonici parte incisi e parte levigati: sonvi granate calcedonie, paste antiche, ecc. Ma soprattutto è a vedersi un lavoro aureografico eseguito con mirabile diligenza e con una intelligenza d’arte portentosa pel IV secolo cui spetterebbe, rappresentante le imagini di Galla Placidia e de’ suoi figli Onoria e Valentiniano III, come sonmi argomentato di provare altrove. Spettava un tempo al nominato monastero di S, Giulia. È la più antica e la maggiore delle a noi note»); A. Valentini, *Le Santissime Croci di Brescia*, Brescia 1882, pp. 84-94 («croce di Galla Placidia»); L. Rivière, *En Vénétie: (croquis de vacances)*, La Rochelle 1896, pp. 180-181 («la célèbre croix byzantine désignée au moyen âge sous le nom de croix de Sainte-Hélène, et qui est décorée de camées antiques ed des portraits émaillés de Gallia Placidia et de ses deux enfants, Valentinien III et Honoria»).

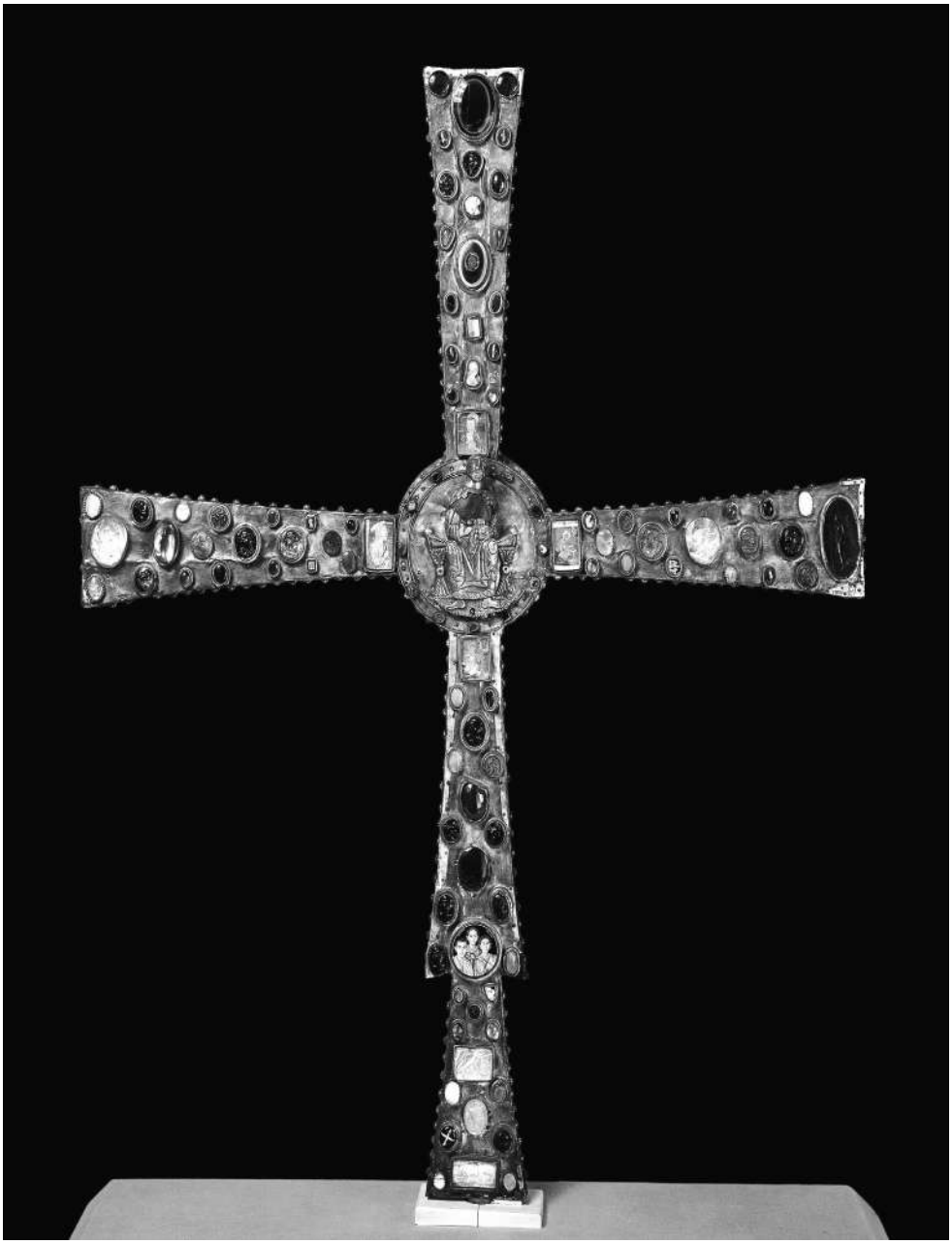
lettile liturgica sino alle soppressioni napoleoniche, quando a inizio Ottocento fu consegnata alla Biblioteca Queriniana di Brescia e nel 1882, dopo l'Unità d'Italia, tornò negli spazi giuliani che vennero adibiti a esposizione museografica con l'apertura, da parte dell'Amministrazione comunale, del Museo Cristiano, allestito nella chiesa di Santa Giulia, nello spazio del coro delle monache e nella basilica di San Salvatore. Dal 1993, dopo un breve passaggio alla Pinacoteca Tosio Martinengo, venne collocata nell'aula superiore di Santa Maria in Solario, nel percorso storico del Museo di Santa Giulia - Museo della città, al centro del sacello[2].

La croce processionale, dalla forma quadrata, ha un'anima lignea, rivestita da lamina metallica dorata con bordo esterno, fissato da chiodi (figg. 1a, 1b). Al centro si colloca un tondo: nel *recto* è decorato da un Cristo trionfante, assiso in trono e con in mano il Vangelo aperto, databile alla metà del IX secolo; nel *verso* da un crocifisso di inizio XVI secolo. Ai bordi del disco centrale vi erano quattro petali metallici che furono eliminati con i restauri del 1949[3]. Lungo la superficie si collocano più di duecento gemme e paste vitree, disposte a quinconce, tra esse si distinguono cammei, *alsengemmen* e un clipeo aureografico.

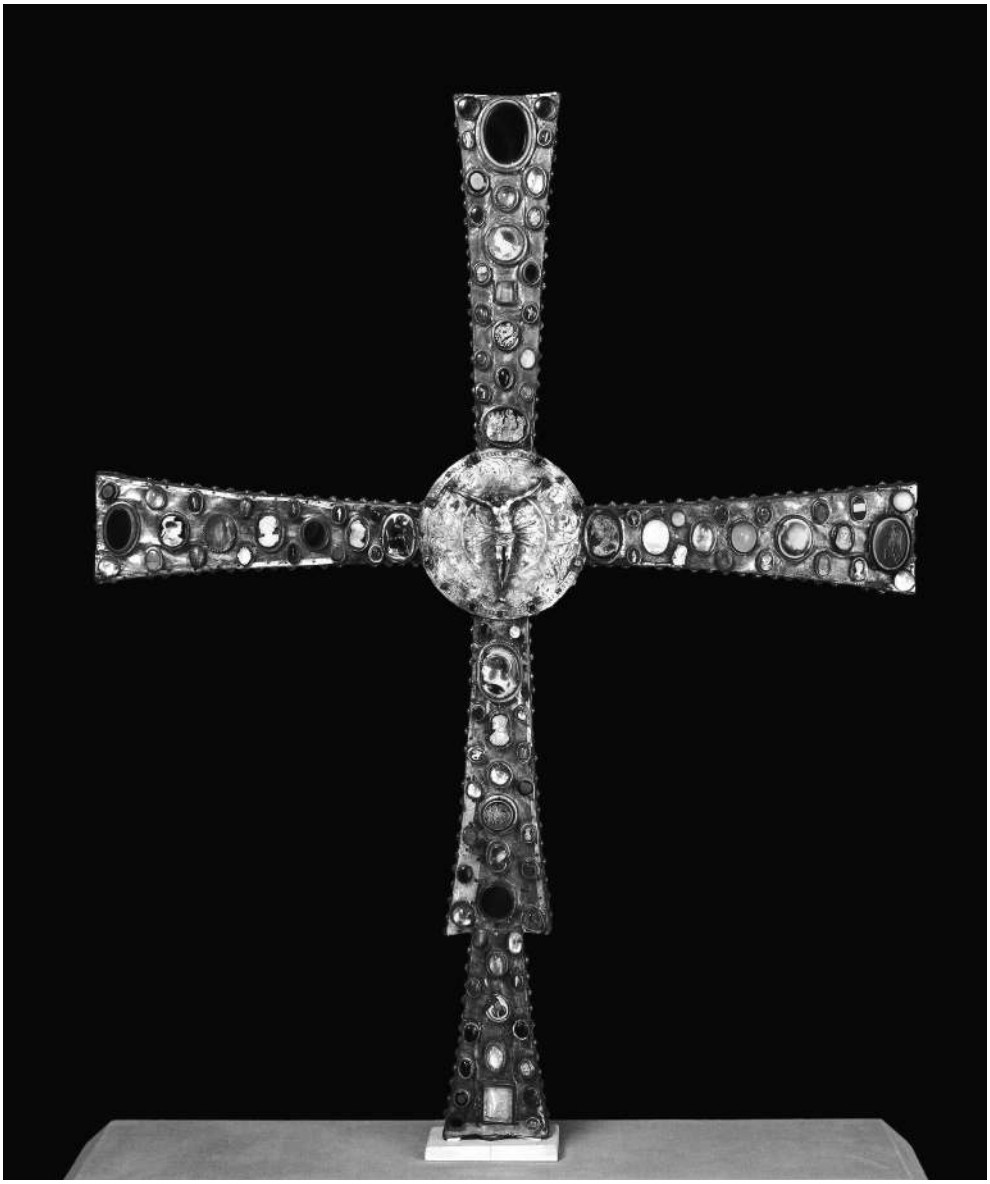
---

[2] Per la storia del cenobio si vedano gli studi di Gabriele Archetti nelle cui ricerche, grazie alle fonti documentarie, si indicano gli spazi del monastero, poi utilizzati nei lavori di ricostruzione: G. Archetti, *Per la storia di Santa Giulia nel medioevo: note storiche in margine ad alcune pubblicazioni recenti*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, V, 1-2 (2000), pp. 5-44; Idem, *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., *Vita e ambienti del monastero dopo il Mille*, in *San Salvatore - Santa Giulia di Brescia. Il monastero nella storia*, a cura di R. Stradiotti, Milano 2001, pp. 109-131; Id., *"Secundum monasticam disciplinam". San Salvatore 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), Spoleto-Milano 2015 (Centro studi longobardi. Convegni, 1), pp. 631-680. Si vadano, inoltre, almeno: 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*, Atti del convegno (Brescia, 20 ottobre 2000), a cura di G. Andenna, Brescia 2001, pp. 121-148; *Dalla corte regia al monastero di San Salvatore-Santa Giulia di Brescia*, a cura di G.P. Brogiolo, con F. Morandini, Mantova 2014; F. Stroppa, *Desiderio. La basilica di San Salvatore di Brescia: dal monastero al museo*, Prefazione di M. Rotili, Premessa di G. Archetti, Spoleto-Milano 2018 (Centro studi longobardi. Convegni 1.2), con bibliografa precedente.

[3] Stroppa, *Collezioni longobarde e identità religiosa*, pp. 68-70 nota 90, 81.



Figg. 1a. Brescia, Museo di Santa Giulia, Santa Maria in Solario, aula superiore, *Croce Magna*, *recto*.



Figg. 1b. Brescia, Museo di Santa Giulia, Santa Maria in Solario, aula superiore,
Croce Magna, *verso*.

La storiografia[4] è ritornata più volte su questo manufatto per la sua antichità, preziosità e valore storico, datandola tra l'VIII e la fine del X secolo, con rimaneggiamenti nel corso del tempo, e riconoscendovi confronti[5] formali con la croce de *los Angeles* di Oviedo e quella del monastero longobardo di Santa Maria in Valle a Cividale. Gli studi si sono concentrati in modo particolare sull'esame delle

[4] Per gli studi: G. Vezzoli, *Scheda VIII.04. Croce di Desiderio*, in *San Salvatore di Brescia. Materiali per un museo*, I, Catalogo della mostra (Brescia, giugno-novembre 1978), Brescia 1978, pp. 178-179; G. Sena Chiesa, *La croce di Desiderio*, in *Il futuro dei Longobardi. L'Italia e la costruzione dell'Europa di Carlo Magno. Saggi*, a cura di C. Bertelli, G.P. Brogiolo, Milano 2000, pp. 157-161 (con bibliografia precedente); C. Bertelli, *Scheda n. 502. Croce di Desiderio*, in *Il futuro dei Longobardi. L'Italia e la costruzione dell'Europa di Carlo Magno*, Catalogo della mostra (Brescia, Monastero di Santa Giulia, 18 giugno-19 novembre 2000), a cura di C. Bertelli, G.P. Brogiolo, Milano 2000, pp. 526-527; G. Sena Chiesa, *La "Croce di Desiderio"*, in *San Salvatore-Santa Giulia a Brescia. Il monastero nella storia*, pp. 355-369; C. Bertelli, *Scheda n. VIII.1. Croce di Desiderio*, in *M'illumino d'immenso. Brescia, le Sante Croci*, Catalogo della mostra (Brescia, Monastero di Santa Giulia-Museo della città, 1° aprile-1° luglio 2001), a cura di C. Bertelli, C. Stella, Milano 2001, p. 122; inoltre, H. Wentzel, *La "croce di Desiderio" del Museo cristiano di Brescia*, Brescia 1961; H. Wentzel, *Die "Croce del re Desiderio" in Brescia und die Kameen aus Glas und Glaspaste im frühen und hohen Mittelalter*, in *Stucchi e mosaici alto medioevali*, Atti dell'ottavo congresso di studi sull'arte dell'alto medioevo (Verona, Vicenza, Brescia, 5-11 ottobre 1959), Milano 1962, pp. 303-320; H. Wentzel, *Die Kameen aus Glas und Glaspaste an der "Croce del re Desiderio"*, «Archäologischer Anzeiger», 4 (1963), pp. 755-760; *L'area di Santa Giulia. Un itinerario nella storia: la domus, le capanne longobarde, il monastero, il tesoro*, Catalogo della mostra (Brescia, monastero di Santa Giulia, Brescia, 2 luglio-12 novembre 1993), a cura di I. Gianfranceschi, E. Lucchesi Ragni, Brescia 1993, pp. 66, 72-74; M. Cadario, *La "Toilette di Pegaso" nella "Croce di Desiderio" a Brescia*, «Acme», 52, 2 (1999), pp. 201-218; Id., *Cammei "mitologici" e "di stato" nella tarda antichità: tre esempi dalla "Croce di Desiderio" a Brescia*, «Acme», 56, 3 (2003), pp. 65-101; *Santa Giulia Museo della città a Brescia*, a cura di I. Gianfranceschi, E. Lucchesi Ragni, Milano 2014, pp. 44-49; come pure F. Stroppa, *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, in part. pp. 32, 39, 68-79; Ead., *Il senso della croce. Forme liturgiche ed espressioni artistiche in Santa Giulia di Brescia*, «Hortus artium medievalium», 23, 1 (2017), pp. 123-139; infine E. Gagetti, *Sei Alsengemmen a Brescia*, «Pallas. Revue d'études antiques», 83 (2010), pp. 55-98; Ead., *Stoffe di pregio di tradizione orientale come modelli per la produzione suntuaria carolingia: il caso dei cammei vitrei monocromi della "Croce di Desiderio" a Brescia*, in *Arti minori e arti maggiori*, a cura di F. Bisconti, M. Braconi, M. Sgarlata, Todi 2019, pp. 85-118 (con bibliografia e dati storici non aggiornati).

[5] Si veda *Signum salutis: cruces de orfebrería de los siglos V al XII*, a cura di C. Garía de Castro Valdés, Oviedo 2008, pp. 120-127 (Oviedo), 108-110 (Cividale), 111-117 (Brescia).

gemme e sulla generica funzione processionale, tralasciando le lacune nel disco centrale del *recto*, sul petto del Cristo trionfante e sul bordo inferiore destro, insieme alla sostituzione del clipeo nel *recto*. L'analisi di queste porzioni restaurate e lavorate successivamente nasconde un cambiamento di funzione della suppellettile, portando nuova luce sul pezzo, che conservava nel campo centrale, assai verosimilmente, una reliquia da venerare e poter osservare.

La questione merita attenzione e le fonti ottocentesche aiutano nella comprensione di questo aspetto, perché ancora ne serbano la memoria, specie *Osservazioni sopra la croce grande donata dal re Desiderio al monastero di Santa Giulia di Brescia* del 1808 del sacerdote Vincenzo Bighelli[6] (1742-1812). Questi, succeduto come bibliotecario nel 1781 a don Carlo Andrea Doneda[7] (1703-1781), fu socio dell'Ateneo di Brescia, fin dalla sua fondazione in età napoleonica, e figura nodale per la ricezione dei patrimoni provenienti dalle soppressioni degli enti religiosi cittadini che confluirono nella Queriniana, al tempo indicata come Libreria nazionale del Dipartimento del Mella con decreto del Governo provvisorio nel giugno 1797. Nella biblioteca giunsero importanti fondi librari[8] del Capitolo della Cattedrale e dei monasteri di Brescia, tra cui quello femminile di Santa Giulia – anche se molto andò disperso[9] – e, insieme ai beni librari e archivistici, dal cenobio giuliano arrivarono anche pregiati manufatti, come i dittici eburnei[10], la

[6] A. Fappani, s.v., *Bighelli, Vincenzo*, in *Enciclopedia Bresciana*, I, Brescia 1978, pp. 172-173, https://www.enciclopediabresciana.it/enciclopedia/index.php?title=BIGHELLI_Vincenzo.

[7] A. Fappani, s.v., *Doneda, Carlo Andrea*, in *Enciclopedia Bresciana*, III, Brescia 1984, pp. 194-195, https://www.enciclopediabresciana.it/enciclopedia/index.php?title=DONEDA_Carlo_Andrea.

[8] S. Gavinelli, *Tra i codici della Biblioteca Civica Queriniana: un percorso di lettura*, in *Libri e lettori a Brescia tra medioevo ed età moderna*, Atti della giornata di studi (Brescia, 16 maggio 2002), a cura di V. Grohovaz, Brescia 2003, pp. 9-38, in part. pp. 11-12.

[9] G. Porta, *I giacobini in biblioteca. La Queriniana in età napoleonica*, in *1797. Il punto di svolta. Brescia e la Lombardia Veneta da Venezia a Vienna (1780-1830)*, Atti del convegno (Brescia, 23-24 ottobre 1997), a cura di M. Pegrari, S. Onger, D. Montanari, Brescia 1991, pp. 310-360; D. Vecchio, *Documenti dei monasteri bresciani alla Biblioteca Queriniana*, «Annali queriniani», 5 (2004), pp. 231-259.

[10] G. Vezzoli, *Scheda VIII.03. Dittico di Boezio (anno 487)*, in *San Salvatore di Brescia. Materiali per un museo*, I, pp. 176-177; F. Stroppa, *I dittici eburnei tardoantichi, il loro reimpiego nel medioevo e la memoria di fine Ottocento*, in *Romani, germani e altri popoli: momenti di crisi fra tarda antichità e alto medioevo*, Convegno internazionale di studi (Cimitile-Santa Maria Capua Vetere, 13-14 giugno 2019), a cura di C. Ebanista, M. Rotili, Bari 2021, pp. 471-490.

lipsanoteca[11] – le cui tavolette erano posizionate in modo cruciforme (fig. 2) – e la croce, detta di Desiderio[12]. Sulla nota opera di oreficeria, le osservazioni di Bighelli sono significative perché la croce processionale[13], definita stazionaria[14] e chiamata *Croce Magna*[15], era un oggetto preziosissimo, che aveva subito modifiche nel corso del tempo, soprattutto al momento della soppressione, dato che le monache a garanzia del loro futuro, come una sorta di assicurazione[16], trattennero alcune gemme, successivamente in parte restituite; era antichissima, perché, come indicava la tradizione, faceva parte del lascito del fondatore del cenobio, il re Desiderio[17]; ma soprattutto perché era un oggetto devozionale destinato alle funzioni liturgiche, in particolare del Venerdì Santo, trattandosi, secondo Bighelli, di un importante reliquiario contenente un frammento della Vera Croce[18].

Quanto indicato in *Osservazioni* assume una valenza particolare se letto nel contesto giuliano: appare chiara la funzione della Croce Magna con il frammento di reliquia nella prassi rituale del monastero, in cui la centralità della croce[19] è attestata dal periodo carolingio e si accentua dal 915 in avanti[20], quando compare per la prima volta la dedicazione alla martire Giulia, la cui *passio* identifica la martire cartaginese con l'immagine della croce[21]. Da questo momento, intorno

[11] G. Vezzoli, *Scheda VIII.02. Lipsanoteca (reliquiario)*, in *San Salvatore di Brescia. Materiali per un museo*, I, pp. 174-175; A. Palladino, *Inventing Late Antique Reliquaries. Reception, Material History, and Dynamics of Interaction (4th-6th centuries CE)*, Roma 2022, pp. 204-240 (con bibliografia precedente); J. Elsner, *On Hermeneutic Dissonance: the Brescia Casket*, in *Viaggio nel Nord Italia: studi di cultura visiva in onore di Alessandro Nova*, a cura di D. Donetti, H. Grundler, M. Richter, Firenze 2023, pp. 312-316.

[12] P. Brognoli, *Nuova guida per la città di Brescia*, Brescia 1826, p. 51; Stroppa, *Desiderio. La basilica di San Salvatore*, pp. 60-61.

[13] M. Righetti, *Storia della liturgia*, I, Milano 1945, p. 446.

[14] BsQ, ms B.V.28, ff. IIIv, 4, 19; M. Righetti, *Storia della liturgia*, II, Milano 1946, pp. 9, 159, 162.

[15] BsQ, ms B.V.28, f. 4.

[16] BsQ, ms B.V.28, ff. 3, 30.

[17] BsQ, ms B.V.28, f. 30.

[18] BsQ, ms B.V.28, ff. 18, 20.

[19] P. Toschi, s.v., *Croce*, in *Enciclopedia cattolica*, IV, Firenze 1950, coll. 951-981.

[20] Stroppa, *Desiderio. La basilica di San Salvatore*, pp. 31, 251; F. Stroppa, *Il sito Unesco dei longobardi*, in *I longobardi in Lombardia*, a cura di G. Archetti, Roma 2022 (Biblioteca storica, 2), pp. 82-91, in part. p. 86.

[21] F. Stroppa, *Santa Giulia di Brescia. Un percorso sull'iconografia claustrale della martire cartaginese*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XVI, 1-2 (2011), pp. 61-172;

Fig. 2. Brescia, Museo Cristiano, Reliquiario trasformato in croce (Archivi Alinari, Firenze, 1915-1920 ca.).

a questo concetto il cenobio costruisce una narrazione allegorico-religiosa che ridefinisce la missione spirituale della comunità monastica: esaltandola e identificandola con Giulia, la santa che subisce il martirio alla maniera di Cristo, sorretta dalle virtù teologali (fede, speranza e carità) e da *Sophia*, la santa Sapienza.

A corredo della liturgia, insieme alla reliquia della Vera Croce, vi erano le Sacre Spine, con i frammenti dei luoghi e degli oggetti della passione del Signore, riunite nel ricco Tesoro monastico, il cui elenco è ricordato Giovanni Battista Nazari[22] e da Angelica Baitelli[23]. La lista è composta da numerosi pezzi, come il legno della corona di spine; parti della spugna, del sudario, del pallio con cui fu avvolto; del panno e della conca della lavanda dei piedi; della colonna della flagellazione, del vaso delle nozze di Cana e molte altre.

Le reliquie dell'inventario erano custodite, in età altomedievale, nella cappella di Santa Maria *ad Hierusalem* (figg. 3-5), posta al centro della grande chiesa carolingia, su un livello sopraelevato, per enfatizzarne l'importanza e marcarne il collegamento spirituale con l'area absidale, verso oriente, che nella cripta conservava i corpi santi all'interno delle arche, e con l'ambiente della Galilea, l'attuale sottocoro, verso occidente, che fungeva anche da cimitero claustrale[24]. La cappella sopraelevata, come le ultime ricerche hanno dimostrato[25], venne distrutta a fine XII secolo quando si ridisegnò la cripta, si innalzò il campanile, venne edificato il palazzetto della badessa nel chiostro centrale ed eretta Santa Maria in Solario. L'oratorio mariano, distinto da due livelli, divenne uno spazio di preghiera secondario, rispet-

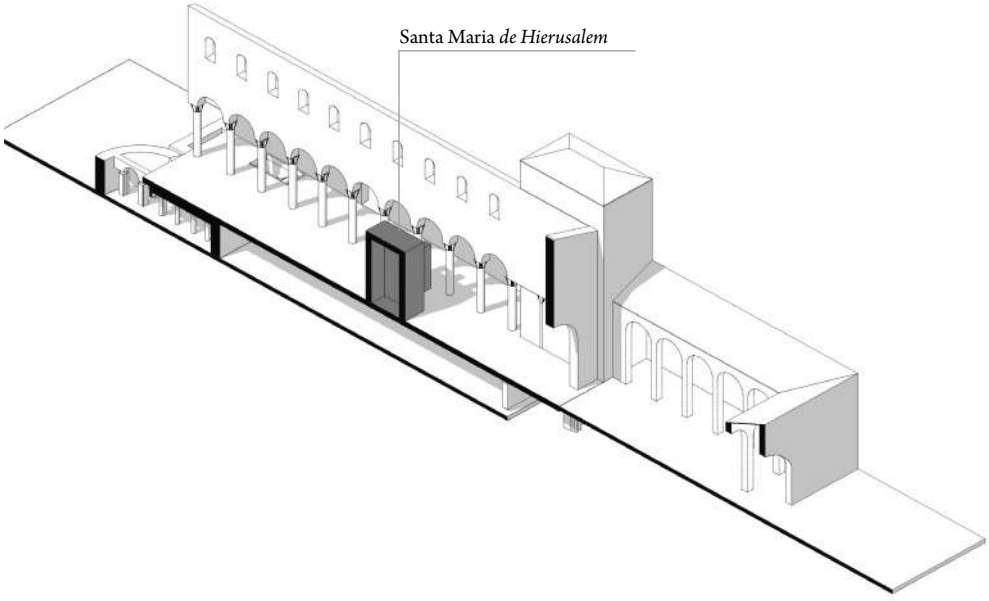
Ead., *Santa Giulia. Percorsi artistici nell'agiografia monastica: l'esempio di San Salvatore di Brescia*, Roma 2012; Ead., *L'immagine della martire Giulia in San Salvatore di Brescia: mobilità di maestranze, di materiali e di idee*, «Hortus artium medievalium», 22 (2016), pp. 265-282; Ead., *L'immagine 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., *Il senso della croce*, pp. 123-139.

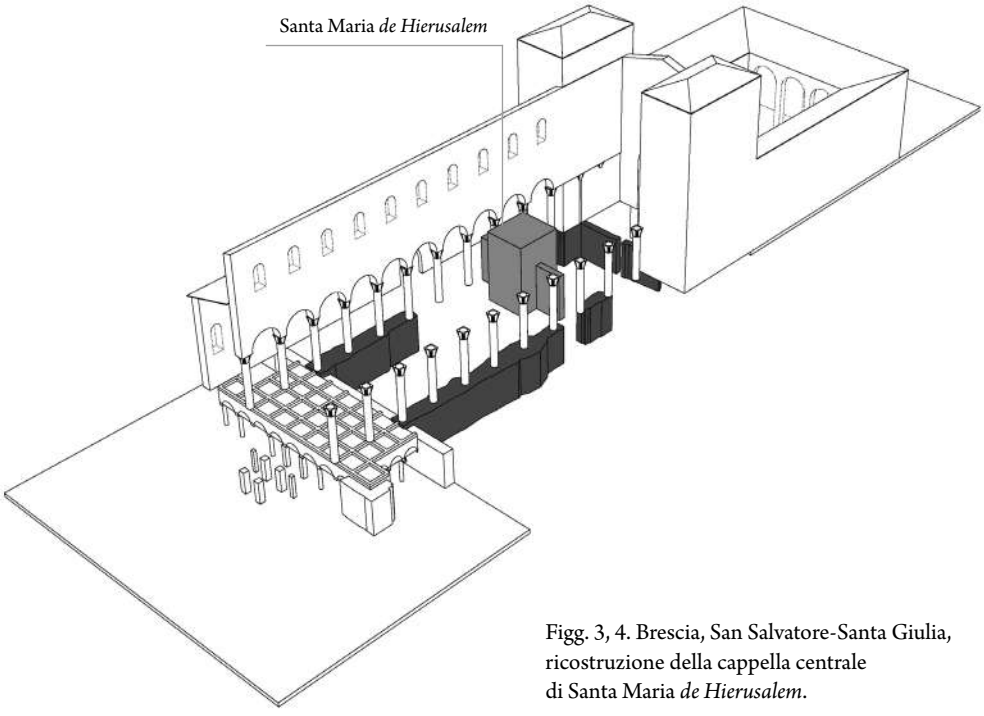
22 Nazari, *Discorso di Gio. Battista Nazari bresciano*.

23 Baitelli, *Annali historici*, pp. 7-8.

24 Stroppa, *Desiderio. La basilica di San Salvatore*, pp. 252, 300-315.

25 *Ibidem*.





Figg. 3, 4. Brescia, San Salvatore-Santa Giulia, ricostruzione della cappella centrale di Santa Maria *de Hierusalem*.

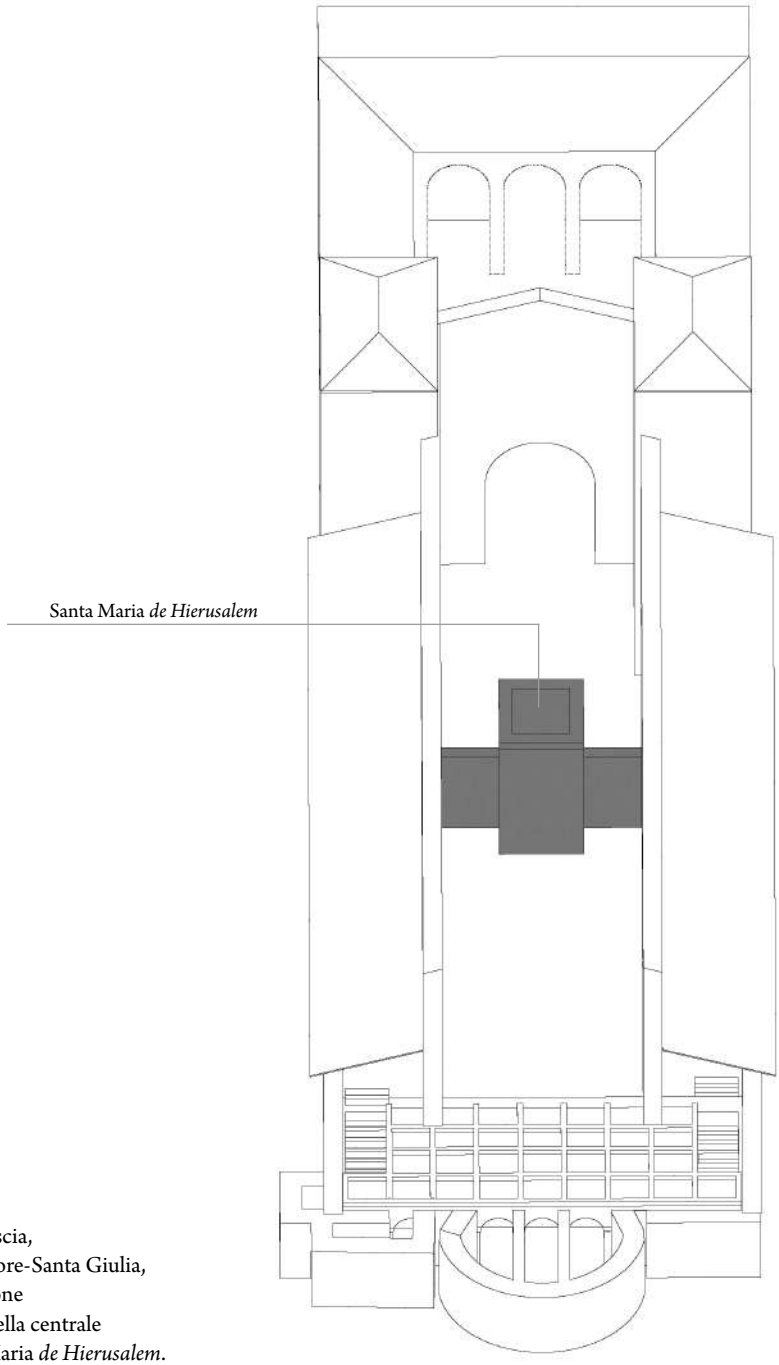


Fig. 5. Brescia,
San Salvatore-Santa Giulia,
ricostruzione
della cappella centrale
di Santa Maria *de Hierusalem*.

to alla basilica, nel piano superiore; mentre quello inferiore custodiva i beni del monastero, quali i documenti, e le suppellettili liturgiche, tra cui la Croce Magna.

Con le soppressioni napoleoniche il nutrito Tesoro venne smembrato, ma parte di esso – come «le due sacratissime spine ancor rosseggianti dal prezioso sangue»[26] di Cristo o un frammento della Vera Croce – venne consegnato al vescovo di Brescia e serbato in Cattedrale, dove già era esisteva il tesoro delle Sante Croci; in Queriniana e in altri spazi sacri cittadini, come nella basilica di San Faustino. Difficile, data la dispersione, è ricostruirne la precisa composizione, ma le fonti ottocentesche offrono utili spunti per ipotizzarne il quadro. Il proemio di Bighelli, scritto il 14 febbraio 1807, la vigilia della festa patronale di Brescia dedicata ai santi Faustino e Giovita, spiega le motivazioni dello scritto: celebrare la memoria di un reliquiario proveniente dal cenobio giuliano, fondato dell'ultimo re longobardo, che ne fece dono[27] alla figlia, Anselperga, badessa a Santa Giulia.

Ciò è significativo per omaggiare il governo[28], presieduto dal vice podestà Tommaso Balucanti[29] (1758-1816), conte stimato da Napoleone. Brescia e il suo territorio, infatti, diventarono territorio francese dal 1797 al 1814: la parentesi napoleonica nel marzo 1805, qualche anno prima dello scritto di Bighelli, si rafforza con la promulgazione del primo statuto costituzionale, la repubblica italiana fu trasformata in una monarchia, denominata Regno di Italia. Il trono venne assunto dall'imperatore di Francia, Napoleone I, che il 26 maggio fu incoronato a Milano con la Corona ferrea[30]. Di questo periodo è il ritratto familiare[31] (fig. 6),

[26] BsQ, ms B.V.28, f. 4.

[27] BsQ, ms B.V.28, ff. 7, 30.

[28] BsQ, ms B.V.28, f. III; G. Spinelli, *La rinascita degli ordini religiosi tradizionali a Brescia nel secolo XIX*, in *A servizio del Vangelo. Il cammino storico dell'evangelizzazione a Brescia*, 3. *L'età contemporanea*, Brescia 2005, pp. 157-183.

[29] A. Fappani, s.v., *Balucanti, Tomaso*, in *Enciclopedia Bresciana*, I, p. 86; BsQ, ms. P.I.3, *Famiglie bresciane*, *B*, c. 8.

[30] F. Stroppa, *Napoleone e l'immagine della Corona ferrea*, in *Tra Parigi e Milano. La corte napoleonica e le sue relazioni internazionali*, a cura di P. Cordera, G. D'Amia, J. Ebeling, E. Riva, Sesto San Giovanni 2024 (Anelli, 12), pp. 123-135.

[31] Montichiari, Museo Lechi, Luigi Basiletti, *Ritratto del conte Tommaso Balucanti con i figli Teresa, Luigia e Polissena*, 1812, olio su tela, 111x85 cm, cfr. https://www.lombardiabeniculturali.it/blog/percorsi/lombardia-neoclassica-un-percorso-attraverso-le-opere-e-i-luoghi-della-rete-dell800-lombardo/museo-lechi-neoclassicismo-a-brescia-nel-ritratto-della-famiglia-balucanti-di-luigi-basiletti/.

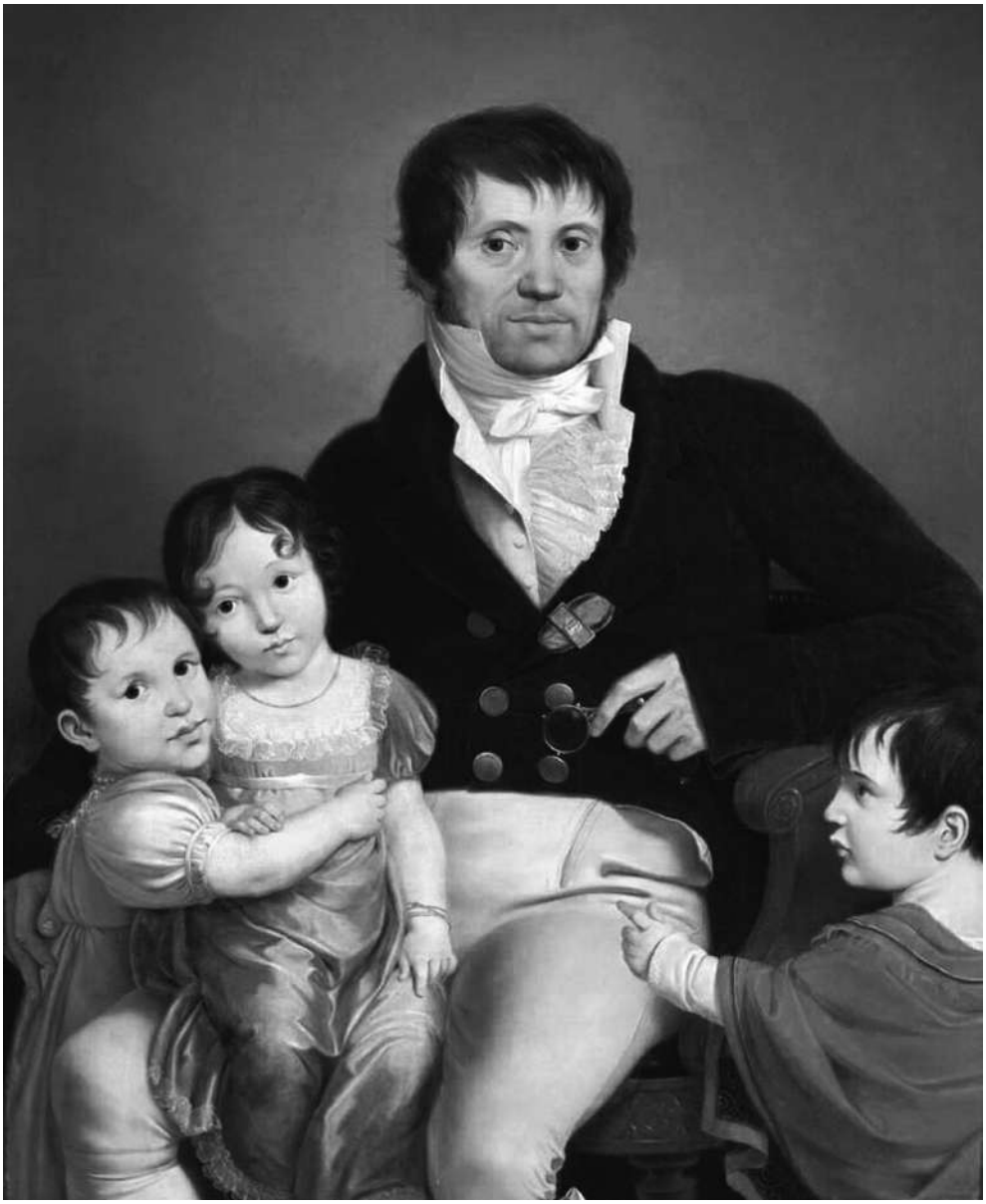


Fig. 6. Montichiari, Museo Lechi, Luigi Basiletti,
Ritratto del conte Tommaso Balucanti con i figli Teresa, Luigia e Polissena,
olio su tela, 1812.

eseguito da Luigi Basiletti[32] (1780-1859) – che, qualche anno dopo, viene incaricato di ricostruire il *Capitolium* cittadino[33], spazio del Museo Patrio – di Tommaso Balucanti, che si fa raffigurare con il nastro giallo-arancione, listato di verde, dell'Ordine della Corona ferrea, ordine cavalleresco istituito da Bonaparte, in qualità di re d'Italia, nel 1805. La corona divenne presto l'emblema del Regno d'Italia e due anni dopo, nel 1807, anche il corpo degli Alabardieri del duomo di Monza venne rifondato dal viceré d'Italia Eugenio di Beauharnais[34] (1781-1824), affidandogli la custodia del Sacro diadema, che Napoleone aveva utilizzato nell'incoronazione a Milano[35].

Bighelli sceglie la Croce Magna perché significativa per la religione cattolica, ma anche perché, a differenza degli altri oggetti confluiti nella biblioteca, la croce processionale col frammento del *lignum crucis* aveva un forte nesso con l'incoronazione milanese avvenuta con la Corona ferrea che, al suo interno, conservava il Sacro chiodo. Inoltre, si legava alla politica francese impegnata a promuovere, tra le numerose sfaccettature, la figura di Napoleone come nuovo Costantino, vincitore nel nome della croce. Pertanto, il riferimento alla patria e al sacro og-

[32] *Luigi Basiletti, 1780-1859: carteggio artistico*, prefazione di F. Mazzocca, a cura di B. Falconi, Verona 2019; *Luigi Basiletti e l'antico*, Catalogo della mostra (Brescia, Palazzo Tosio-Ateneo di Brescia, 4 aprile-3 dicembre 2023), a cura di R. D'Adda, Milano 2023; F. Stroppa, *Brescia, l'asse storico monumentale di via dei Musei: San Salvatore-Santa Giulia, archetipo della rinascita culturale tra Otto e Novecento*, «Arte medievale», serie IV, XII (2022), pp. 199-220; Ead., *Riprese longobarde ottocentesche a Brescia, Monza e Pavia*, in *Liutprando, re dei Longobardi*, Atti del III convegno di studi internazionale (Pavia, Gazzada Schianno, 3-8 maggio 2018), a cura di G. Archetti, Spoleto-Brescia 2025 (Centro studi longobardi. Convegni, 3), pp. 1401-1471, in part. pp. 1441, 1472.

[33] Stroppa, *Brescia, l'asse storico*, pp. 199-220.

[34] V.E. Giuntella, s.v., *Beauharnais, Eugene de*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 7, Roma 1970, pp. 372-376.

[35] R. Cassanelli, *Gli alabardieri del Duomo di Monza. 300 anni al servizio della Corona ferrea*, Monza 2018; F. Stroppa, *Teodolinda e il tesoro di S. Giovanni*, 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. 191-208; Ead., *Il recupero della tradizione longobarda tra Otto e Novecento*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XXVI, 1-4 (2021), pp. 217-254; Ead., *Immagini neomedievali e recuperi artistici tra Otto e Novecento*, in *Medioevo 'misterioso'. Tra storia, archeologia, simboli e tradizioni*, Atti del convegno di studi per le celebrazioni dei 900 anni della Cattedrale di Piacenza (Piacenza, 10 giugno 2022), a cura di P. Galetti, Piacenza 2024, pp. 189-218.

getto diventava centrale al tempo del Regno d'Italia[36]. Infine, va evidenziato che l'interesse va inserito in un contesto neoclassico di attenzione al collezionismo e al ritorno dell'antico, dove i richiami ai temi mitologici nelle gemme della Croce Magna – come le Muse, Atena, Ercole, Pegaso, Leda e il cigno, la sfinge, la nike e molte altre (figg. 7-10) – erano apprezzati, come si evidenzia nella trattazione del bibliotecario. E come traspare dai termini dell'esordio in cui indica le motivazioni dell'esposizione: il pezzo di oreficeria è meritevole di studio, perché «la novità concilia grazia, la varietà diletto e l'antichità autorità e stima»[37], termini che vanno letti in linea con gli scritti del tempo, da quelli di Johann Joachim Winckelmann[38] (1717-1768) – non solo per la statuaria, ma specie per la glittica con temi mitologici, come in *Description des pierres gravées du feu Baron de Stosch*[39] del 1760 – a quelli dell'italiano Leopoldo Cicognara (1767-1834) che, nel 1808, pubblica *Del Bello*[40], viene nominato presidente dell'Accademia di belle arti di Venezia e insignito da Bonaparte, già dal 1806[41], del titolo di Cavaliere dell'Ordine della Corona di Ferro.

Il testo di Bighelli mostra l'*humus* culturale neoclassico e, in parallelo, l'interesse per il *revival* del medioevo, basato su una solida storiografia: per gli aspetti storici fa riferimento a Ludovico Antonio Muratori[42] (1672-1750), Bernard de Montfaucon[43] (1655-1741), Charles du Fresne, sieur Du Cange[44] (1610-1688), al *Bullarium Casinense*[45] di Cornelio Margarino e, ancor prima, al *Chronicon Brixianum* di Gia-

[36] Stroppa, *Napoleone e l'immagine della Corona ferrea*, pp. 123-135.

[37] BsQ, ms B.V.28, f. II.

[38] J.J. Winckelmann, *Il bello dell'arte. Scritti sull'arte antica*, a cura di F. Pfister, con scritto di D. Irwin, Milano 2019.

[39] J.J. Winckelmann, *Description des pierres gravées du feu Baron de Stosch*, Firenze 1760.

[40] *Del Bello. Ragionamenti di Leopoldo Cicognar*a, Firenze 1808.

[41] *Leopoldo Cicognara. Cenni biografici*, Venezia 1834, p. 38.

[42] BsQ, ms B.V.28, ff. 1, 3.

[43] B. De Montfaucon, *Les monumens de la monarchie françoise, qui comprennent l'histoire de France, avec les figures de chaque règne que l'injure des tems à épargnées*, 5 voll., Paris 1729-1733; L'*Antiquité expliquée di Bernard de Montfaucon: metodi e strumenti dell'antiquaria settecentesca*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», 6, pp. 155-176; BsQ, ms B.V.28, f. 28.

[44] *Glossarium mediae et infimae Latinitatis conditum a Carolo du Fresne, domino Du Cange*, 6 voll., Parisiis 1733-1736; BsQ, ms B.V.28, f. 7.

[45] *Bullarium Casinense, seu Constitutiones summorum pontificum, imperatorum, regum, principum, & decreta sacrarum congregationum pro congregatione Casinensi, caeterisque regularibus cum eàdem directè,*

como Malvezzi[46]; per gli aspetti storico-artistici relativi al tema della croce, segue gli studi di Giovanni Giustino Ciampini[47] (1633-1698) sulle croci stazionali e di Anton Francesco Gori[48] (1691-1757), etruscologo, conoscitore delle gemme antiche, fondatore della Società Colombaria Fiorentina e amico di Filippo Venuti, detto de' Venuti[49] (1706-1768), il quale aveva studiato la croce di Cortona[50]. Per quanto riguarda la metodologia di analisi dell'opera, invece, riprende il modello della dissertazione del cardinale Stefano Borgia[51] (1731-1804) per la croce reliquiario di Giustino II[52], conservata ora ai Musei Vaticani, *De vera Cruce* di fine Settecento non solo per il tema, ma anche per la presentazione con il frontespizio, corredato da un tondo esplicativo della croce gemmata, e il disegno di accompagnamento con *verso* e *recto* riprodotti nei particolari (figg. 11, 12).

L'*exemplum* è particolarmente significativo per l'oggetto, la presenza della Vera Croce e per il periodo storico. Ne indica la forma, le misure[53] in once, le gem-

vel indirectè participantibus, tomus primus-secundus... *Ex eiusdem congregationis archiuis plerumque selecta per r. p. d. Cornelium Margarinum... Cum appendice reciprocarum... ac quadruplici indice*, Venetiis 1650-1670.

46 G. Archetti, s.v., *Malvezzi, Giacomo*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 68, Roma 2007, pp. 316-318; *Le cronache medievali di Giacomo Malvezzi*, traduzione e note di I. Bonini Valetti, a cura di G. Archetti, Roma 2016; G. Archetti, *Memorie longobarde nel* Chronicon brixianum *di Giacomo Malvezzi*, in *"Erat hoc sane mirabile in regno Langobardorum…". Insediamenti 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; BsQ, ms B.V.28, f. 1.

47 S. Grassi Fiorentino, s.v., *Ciampini, Giovanni Giustino*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 25, Roma 1981, pp. 136-143; BsQ, ms B.V.28, f. 7.

48 F. Vannini, s.v., *Gori, Anton Francesco*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 58, Roma 2002, pp. 25-28; BsQ, ms B.V.28, f. 7.

49 P. Musitelli, s.v., *Venuti, Filippo*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 98, Roma 2000, pp. 665-667.

50 F. Venuti, *De Cruce cortonensi: dissertatio*, Liburni 1751; F. Venuti, *Notizie storiche e critiche sulla Croce Cortonese («De Cruce Cortonensi dissertatio»)*, trad. di E. Mirri, a cura di E. Mori, Firenze 2004; BsQ, ms B.V.28, f. 7.

51 BsQ, ms B.V.28, f. 20; H. Enzensberger, s.v., *Borgia, Stefano*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 12, Roma 1971, pp. 739-741.

52 V. Pace, S. Guido, P. Radiciotti, *La Crux Vaticana o Croce di Giustino II. Museo storico artistico del Tesoro di San Pietro*, Città del Vaticano 2009.

53 BsQ, ms B.V.28, ff. 5, 6: «La sua altezza è di oncie trentadue bresciane e la sua larghezza per traverso è di oncie venticinque e mezzo»; A. Martini, *Manale di metrologi*a, Torino1883, p. 101.

Fig. 7. Brescia, Museo di Santa Giulia, Santa Maria in Solario, aula superiore, *Croce detta di Desiderio, verso*, particolari del braccio verticale, cammei con temi classici, come Ercole, Pegaso e Muse.

Fig. 8. Brescia, Museo di Santa Giulia, Santa Maria in Solario, aula superiore, *Croce detta di Desiderio, verso*, particolari del braccio orizzontale sinistro, cammeo con profilo classico.

Fig. 9. Brescia, Museo di Santa Giulia, Santa Maria in Solario, aula superiore, *Croce detta di Desiderio, verso*, particolari del braccio orizzontale sinistro, cammeo con profilo di *Athena Parthenos*.

Fig. 10. Brescia, Museo di Santa Giulia, Santa Maria in Solario, aula superiore, *Croce detta di Desiderio, verso,* particolari del braccio orizzontale destro, cammeo con profilo di *Nike*.

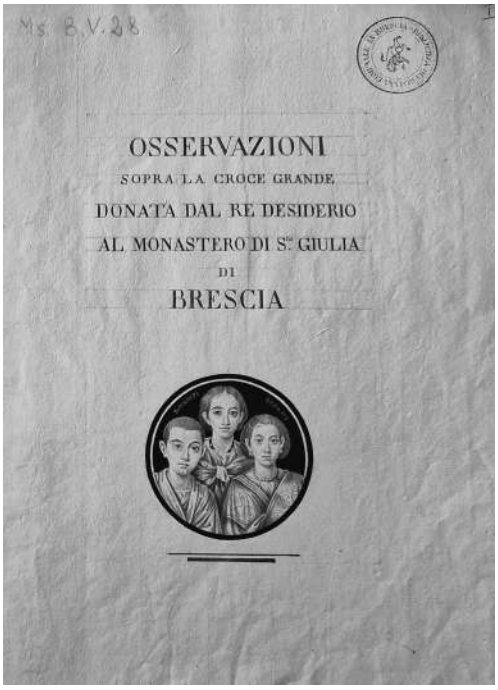
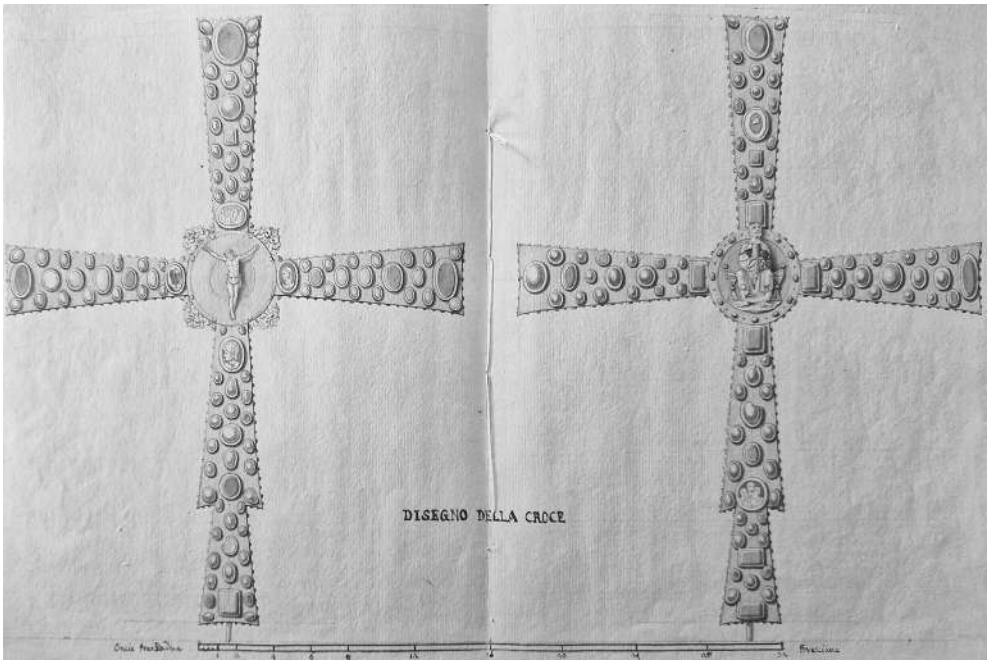


Fig. 11. V. Bighelli,
Osservazioni sopra la croce grande donata dal re Desiderio al monastero di Santa Giulia di Brescia,
Brescia 1808, frontespizio.

Fig. 12. V. Bighelli,
Osservazioni sopra la croce grande donata dal re Desiderio al monastero di Santa Giulia di Brescia,
Brescia 1808, tavole con la Croce Magna,
recto e *verso*.



me e consulta esperti in ambito di glittica[54], come il conte Luigi Malaspina di Sannazzaro[55] (1754-1835) di Pavia, per una verifica su una delle gemme, meglio conservate, che giudica essere un rubino, mentre viene identificata dal pavese come granata. Il conte era un noto collezionista che intesseva rapporti con un folto gruppo di studiosi per la costituzione della sua ricca raccolta d'arte, poi diventata la base per l'apertura dei Musei civici di Pavia, grazie anche alle competenze di Defendente Sacchi[56] (1796-1840), suo collaboratore, che agli inizi dell'Ottocento si forma a Pavia e a Brescia, partecipando al concorso indetto dall'Accademia bresciana per il premio biennale sull'architettura longobarda del 1826, in cui approfondisce il cenobio giuliano[57]. Per i vetri funerari consulta Filippo Buonarroti[58]

[54] C.M. Tomaselli, *La collezione di calchi di gemme*, in *Luigi Malaspina di Sannazzaro 1774-1835. Cultura e collezionismo in Lombardia tra Sette e Ottocento*, Atti del convegno (Pavia, 22-23 aprile 1999), Milano 2000, pp. 685-701.

[55] BsQ, ms B.V.28, f. 11; D. Sacchi, s.v., *Luigi Malaspina di Sannazaro*, in *Uomini utili e benefattori del genere umano. Saggi di Defendente Sacchi*, Milano 1840, pp. 241-246; G. Gazzaniga, *Storia di Sannazzaro de' Burgondi*, Pavia 1895; *Luigi Malaspina di Sannazzaro 1774-1835. Cultura e collezionismo in Lombardia tra Sette e Ottocento*, Atti del convegno (Pavia, 22-23 aprile 1999), Milano 2000; *Luigi Malaspina di Sannazzaro 1754-1835: Carteggio*, a cura di M. Albertario, L. Aldovini, D. Tolomelli, Pavia 2014.

[56] E. Castelnuovo, *Una disputa ottocentesca sull'architettura simbolica*, in *Essay in the history of architecture presented to Rudolf Wittkower*, Bristol 1967, pp. 219-227; G. Panazza, *Il concorso per il premio biennale dell'Ateneo di Brescia sull'architettura longobarda dal 1826-1829*, Brescia 1986; G. Angelini, *Le Antichità romantiche di Defendente Sacchi e la "scienza simbolica" di Gian Domenico Romagnosi*, «Annali di critica d'arte», XII (2016), pp. 109-141; S. Zatti, *Defendente Sacchi, teorico e critico d'arte e del Romanticismo, e la nascita delle Scuola di Pittura di Pavia*, in *Romanticismo*, Catalogo della mostra (Milano, Gallerie d'Italia, Museo Poldi Pezzoli, 26 ottobre 2018-17 marzo 2019), a cura di F. Mazzocca, Milano 2019, pp. 91-97; F. Bono, *Erudizione e storia locale: "con ammirevole diligenza e invitta costanza", Defendente Sacchi e Giuseppe Roboli nel carteggio di Giovanni Labus*, «Bollettino della Società pavese di Storia patria», 120 (2020), pp. 169-187; Stroppa, *Riprese longobarde ottocentesche*, pp. 1421-1433.

[57] D. Sacchi, G. Sacchi, *Antichità romantiche d'Italia*, 1. *Della condizione economica, morale e politica degli italiani nei bassi tempi. Saggio primo intorno all'architettura simbolica, civile e militare, usata in Italia nei secoli VI, VII e VIII e intorno all'origine dei longobardi , alla loro dominazione in Italia, alla divisione dei due popoli ed ai loro usi, culti e costumi*, Milano 1828; Iid., *Antichità romantiche d'Italia*, 2. *Della condizione economica, morale e politica degli italiani nei tempi municipali*, Milano 1829.

[58] BsQ, ms B.V.28, f. 23; F. Bonarroti, *Osservazioni sopra alcuni frammenti di vasi antichi di vetro, ornati di figure, trovati ne' cimeteri di Roma*, Firenze 1716; N. Parise, s.v., *Buonarroti, Filippo*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 15, Roma 1972, pp. 145-147.

(1661-1733); per l'uso dei temi mitologici, riletti in chiave cristiana, Giovanni Marangoni[59] (1673-1753); come pure la *Roma sotterranea*[60] di Antonio Bosio[61] (1575-1629) e di Paolo Aringhi (1600-1676), detto Arringhio[62]. Le scoperte in età moderna degli spazi ipogei cristiani, come quella della Catacomba anonima di via Anapo[63], posta fuori Porta Salaria, rinvenuta il 31 maggio 1578, consolidarono l'impegno della Chiesa in risposta alla riforma protestante e il lavoro storico del cardinale Cesare Baronio[64] (1538-1607) offrì un forte impulso alla ricerca di archeologia cristiana. Sulla base delle riflessioni pastorali di Filippo Neri, del mecenatismo del cardinale Francesco Barberini, l'acuto lavoro di Antonio Bosio sulla Roma sotterranea, interrotto per la sua prematura scomparsa, fu continuato da Antonio Gallonio[65] (1556-1605), Giovanni Severano[66] (1562-1640), Paolo Aringhi, e altri eruditi oratoriani[67]. L'attenzione agli studi delle antichità cristiane, supportandosi sulla storiografia sin da Muratori, fece della Congregazione dell'O-

[59] BsQ, ms B.V.28, f. 11; G. Marangoni, *Delle cose gentilesche, e profane trasportate ad uso, e adornamento delle chiese opera di Giovanni Marangoni sacerdote vicentino*, Roma 1744; A. Barzazi, s.v., *Marangoni, Giovanni*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 67, Roma 2007, pp. 418-422.

[60] BsQ, ms B.V.28, f. 15.

[61] N. Parise, s.v., *Bosio, Antonio*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 13, Roma 1971, pp. 257-259.

[62] *Roma subterranea nouissima: in qua post Antonium Bosium antesignanum, Io: Seueranum Congreg. Oratorii Presbyterum, et celebres alios Scriptores Antiqua Christianorum et praecipue Martyrum Coemeteria, tituli, monimenta, epitaphia, inscriptiones, ac nobiliora sanctorum sepulchra. Sex Libris distincta illustrantur et quamplurimae res ecclesiasticae iconibus graphice describuntur... Opera et studio Pauli Aringhi Romani Congreg. eiusdem presbyteri cum duplici Indice, Capitum & Rerum locupletissimo*, Lutetiae Parisiorum 1659.

[63] J.G. Deckers, G. Mietke, A. Weiland, V. Fiocchi Nicolai, *Die Katakombe "Anonima di Via Anapo": Repertorium der Malereien*, Città del Vaticano 1991; M. Andaloro, *L'orizzonte tardoantico e le nuove immagini: 312-468*, Milano 2006 (La pittura medievale a Roma: 312-1431. Corpus, 1).

[64] A. Pincherle, s.v., *Baronio, Cesare*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 6, Roma 1964, pp. 470-478; *Cesare Baronio tra santità e scrittura storica*, a cura di G.A. Guazzelli, R. Michetti, F. Scorza Barcellona, Roma 2012.

[65] S. Ditchfield, s.v., *Gallonio, Antonio*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 51, Roma 1998, pp. 729-731; A. Gallonio, *Historia delle sante vergini romane con varie annotationi e con alcune vite breui de' santi parenti loro, e de' gloriosi martiri Papia e Mauro soldati romani. Opera di Antonio Gallonio Romano*, Roma 1591.

[66] M. Ghilardi, *Tra oratoriani e gesuiti: la riscoperta delle catacombe romane in età moderna*, «Historia y grafía», 51 (2018), pp. 215-240.

[67] M. Cattaneo, *Convertire e disciplinare. Chiesa romana e religiosità popolare in età moderna*, Napoli 2022.

ratorio un punto di riferimento nella prima età moderna della trasmissione del sapere archeologico, impegnato nella ricerca sui resti del cristianesimo delle origini. Della *Roma sotterranea* di Bosio, completata da Aringhi, letta con attenzione da Bighelli, se ne conservano due copie in Queriniana, quella del 1632[68] e del 1659[69], e rappresentano i testi di approfondimento iconografico per le gemme della croce e per la sua rappresentazione nei primi anni del cristianesimo; ciò vale anche per la Lipsanoteca di Brescia, che Bighelli definisce «un antico dittico sacro (...) in avorio, quale logorandosi molto per servire ad uso di cassettina che conteneva reliquie, di recente ridotto in forma di croce»[70]. Il passo mostra la destrutturazione della cassetta che, giunta in Queriniana sotto forma di croce, viene poi riassemblata in cofanetto solo nel 1928 e di cui si ha conferma, oltre che da Bighelli a inizio XIX secolo, nelle *Antichità bresciane* di Federico Odorici[71] a metà Ottocento, nelle foto dei fratelli Alinari[72] e, infine, nel *Dizionario d'archeologia cristiana* di Henri Leclercq[73] dei primi del Novecento. La complessità dell'oggetto[74] e il suo uso evidenziano le difficoltà relative alla ricomposizione e agli spostamenti dal monastero alla Queriniana, fino ad arrivare al Museo Cristiano in Santa Giulia a fine Ottocento.

Ritornando alle *Osservazioni sopra la croce grande donata dal re Desiderio al monastero di Santa Giulia di Brescia*, mediante il disegno dei due versi della croce e da un frontespizio, Bighelli illustra il manufatto di cui le fonti parlano già nell'Ordinario[75] liturgico del XV secolo, sottolineando il senso dell'oggetto di

---

[68] *Roma sotterranea opera postuma di Antonio Bosio romano antiquario ecclesiastico singolare de' suoi tempi. Compita, disposta, & accresciuta dal m.r.p. Giouanni Seuerani da S. Seuerino... nella quale si tratta de' sacri cimiterii di Roma, del sito, forma, et vso... Nuouamenti visitati, riconosciuti dal sig. Ottauio Pico... Publicata dal commendatore fr. Carlo Aldobrandino ambasciatore residente nella corte di Roma... herede dell'autore*, Roma 1632.

[69] *Roma subterranea nouissima*, 1659.

[70] BsQ, ms B.V.28, f. 3.

[71] Odorici, *Antichità cristiane di Brescia*, pp. 62-88.

[72] Si veda: https://www.lombardiabeniculturali.it/fotografie/schede/IMM-3a010-0004073/.

[73] H. Leclercq, s.v., *Brescia (archéoloque)*, in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, publié par F. Cabrol, H. Leclercq, II, I.B, Paris 1910, coll. 1150-1155. Cfr. R. Garrucci, *Storia della arte cristiana nei primi otto secoli della Chiesa*, II, Prato 1873, parte III, tav. 28; Id., *Storia della arte cristiana nei primi otto secoli della Chiesa*, Prato 1879, V, tav. 323.

[74] F. Stroppa, *Un monastero femminile nell'alto medioevo: San Salvatore-Santa Giulia di Brescia*, in *Knocking on Heaven's Door*, eds. L. Zavagno, J. López Quiroga, Oxford, icds.

[75] BsQ, ms. H.VI.11, c. 25v, *Ordinarium seu chronica officiorum totius anni*.

culto, gli aspetti reliquiari e religiosi, ma soprattutto le decorazioni fatte risalire alla tarda antichità. Nel frontespizio e nella descrizione si pone attenzione specie al medaglione aureografico[76], che sta alla base del *recto* della croce e che ritrae tre personaggi simbolo della Trinità, che gli autori di inizio Ottocento – da Bighelli ad Alessandro Sala[77] (1843) fino alle *Antichità bresciane* del 1845 di Federico Odorici[78] (1807-1884), e poi ancora Andrea Valentini[79] a fine secolo –, identificano con Galla Placidia[80] (392-450) e i figli Valentiniano III e Onoria (fig. 13). La tradizione precedente, invece, in particolare la badessa Angelica Baitelli, li individua nella regina Ansa con i figli Adelchi e Anselperga[81]. La convergenza della croce con Galla Placidia nel corso dell'Ottocento è piena e costruita ad arte[82], richiamando gli studi storici di Manzoni per l'Adelchi e conferendo al pezzo l'aulicità imperiale. Inoltre, per ammantare l'oggetto sacro di un'aura regale, si realizza una narrazione che ne fa un dono di re Desiderio alla figlia Anselperga per il cenobio di cui era badessa – come ricorda Antoine-Claude Pasquin[83] (1789-1847), conosciuto come monsieur Valery, nel suo viaggio in Italia a inizio Ottocento –, ricevuto dall'arcivescovo di Ravenna Michele, deposto dal pontefice Stefano, il quale – secondo l'Odorici[84] (fig. 14) – l'aveva ottenuta da Galla Placidia per la Chiesa ravennate.

---

76 Leclercq, s.v., *Brescia (archéoloque)*, coll. 1155-1156.

77 Sala, *Illustrazione di monumenti antichi*.

78 F. Bettoni-Cazzago, *Commemorazione: Federico Odorici*, «Archivio storico lombardo», IV, 1 (1884), pp. 754-761; P. Da Ponte, *Federico Odorici*, Brescia 1887.

79 Valentini, *Le Santissime Croci*, pp. 84-94 («croce di Galla Placidia»).

80 *Pauli Orosii Historiarum adversus paganos libri septem*, in *Patrologia latina*, XXXI, Parisiis 1846, coll. 1165-1167, liber VII, cap. XL, 576-578; cap. XLIII, 584-587, coll. 1171-1174; L. Storoni Mazzolani, *Galla Placidia*, Milano 1975; V.A. Sirago, *Galla Placidia: la nobilissima (392-450)*, Milano 1996; F. Mchardy, E. Marshall, *Galla Placidia: conduit of culture?*, in *Women's influence on classical civilization*, eds. F. McHardy, E. Marshall, London-New York 2004, pp. 175-189; H. Sivan, *Galla Placidia: the last Roman empress*, Oxford-New York 2011; G. Assorati, *Il matrimonio fra Ataulfo e Galla Placidia tra prassi e diritto*, in *La famiglia tardoantica: società, diritto, religione*, a cura di V. Neri, B. Girotti, Milano 2016, pp. 269-282; G. Ravegnani, *Galla Placidia*, Bologna 2017.

81 Baitelli, *Annali historici dell'edificazione*, p. 13.

82 Stroppa, *Riprese longobarde ottocentesche*, pp. 1421-1428.

83 A.C. Valery, *Voyages historiques, littéraires et artistiques en Italie: guide raisonné et complet du voyageur et de l'artiste*, I, Paris 1838, p. 196, che la definisce *grande croix*, donata da Desiderio a Anselperga, badessa a Santa Giulia, sorella di Adelchi e di Ermengarda, ritratta da Manzoni.

84 Odorici, *Antichità cristiane di Brescia*, pp. 50-62.

Fig. 13. Brescia, Museo di Santa Giulia, Santa Maria in Solario, aula superiore, *Croce detta di Desiderio, recto*, particolare del disco aureografico.

Fig. 14. *Croce gemmata*, con particolari, disegno di Federico Odorici, incisione di Fioravante Penuti, Litografia Guelmi Verona (da Odorici, *Antichità cristiane di Brescia*, tav. VII).

Va detto che il testo di Bighelli è frutto del suo tempo, anche se è meno esplicito di quello di Odorici, che pubblica quasi a ridosso dei moti del Quarantotto, e vede nella croce un simulacro della storia patria. Interessanti appaiono altri elementi, in particolare i disegni, sul modello di Jean-Baptiste-Louis-Georges Seroux d'Agincourt[85] (1730-1814), del vetro aureo e dei lati della croce, che ne attestano lo stato di conservazione. Vi sono ancora i petali o raggi cesellati, scomparsi dopo il restauro del 1949[86] (figg. 15, 16), che ornavano agli angoli della croce il disco centrale, mentre alcuni cammei e castoni non coincidono con quelli attuali. È noto che nell'aprile 1812[87] vennero consegnate alla Queriniana alcune gemme, tolte dalle monache e poi ricollocate. Bighelli spiega in due lettere a corredo del manoscritto, che «le diecisette pietre furono poste in questa pubblica Biblioteca da Paolo Brognoli, che le furono affidate dalle ex-monache di Santa Giulia, le quali vanno annesse alle mancanti nella Croce Magna»[88] e che furono «rimesse ai rispettivi loro luoghi»[89] dal gioielliere Zanata.

Dal testo si evince in modo chiaro che alcune non furono restituite e che quelle riportate erano cammei, cristalli, agate o nicoli, ossia elementi di niccolite, un

[85] I. Miarelli Mariani, *Jean-Baptiste Seroux d'Agincourt e la nascita della storia dell'arte medievale*, «Ricerche», 77 (2002-2003), pp. 5-23; Ead., *Seroux d'Agincourt e l'Histoire de l'art par les monumens: riscoperta del medioevo, dibattito storiografico e riproduzione artistica tra fine XVIII e inizio XIX secolo*, Roma 2005; Ead., *Séroux d'Agincourt e Cicognara: la storia dell'arte per immagini*, in *Enciclopedismo e storiografia artistica tra Sette e Ottocento*, a cura di D. Caracciolo, F. Conte, A.M. Monaco, Galatina 2008, pp. 129-150; *Seroux d'Agincourt e la documentazione grafica del medioevo: i disegni della Biblioteca Apostolica Vaticana*, a cura di I. Miarelli Mariani, S. Moretti, Città del Vaticano 2017; A. Brucculeri, *Le mythe avant le mythe: Florence, les arts et l'idée de Renais-sance de Voltaire à Seroux d'Agincourt*, in *Florence, ville d'art, et les français*, Atti del convegno (Firenze, 18-20 settembre 2019), éds. A. Lepoittevin, E. Lurin, A. Méro, Roma 2021, pp. 21-33.

[86] Stroppa, *Collezioni longobarde e identità religiosa*, pp. 68-70 e nota 90.

[87] BsQ, ms. B.V.228, lettere allegate al manoscritto, datate 2 aprile 1812.

[88] BSQ, ms. B.V.228, lettere allegate al manoscritto, datate 2 aprile 1812: «1. nicolo grande con una Vittoria incisa; 2. un nicolo da lavorarsi; 3. una testa di donna, cameo grande; 4. cameo vecchio spezzato; 5. una pasta con testa bianca e fondo rosso; 6. un cristallo molato di figura ovata; 7. cameo vecchio mancante nel mento; 8. cameo col Pegaso e tre donne; 9. piccolo cameo con tre puttini; 10.11.12. tre agathe latee non lavorate; 13. cristallo forato - pasta; 14. altro cristallo verde legato - pasta; 15. nicolo piccolo con un'aquila che porta un quadrupede; 16. altro simile con una figura - pasta; 17. pastina quadrata».

[89] BSQ, ms. B.V.228, lettere allegate al manoscritto, datate 2 aprile 1812.

Fig. 15. Brescia, Museo cristiano, *Croce detta di Sant'Elena, recto*
(Archivi Alinari, Firenze, 1915-1920 ca.)

Fig. 16. Brescia, Musei civici,
Croce Magna, con petali, *verso*.

sinonimo latino di nickelina, un minerale, di color rosso brunastro, composto di arsenico e nichel e piccole quantità di cobalto, antimonio, ferro e zolfo, che si trova in Sassonia e in Lombardia[90]. Interessante è la presenza di numerose agate, ossia di sardoniche, che nella tradizione medievale[91] vengono viste come elementi salvifici; nelle conoscenze del tempo erano distinte per la natura calda, essendo composte da fuoco, cioè dalla purezza del sole, e prive di macchia. Per questi motivi, respingevano le forze del male, aiutando l'uomo a evitare la collera, la stupidità e la disobbedienza con il contatto sulla pelle o sulla bocca; in questo modo, le proprietà della pietra accentuavano nel fedele l'intelligenza, la sua scienza e tutti i sensi del suo corpo ne erano rafforzati. In questa concezione medievale ben si collocano le proprietà della sardonica su una croce processionale che, al suo interno, conteneva un frammento della Vera Croce e poteva essere toccata in forma di reliquia.

Della sistemazione delle pietre sulla croce, disposte a quinconce su ogni braccio, non si conoscono bene né le modalità, né gli interventi: fa tuttavia riflettere la mancanza, nel prospetto delle due facce, di alcuni particolari. Il disegno è dettagliato, ma privo di alcuni pezzi che oggi si vedono, come le miniature sottovetro, presenti ai lati del Cristo in trono nel *recto* della croce con i tre evangelisti e la Vergine (fig. 17). È verosimile che i frammenti miniati provengano da manoscritti della Queriniana, forse ritagliati e inseriti ai lati per colmare le lacune e segnalare la presenza degli evangelisti, come da schema medievale: ciò è ipotizzabile sia perché non figurano nel disegno, sia perché sono eterogenei per fattura e cronologia, frutto di un *collage* teso a impreziosire l'opera e accentuarne il gusto barbarico o gotico. I pezzi reimpiegati provengono da miniature altomedievali, le due degli evangelisti (a destra e in basso), mentre le altre (in alto e a sinistra), quelle di Maria e san Giovanni – in realtà la figura di Cristo – sono di inizio età moderna (figg. 18, 19). Come suggerito da Gaetano Panazza, le miniature della Vergine e del giovane apostolo sono state realizzate dalla bottega di Giovan Pietro da Birago[92], che opera a fine XV secolo a Brescia anche nei corali della cattedrale

[90] V. De Michele, s.v., *Niccolite*, in *Dizionario di mineralogia*, a cura di V. De Michele, Novara 1970, pp. 64-65.

[91] Ildegarda di Bingen, *Libro delle creature. Differenze sottili delle nature diverse*, a cura di A. Campanini, Roma 2011, IV, 5, pp. 246-247.

[92] P. Bonfadini, *I libri corali del Duomo Vecchio di Brescia: Santa Maria Maggiore de Dom*, Brescia 1998; L.P. Gnaccolini, *Un'aggiunta al catalogo di Giovan Pietro Birago*, in *Arte lombarda del se-*

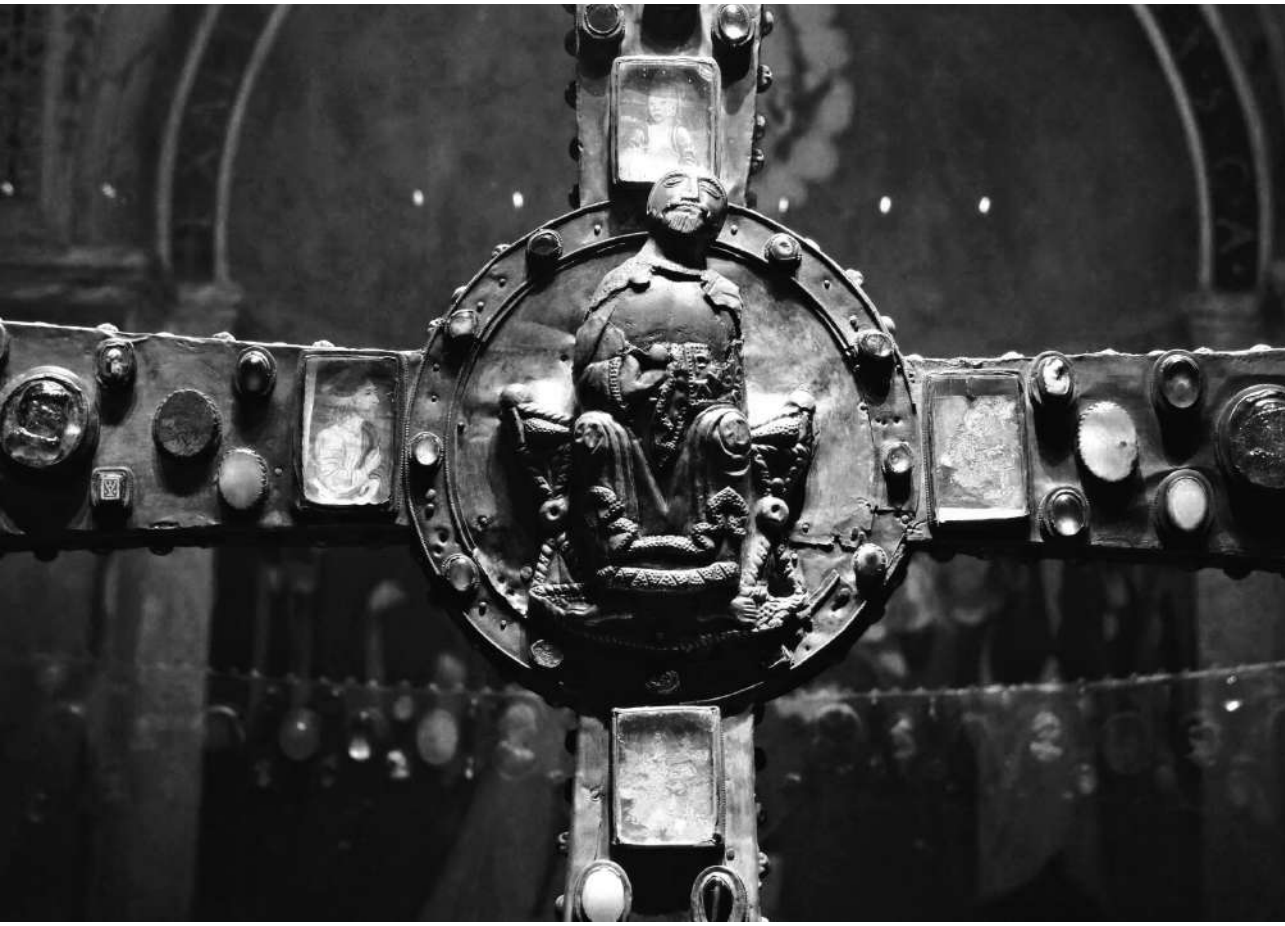


Fig. 17. Brescia, Museo di Santa Giulia, Santa Maria in Solario, aula superiore,
Croce detta di Desiderio, recto,
particolare del Cristo trionfante e delle miniature.

Fig. 18. Brescia, Museo di Santa Giulia, Santa Maria in Solario, aula superiore, *Croce detta di Desiderio, recto*, particolare della miniatura con la Vergine.

Fig. 19. Brescia, Museo di Santa Giulia, Santa Maria in Solario, aula superiore, *Croce detta di Desiderio, recto*, particolare della miniatura con Cristo.

di Brescia, che sono stati in parte ritagliati e i cui confronti formali sono assai vicini a quelli della croce[93] (figg. 20, 21).

Difficilmente, infatti, possono essere stati inseriti nella prima età moderna, perché sarebbero poco leggibili in un contesto come quello della croce. È possibile che Bighelli, disponendo di frammenti miniati in Queriniana, sulla base del disco aureografico (una lavorazione in oro sigillata da un vetro, fig. 13) – a cui riserva notevole attenzione, indicandolo nel frontespizio, studiandone i personaggi, le caratteristiche, l'artista che viene riportato con una scritta in greco[94] e che paragona ad altri vetri ritrovati a Roma negli scritti degli studiosi ricordati in precedenza – pensa di completare con elementi antichi e porzioni di miniature, le lacune ai lati del soggetto principale. Anche Valery, nel 1838, indica la presenza di miniature raffiguranti la Vergine e Gesù su sfondo azzurro – *lapis-lazuli*[95] – che al tempo dice che attribuivano a Tiziano Vecellio (ca.1490-1576).

Il Cristo «seduto in trono, che tiene nella sinistra un libro aperto, sopra cui vedonsi scritte le parole *Pax vobis*, e a destra innalzata in atto di benedire»[96] diventa centrale, perché la lacuna frontale era «riempita d'odoroso e durissimo bi-

condo millennio: saggi in onore di Gian Alberto Dell'Acqua, a cura di F. Flores D'Arcais, M. Olivari, Milano 2000, pp. 97-115; P. Bonfadini, *Nuove ricerca su Giovan Pietro da Birago*, in *La pittura e la miniatura del Quattrocento a Brescia*, Atti della giornata di studi (Brescia, 16 novembre 1999), a cura di M. Rossi, Milano 2001, pp. 73-80, pp. 77-80; Gavinelli, *Tra i codici della Biblioteca Civica Queriniana*, pp. 11-13, 36; Ead., *La biblioteca invisibile: l'inventario di San Nicola di Rodengo per la Sacra Congregazione dell'Indice dei libri proibiti (1597-1603)*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XXV (2020), p. 261; A. Melograni, *Quattro artisti all'opera nei corali inediti di San Domenico e gli esordi bresciani del giovane Birago*, in *Libri e lettori a Brescia*, pp. 39-94; J.J.G. Alexander, *Giovan Pietro da Birago, illuminator of Milan: some initials cut from choir books*, in *Excavating the medieval image: manuscripts, artists, audiences. Essays in honor of Sandra Hindman*, eds. D.S. Areford, N.A. Rowe, Aldershot 2004, pp. 226-246; L.P. Gnaccolini, *Giovan Pietro Birago miniatore per re Mattia Corvino*, «Arte lombarda», 139, 3 (2003-2004), pp. 135-153; Ead., *I corali del Duomo vecchio a Brescia: per le fonti di Giovan Pietro Birago e gli sviluppi della sua attività giovanile*, «Bergomum», 114 (2020), pp. 98-102, 209-220.

93 Si vedano: Brescia, Duomo Vecchio, ora Museo diocesano, ms 4 D, f. 124v; 5D, f. 1r; 7D, f. 1r; 14D, f. 2v; 16D, f. 12v; 17D, ff. 2v, 306r.

94 Interessante è l'indicazione di Leclercq che, un secolo dopo, approfondisce il manufatto, riportando l'ipotesi di Garrucci che dubita della veridicità della scritta greca: Leclercq, s.v., *Brescia (archéoloque)*, pp. 1155-1156.

95 Valery, *Voyages historiques, littéraires et artistiques en Italie*, p. 196.

96 BSQ, ms. B.V.228, f. 12.

tume, in mezzo al quale, dalla bozza del petto fino al principio del collo, vedevansi collocato un pezzetto di legno lungo tre quarti d'oncia bresciana e grosso quasi la metà, di forma tendente al rotondo, solido e di color castagnino»[97]. Ciò corrisponde anche nel disegno che Bighelli presenta a inizio della sua dissertazione (fig. 12), segnalando che la figura di Cristo era «fregiata (...) di qualche porzione del sacrosanto legno»[98], come pure si legge nel testo di Federico Odorici (fig. 14) e si vede nella foto Alinari (figg. 15, 16).

La croce di Desiderio, pertanto, era una croce processionale, al cui interno, nel Cristo trionfante era inserita la reliquia della Vera Croce, visibile dal *recto*, ma anche dal *verso* mediante una parte trasparente, forse un vetro o un cristallo di rocca. Successivamente, in età antelamica, la croce viene trasferita dalla basilica – probabilmente da Santa Maria *ad Hierusalem* – in Santa Maria in Solario e nella prima età moderna, dopo la riforma di Ludovico Barbo e l'adesione del cenobio alla congregazione di Santa Giustina di Padova nel 1497[99], il reliquiario assume nuova funzione celebrativa e viene ridefinita, togliendo la sacra reliquia e applicando nel *verso* il tondo con il Cristo crocifisso (fig. 22) , verosimilmente durante gli anni della badessa Adeodata Martinengo[100], che avvia la decorazione pittorica di Santa Maria in Solario (figg. 23, 24) con la bottega di Floriano Ferramola[101] (1478-1528) e quella del Romanino (1484-1566) nel campanile di San Salvatore[102] (figg. 25-27).

Per capire quando sia arrivata la Vera Croce a San Salvatore e dove fu posta la reliquia, una volta tolta dalla Croce Magna nella primissima età moderna, è necessario tenere conto della tradizione bresciana di fine Ottocento, circa le San-

97 BSQ, ms. B.V.228, f. 19.

98 BSQ, ms. B.V.228, f. 18.

99 Stroppa, *Santa Giulia. Percorsi artistici*, p. 79.

100 E. Selmi, *Adeodata Martinengo*, in *Le stanze segrete. Le donne bresciane si rivelano*, a cura di E. Selimi, Brescia 2008, pp. 177-183.

101 M. Capella, *Tra rinnovamento e tradizione: note per la ridefinizione della vicenda artistica e biografica di Floriano Ferramola*, «Artes», 5 (1997), pp. 85-110; S. Buganza, *Floriano Ferramola rivisitato*, «Arte cristiana», 8, 86 (1998), pp. 122-138; F. Piazza, *Ipotesi di identificazione per un affresco di Floriano Ferramola in Santa Maria in Solario a Brescia*, in *"Inquirere veritatem". Studi in memoria di mons. Antonio Masetti Zannini*, a cura di G. Archetti, Brescia 2007, pp. 845-850.

102 Stroppa, *Collezioni longobarde e identità religiosa*, pp. 68-70; Ead., *Desiderio. La basilica di San Salvatore*, pp. 31, 147, 153, 158, 170, 251, 306-308, 319, 361-363, 384, 395.

Fig. 20. Brescia, Biblioteca Capitolare del Duomo Vecchio (in deposito fino al 2018 in Pinacoteca Tosio-Martinengo, ora al Museo diocesano), ms 4D, f. 124r, Antifonario, *Visitazione*, miniato da Giovanni Pietro Birago, seconda metà XV secolo.

Fig. 21. Brescia, Biblioteca Capitolare del Duomo Vecchio (in deposito fino al 2018 in Pinacoteca Tosio-Martinengo, ora al Museo diocesano), ms 14D, f. 2v, *Battesimo*, miniato da Giovanni Pietro Birago, seconda metà XV secolo.

Fig. 22. Brescia, Museo di Santa Giulia, Santa Maria in Solario, aula superiore,
Croce detta di Desiderio, recto, particolare
del disco centrale con crocifisso e dei cammei raffiguranti Cesare e aquila.

Fig. 23. Brescia, Museo di Santa Giulia, Santa Maria in Solario, aula superiore, abside e parete sud.

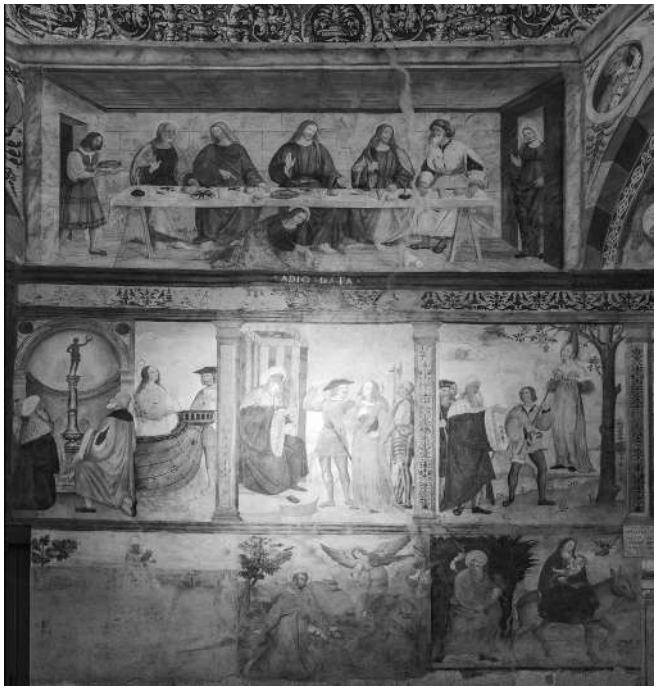


Fig. 24. Brescia, Museo di Santa Giulia, Santa Maria in Solario, aula superiore, parete nord, dall'alto: Cena a Betania, fregio con scritta «Adiodata», ciclo delle storie di Giulia, fregio con Trasporto della Madonna di Loreto, San Francesco nel deserto riceve le stigmate, Fuga in Egitto.

Fig. 25. Brescia, Museo di Santa Giulia, basilica di San Salvatore, campanile, Girolamo da Romano, detto Romanino, ciclo di Sant'Obizio.

Fig. 26. Brescia, Museo di Santa Giulia, basilica di San Salvatore, campanile, cappella interna, Girolamo da Romano, detto Romanino, ciclo di Sant'Obizio, particolare delle monache di Santa Giulia e dell'aquila, stemma araldico della famiglia Martinengo.

Fig. 27. Brescia, Museo di Santa Giulia, basilica di San Salvatore, campanile, cappella interna, Girolamo da Romano, detto Romanino, ciclo di Sant'Obizio, particolare di Sant'Obizio e dell'aquila, stemma araldico della famiglia Martinengo.

tissime Croci[103], riferita da Andrea Valentini[104]. Egli scrive che «nell'anno 872 Basilio imperatore d'Oriente inviò a Lodovico II, figlio di Lottario, imperator di Germania, che era a Ratisbona, un'ambasceria d'onore con lettere e doni, fra i quali un pezzo non piccolo della Santissima Croce rinchiuso in un cristallo ornato d'oro e di gemme. Lodovico, venuto in Italia contro i saraceni, nel suo ritorno in Germania, si ammalò ai confini del bresciano e vi morì: e sepolto per suo desiderio nella nostra cattedrale, dopo due anni venne trasportato a Milano. Lodovico avea due figlie, una maritata in Berengario, e l'altra monaca nel convento di Santa Giulia: e la sua vedova Angilperga si monacò essa pure nello stesso cenobio dove avea la figlia, e vi entrò recando seco il tesoro ereditato dal marito, il quale, dopo la sua morte divenne proprietà del monastero. Ora se Lodovico scendendo in Italia portò seco il proprio tesoro, è presumibile che facesse parte di esso anche la sacra Reliquia della Santissima Croce avuta in dono dall'imperatore Basilio, e ciò allo scopo di aver presso di sé parte di quella croce nel cui segno Costantino avea ottenuto tante vittorie: e così quella santa Reliquia pervenne al monastero di Santa Giulia»[105].

Il dono della reliquia, tra i tanti regali dell'imperatore d'Oriente, viene descritto come un pezzo non piccolo, racchiuso in un cristallo e ornato di oro e gemme preziose: «intra caetera xenia, crystallum mirae magnitudinis, auro gemisque pretiosis ornatum cum parte non modica salutiferae crucis obtulerunt»[106]. La donazione della Vera Croce da parte di Ludovico II[107] (822-875) a Santa Giulia è sostenuta da Valentini, partendo dagli *Annales et historiae Francorum*[108] di Pier-

[103] F. Stroppa, *Scheda 61, Croce del Campo*, in *Il medioevo delle cattedrali. Chiesa e Impero: la lotta delle immagini (secoli XI-XII)*, Catalogo della mostra (Parma, Salone delle Scuderie in Pilotta, 8 aprile-16 luglio 2006), a cura di A.C. Quintavalle, Milano 2006, pp. 593-598; Ead., *Scheda 62, Stauroteca*, ivi, pp. 598-603; 2006b; Ead., *Il medioevo delle cattedrali*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XI, 2 (2006), pp. 491-510.

[104] Valentini, *Le Santissime Croci*.

[105] Valentini, *Le Santissime Croci*, pp. 79-80.

[106] *Annalium et historiae Francorum ab anno Christi DCCVIII ad annum DCCCCXC. Scriptores coaetanei XII. Primum in lucem editi ex bibliotheca P. Pithoei I.C., nunc autem in Germania denuo impressi. Inserta sunt et aliam quaedam vetera, ad illorum temporum*, Parisiis 1588, p. 108.

[107] F. Bougard s.v., *Ludovico II, re d'Italia, imperatore*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 66, Roma 2006, pp. 704-708.

[108] *Ibidem*.

re Pithou[109] (1539-1596): in effetti, l'improvvisa morte del sovrano il 12 agosto 875 e il ricovero della salma nel cenobio bresciano, dove si trovavano la figlia e la moglie, rendono plausibile l'arrivo della reliquia nel monastero come dono di Ludovico II. Oggetto di trafugamento poco tempo dopo, a seguito dei conflitti per la successione con la salita al trono di Carlo il Calvo (823-877) e il matrimonio della figlia Ermengarda con Bosone di Vienne (844-887), papa Giovanni VIII (820-882) chiese a Carlo il Calvo di restituire a Engelberga[110] il tesoro, tolto da San Salvatore a Brescia. Da questo momento si rafforza il culto della croce nel monastero e intorno ad esso si costruisce una macchina liturgica che prevedeva non solo la dedicazione a una figura femminile, emblema della croce, ma anche la costruzione di percorsi liturgici enfatizzati dalla cappella centrale, dalla galilea e dalla cripta. La reliquia della Croce venne, quindi, inserita nella Croce Magna e poi, nella prima età moderna, tolta e posta in una nuova custodia. Valentini suppone che la reliquia del Tesoro giuliano[111] fosse quella conservata nel reliquiario[112] di inizio XVI secolo (figg. 28, 29), portato in cattedrale con la soppressione del cenobio e poi, su indicazione del vescovo Gabrio Maria Nava[113] (1758-1831), nel 1828, ceduto alla basilica di San Faustino maggiore. La croce astile[114] conserva la reliquia della croce al centro, in un involucro di cristallo, ed

[109] G. Bourgin, s.v., *Pithou, Pierre*, in *Enciclopedia italiana*, XXVII, Roma 1935, p. 439.

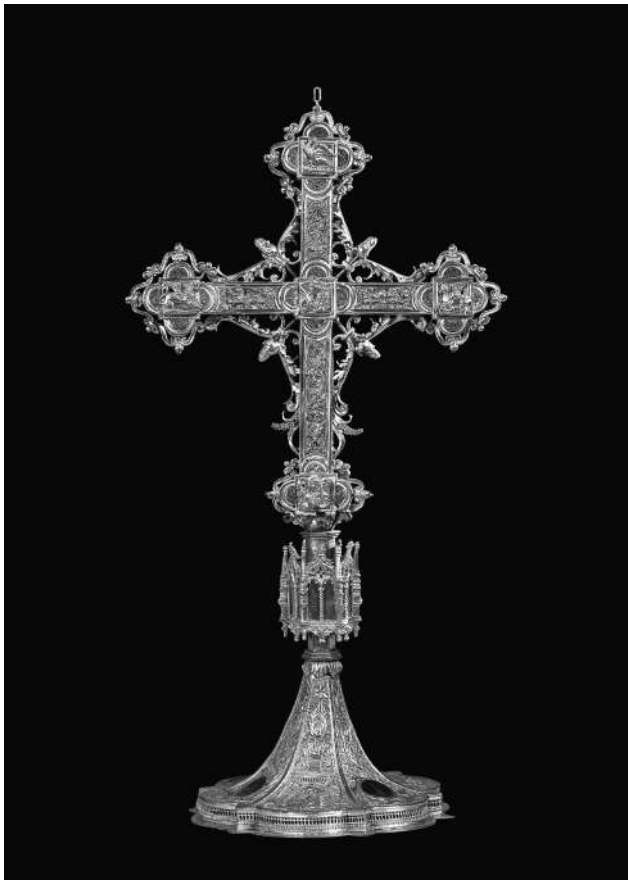
[110] F. Bougard, s.v., *Engelberga, imperatrice*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 42, Roma 1993, pp. 668-676.

[111] G. Vezzoli, *Scheda VIII.01. Il "tesoro" di Santa Giulia*, in *San Salvatore di Brescia. Materiali per un museo*, I, p. 174. Del tesoro se ne parla nei documenti e lo ricorda l'Astezati: BsQ, ms. G.I.4, ms. G.I.4, G.A. Astezati, *Indice alfabetico istorico cronologico perpetuo dell'archivio dell'insigne e real monistero novo di San Salvatore e Santa Giulia di Brescia*, Brescia secolo XVIII; inoltre, l'Ordinario ne indica le reliquie: BsQ, ms. H.VI.11, c. 34v; Archetti, *Per la storia di Santa Giulia nel medioevo*, pp. 27, 41 (nota 97).

[112] G. Vezzoli, *Scheda VIII.07. Reliquiario della Santa Croce*, in *San Salvatore di Brescia. Materiali per un museo*, I, pp. 181-182; I. Panteghini, *Il tesoro della chiesa di San Faustino*, in G. Mezzanotte, V. Volta, R.V. Begni Redona, R. Prestini, I. Panteghini, *La chiesa e il monastero benedettino di San Faustino Maggiore in Brescia*, Brescia 1999, pp. 307-309; Id., *Scheda III.2, Reliquiario della Santa Croce*, in *M'illumino d'immenso*, p. 115. Panteghini usa Valentini come traccia per la schedatura e confonde le fonti che trattano della reliquia, indicando il testo degli *Annales et historiae Francorum*, con quello della Baitelli.

[113] E. Riva, s.v., *Nava, Gabrio Maria*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 78, Roma 2013, p. 32.

[114] Panteghini, *Scheda III.2, Reliquiario della Santa Croce*, p. 115.

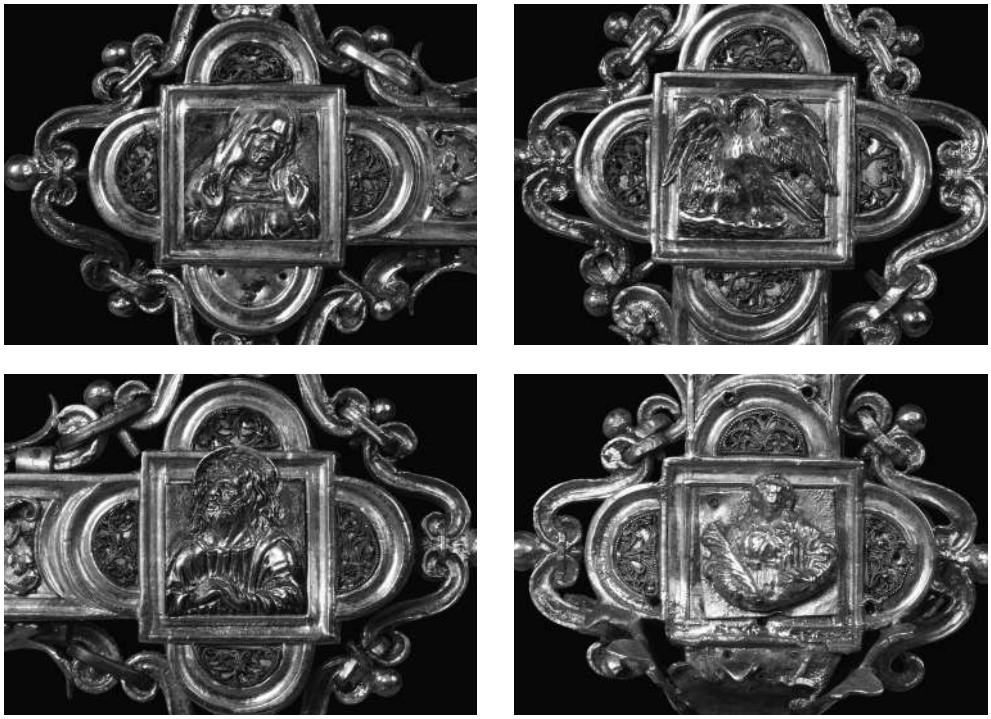


Figg. 28, 29. Brescia, basilica dei Santi Faustino e Giovita,
reliquiario della Santa Croce
(dal monastero di Santa Giulia), *recto* e *verso*.

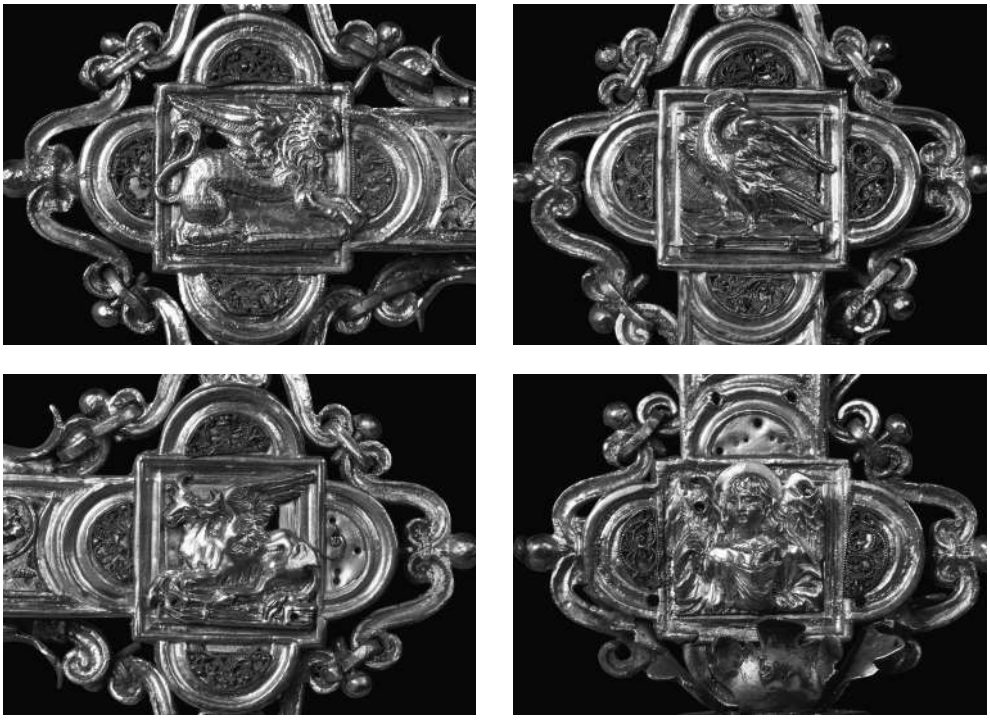
è fregiata nel *recto* ai lati da Maria e Giovanni, in alto da un pellicano e in basso da una santa martire (figg. 30-33), busti che ornano i terminali quadrilobati dei bracci; nel *verso* vi sono i quattro evangelisti (figg. 34-37) e nel mezzo, in corrispondenza con la reliquia, si trova santa Giulia (fig. 38); mentre nel piede della croce si dispongono tre clipei, lavorati a niello, raffiguranti san Vittore, san Benedetto e la martire cartaginese (figg. 39-41). La critica confonde le figure santorali, scambiando san Giovanni per Pietro e non distinguendo santa Giulia, che viene raffigurata secondo l'iconografia di età moderna che si ritrova nel cenobio giuliano a inizio XVI secolo, come nel tondo[115] all'ingresso della cappella della Vergine nella basilica di San Salvatore (fig. 42) oppure nel registro inferiore, a sinistra, della parete orientale del coro delle monache[116] (fig. 43). Al contrario, individua correttamente il confronto con la coeva croce astile proveniente dalla chiesa di Sant'Afra in Sant'Eufemia[117].

Allo stesso periodo si data anche il reliquiario delle Sante Spine[118] (figg. 44-50), facente parte, insieme alla Vera Croce, del Tesoro del cenobio giuliano, nelle cui decorazioni ritorna la vergine Giulia, decritta con la croce, la corona e la palma del martirio (fig. 51), e al cui centro campeggia un cristallo di rocca che custodisce le Sacre Spine (fig. 46). L'iconografia giuliana segue il modello che si sviluppa in età moderna e che si rintraccia nella parete ovest del coro delle monache (figg. 52, 53) e nella statua al culmine della facciata dell'omonima chiesa[119] (figg. 54, 55). Entrambi i reliquari furono verosimilmente eseguiti da Bernardino delle Croci[120] (ca. 1450-1528/30), la cui bottega era vicina alla famiglia Martinengo che, nel frattempo, gli aveva commissionato, insieme a Gasparo Cairano[121]

[115] Stroppa, *Santa Giulia di Brescia. Un percorso*, pp. 131-133; Ead., *Santa Giulia. Percorsi*, pp. 79-91.
[116] Stroppa, *Santa Giulia di Brescia. Un percorso*, pp. 141-148; Ead., *Santa Giulia. Percorsi*, pp. 92-110.
[117] I. Panteghini, *Scheda VII.4, Croce astile*, in *M'illumino d'immenso*, p. 120.
[118] G. Vezzoli, *Scheda VIII.06. Reliquiario delle Santa Spine (sec. XV e XVI)*, in *San Salvatore di Brescia. Materiali per un museo*, I, pp. 180-181; I. Panteghini, *Scheda III.3, Reliquario delle Sante Spine*, in *M'illumino d'immenso*, p. 115.
[119] Stroppa, *Santa Giulia di Brescia. Un percorso*, pp. 141-148; Ead., *Santa Giulia. Percorsi*, pp. 92-110.
[120] R. Massa, s.v., *Delle croci, Bernardino*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 32, Roma 1986, pp. 661-662.
[121] V. Zani, *Gasparo Cairano e la scultura monumentale del Rinascimento a Brescia: (1489-1517 ca.)*, Roccafranca (Bs) 2010.



Figg. 30, 31, 32, 33. Brescia, basilica dei Santi Faustino e Giovita, reliquiario della Santa Croce (dal monastero di Santa Giulia), *recto*, particolare della Vergine, pellicano, san Giovanni e martire.



Figg. 34, 35, 36, 37. Brescia, basilica dei Santi Faustino e Giovita, reliquiario della Santa Croce (dal monastero di Santa Giulia), *verso*, particolare del leone di san Marco, dell'aquila di san Giovanni, del toro di san Luca e dell'Angelo di san Matteo.

Fig. 38. Brescia, basilica dei Santi Faustino e Giovita, reliquiario della Santa Croce (dal monastero di Santa Giulia), *verso*, particolare centrale di santa Giulia.

Figg. 39, 40, 41. Brescia,
basilica dei Santi Faustino e Giovita,
reliquiario della Santa Croce
(dal monastero di Santa Giulia), piede,
particolare di san Vittore, san Benedetto
e santa Giulia.

Fig. 42. Brescia, Museo di Santa Giulia,
basilica di San Salvatore,
parete nord delle cappelle laterali,
clipeo con santa Giulia.

Fig. 43. Brescia, Museo di Santa Giulia,
Coro delle monache, parete orientale,
particolare di santa Giulia.

Figg. 44, 45. Brescia, Duomo Vecchio, Reliquiario delle Santa Spine (dal monastero di Santa Giulia).

Fig. 46. Brescia, Duomo Vecchio, Reliquiario delle Santa Spine (dal monastero di Santa Giulia), particolare del cristallo di rocca con reliquia.

Fig. 47. Brescia, Duomo Vecchio, Reliquiario delle Santa Spine (dal monastero di Santa Giulia), particolare del sigillo.

Figg. 48, 49. Brescia, Duomo Vecchio, Reliquiario delle Santa Spine (dal monastero di Santa Giulia), particolare delle nicchie superiori, *Ecce Homo* e *martire*.

Figg. 50, 51. Brescia, Duomo Vecchio, Reliquiario delle Santa Spine (dal monastero di Santa Giulia), piede, clipeo con san Benedetto e santa Giulia.

(ca.1489-1517), un elaborato mausoleo[122] funebre (figg. 52, 56-58), databile tra il 1503 e il 1515, per la chiesa del Santissimo Corpo di Cristo di Brescia, trasferito nel 1882 nel Museo Cristiano ed ora collocato nel Coro delle monache.

Bernardino delle Croci, alla fine XV secolo, era stato anche chiamato a eseguire il nuovo reliquiario della Santa Croce[123] del Tesoro del Duomo Vecchio di Brescia[124] (fig. 59), che avrebbe sostituito la stauroteca (fig. 60): custodia che per secoli era stata conservata insieme ad altri pezzi, come la Croce del Campo (fig. 61), nella torre di facciata nella Rotonda bresciana, e a fine XV secolo trasferita nella costruenda cappella delle Sante Croci. Tra fine Quattrocento e inizio XVI secolo si realizzava il nuovo sacello del Tesoro, insieme a un ostensorio moderno, rispondente alle esigenze liturgiche del tempo, e all'istituzione della Compagnia dei Custodi delle Sante Croci[125], azioni che cancellarono la memoria della tradizione bresciana del culto della croce e delle sue origini. Infatti, il Tesoro del duomo inizia in età romanica, con l'edificazione della cattedrale e l'erezione della cappella in facciata, importando il modello dal monastero giuliano, dal culto della vergine cartaginese e dal sacello di Santa Maria *ad Hierusalem*, poi trasferito nella *Ecclesia mater* della città nell'XI secolo.

Il tempo, gli spostamenti, i cambiamenti politico-sociali e culturali non sembrano apparentemente aver offuscato l'interesse per la croce cosiddetta di Desiderio (fig. 62), nel corso dell'Ottocento, acquisendo una nota imperiale con

[122] N. Bettoni, *Le tombe ed i monumenti illustri d'Italia, descritti e delineati con tavole di rame*, Milano 1822, pp. 249-250; P. Brognoli, *Nuova guida per la città di Brescia,* Brescia 1826, pp. 75-76; E. Müntz, *Histoire de l'art pendant la renaissance*, Paris 1889, pp. 284-285; *Il coro delle monache. Coro e corali. Guida alla sezione del museo e alla mostra introduttiva*, a cura di E. Ragni, I. Gianfranceschi, M. Mondini, Milano 2003, pp. 84, 101.

[123] P.V. Begni Redona, *Scheda VII.9, Reliquiario della Santa Croce*, in *M'illumino d'immenso*, p. 122; A. Barbieri, *Il "Reliquiario della Santissima Croce" del tesoro del Duomo Vecchio di Brescia*, «Arte lombarda», 164-165, 1/2 (2012), pp. 25-56.

[124] 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'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 (Incontri di studio, 14), pp. 305-330; Ead., *Tra Oriente e Occidente*, pp. 371-398; Stroppa, *Il senso della croce*, pp. 123-139.

[125] *Le Sante Croci. Devozione antica dei bresciani*, Scritti di G. Spinelli, G. Picasso, D. Montanari, A. Masetti Zannini, V. Volta, G. Panazza, P.V. Begni Redogna, B. Passamani, R. Prestini, Brescia 2001.

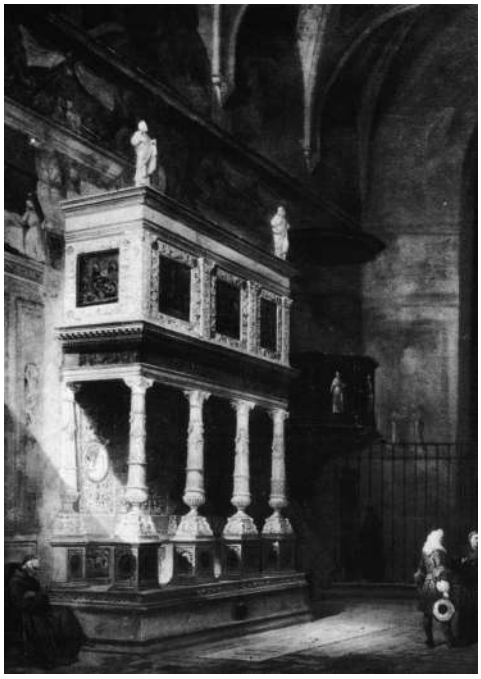


Fig. 56. Brescia, Museo di Santa Giulia, Coro delle monache, parete occidentale, mausoleo Martinengo.

Fig. 57. Brescia, Collezione privata, Antonio Tagliaferri, *Il Mausoleo Martinengo nella chiesa di San Cristo in Brescia*, olio su tavola, 1864 circa.

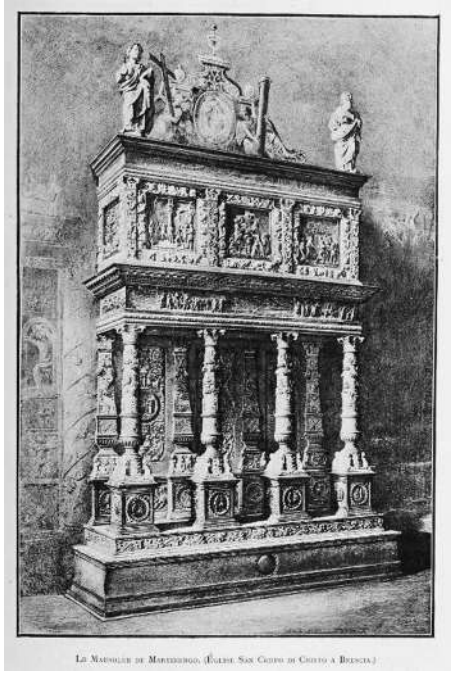


Fig. 58. Brescia, chiesa del Santissimo Corpo di Cristo, mausoleo Martinengo, disegno, seconda metà XIX secolo (da Müntz, *Histoire de l'art*, p. 285).

Nella pagina precedente:

Fig. 52. Brescia, Museo di Santa Giulia, Coro delle monache, parete occidentale verso la chiesa di Santa Giulia.

Fig. 53. Brescia, Museo di Santa Giulia, Coro delle monache, parete occidentale, particolare di santa Giulia.

Fig. 54. Brescia, Museo di Santa Giulia, chiesa di Santa Giulia, facciata.

Fig. 55. Brescia, Museo di Santa Giulia, chiesa di Santa Giulia, facciata, santa Giulia.

Fig. 59. Brescia, Duomo Vecchio, cappella delle Sante Croci, Bernardino delle Croci e aiuti, *Reliquiario della Santa Croce*.

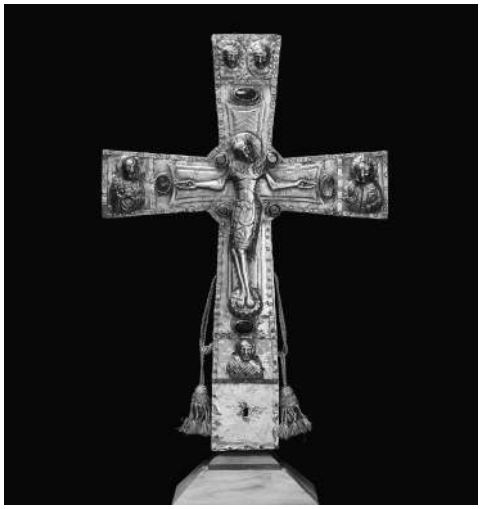


Fig. 60. Brescia, Duomo Vecchio, cappella delle Sante Croci, stauroteca.

Fig. 61. Brescia, Duomo Vecchio, cappella delle Sante Croci, Croce del Campo, *recto*.

Fig. 62. Brescia, Museo di Santa Giulia, Santa Maria in Solario, aula superiore, *Croce Magna, recto*, particolare del braccio trasversale e del Cristo trionfante.

Fig. 63. Brescia, Navata della ex chiesa di Santa Giulia, sede del Museo Cristiano (Archivi Alinari, Firenze, 1957).

l'accostamento alla figura di Galla Placidia; in realtà viene profondamente laicizzata, quando a fine secolo viene trasferita dalla Queriniana al Museo Cristiano, accostandola, nella musealizzazione, alla sella di Garibaldi[126], e perdendo in modo definitivo la sua funzione originaria, quella di una croce processionale, al cui interno veniva conservato un frammento della reliquia più importante della cristianità, il *lignum crucis*. Solo i testi di Bighelli, Odorici e Valentini, con le loro dissertazioni e i loro disegni, ne mantengono la memoria.

[126] Stroppa, *Collezioni longobarde e identità religiosa*, pp. 23-90.

Un vescovo di Brescia riformatore: Domenico de' Dominicis (1464-1478)

Giuseppe Castellanelli
Fondazione Eugenio Bravi

Nel 1996 il Seminario di Brescia ha dedicato all'arcivescovo mons. Bruno Foresti per il suo 50° di ordinazione sacerdotale (1946-1996) il numero annuale dei "Quaderni teologici", con numerosi contributi dei docenti del Seminario sul tema *Il vescovo e la sua Chiesa*[1]. In quella fausta circostanza ebbi l'impulso di contribuire, ricercando che figura di pastore poteva emergere da un'opera di Domenico de' Dominicis, vescovo di Brescia dal 1464 al 1478 e sepolto nella Rotonda del duomo Vecchio di Brescia[2], in una pregevole arca marmorea. Scrisse molte opere di diritto, teologia, filosofia, morale e lo storico della Chiesa Hubert Jedin ne conta ben 77. Tra queste attirò la mia attenzione il *De dignitate episcopali*, un volumi-

[1] Cfr. *Il vescovo e la sua chiesa*, Brescia 1996 (Quaderni teologici del Seminario di Brescia, 6), pp. 336, testi di F. Montagnini, F. Dalla Vecchia, G. Canobbio, R. Tononi, A. Maffeis, O. Vezzoli, T. Goffi, G.P. Montini, R. Lombardi, L. Rota.

[2] Il presente contributo è stato recuperato dall'archivio personale grazie alla benevola sollecitazione della redazione di «Brixia sacra»; faceva parte del capitolo iniziale di una ricerca più ampia mai completata, la bibliografia è quindi ferma sostanzialmente al 1996. Sul presule riformatore del XV secolo, vescovo di Brescia, oltre ai contributi citati nel testo, si vedano anche M.F. Ederer, *Humanism, Scholasticism and the Theology and Preaching of Domenico De' Domenichi in the Italian Renaissance*, Lewiston - New York 2003 (Renaissance Studies, 6); C. Di Pietro, *Domenico De' Domenichi (1416-1478), vescovo riformatore*, Roma 2010 (Chiesa e storia, 7); 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. 459-572.

noso trattato del 1461[3], senza trovarvi nulla utile a inquadrare la figura vescovile come pastore e maestro.

Nel volume si discute a lungo della precedenza tra protonotari apostolici e i vescovi; era allora una questione infuocata su cui si discuteva animatamente, benché oggi appaia essere un tema incomprensibile e al limite del risibile, specchio tuttavia di una società in cui le apparenze e le formalità potevano diventare questioni di sostanza. Da quest'opera emerge come la nomina vescovile di una diocesi era considerata semplicemente un titolo onorifico o un incarico amministrativo, da poter lasciare a sostituti, più che un dovere di governo, per cui pochi la accoglievano come missione pastorale. Si dovrà attendere il Concilio di Trento per vedere esporre la teologia della missione episcopale quale frutto del sacramento dell'ordine[4].

Tempi difficili per la Chiesa del XV secolo

Vedere un vescovo predicare, fare la visita pastorale, risiedere stabilmente in diocesi, curare le anime con la parola e l'esempio, oggi è considerato un fatto normale. Ci furono tempi nei quali, però, per un presule predicare era considerato disdicevole, normalmente il gregge di Cristo era abbandonato e sovente i pastori preferivano vivere presso le corti immersi nel lusso, sapevano maneggiare le armi più del pastorale. Se questi erano i pastori, immaginiamoci quale doveva essere il livello morale e culturale dei preti e dei laici. Nel XV secolo non mancano i santi e i riformatori: Bernardino da Siena, Girolamo Savonarola, Nicolò Cusano, Giovanni da Capestrano, Francesco di Paola, ma questo secolo passerà alla storia più per lo scisma che, dopo l'esilio ad Avignone, vide la sede papale contesa (persino da tre papi contemporaneamente), per il conciliarismo, per i papi umanisti come Pio II (Enea Silvio Piccolomini) o i papi Borgia. Il secolo si chiuderà con una figura interessante e discutibile di pontefice mecenate e guerriero come Giulio II.

[3] Dominicus de Dominicis, *Liber de dignitate episcopali*, Roma 1757.

[4] Per il "tipo" di vescovo emerso dal concilio di Trento cfr. M. Sygut, *Natura e origine della potestà dei vescovi nel concilio di Trento e nella dottrina successiva (1529-1714)*, Roma 1998; H. Jedin, G. Alberigo, *Il tipo ideale di vescovo secondo la riforma cattolica*, Brescia 1985; M. Sygut, *Natura e origine della potestà dei vescovi nel concilio di Trento (1545-1563)*, «Periodica», 88 (1999), pp. 259-300.

Contro queste figure di pastori, non certo esaltanti, si scaglierà di Lutero, e non solo, la rabbia, ma anche il fine sarcasmo di altri libellisti come l'anonimo (forse Erasmo da Rotterdam) che scrisse *Julius esclusus*, nel quale si immagina che Giulio II con i suoi soldati si presenti alle porte del paradiso e alle rimostranze di san Pietro risponda con prepotenza minacciando di prendere d'assalto anche il paradiso. Una panoramica su questo secolo può illustrare la situazione della cristianità, incominciando dal clero. Preti e vicari brillano spesso per la loro ignoranza: mancano scuole di formazione, solo gli ordini mendicanti francescano e domenicano curano la preparazione teologica dei loro frati. I sinodi continuano a raccomandare ai sacerdoti in cura d'anime l'obbligo della predicazione, ma la reiterazione di questa raccomandazione è indice che poteva essere disattesa[5].

Senza una catechesi per bambini e adulti, non meraviglia che l'ignoranza renda le masse superstiziose e suggestionabili. Sembra che l'unico interesse religioso delle masse possa essere la ricerca spasmodica delle reliquie e delle indulgenze. Predicatori di indulgenze, più interessati al guadagno che all'istruzione cristiana del popolo, giungono persino a trasformare la messa in *Missa sicca* se, prima dell'inizio del canone, veniva loro comunicato che la somma raccolta non corrispondeva alle aspettative[6]. Il beato Giovanni Colombini con animo addolorato descrive la situazione: «è molto da piangere e sospirare, e da ruggire e gridare, però che 'l nome di Cristo in ogni parte è spento, e colà dove si mostra più onorato si è più fortemente tradito, che non è fra publicani»[7]. Tra gli stessi religiosi e teologi si distingue un gruppo di chiacchieroni ignoranti e rissosi, per i quali ogni discorso sulla religione è un peso e una favola, e respingono con grandi risate e sdegno tutto ciò che viene loro riferito di visioni e rivelazioni. Altri, cadendo nell'estremo opposto, giudicano rivelazioni tutte le fantasie di gente delirante, tutti i sogni e le fantasticherie di malati e pazzi. Il popolo non riesce a serbare il giusto mezzo tra quegli estremi: crede a tutto ciò che visionari e indovini profetizzano, ma se capita che un religioso sbagli nelle previsioni, allora insulta tutti

[5] E. Iserloh, *La vita interna della Chiesa*, in *Storia della Chiesa*, V/2, Milano 1983, p. 351.

[6] Iserloh, *La vita interna della Chiesa*, p. 350; la celebrazione della "missa sicca" consisteva nella celebrazione vespertina in cui si omettevano l'offertorio, la consacrazione e la comunione quando il sacerdote, avendo già celebrato al mattino, non poteva comunicarsi in mancanza del digiuno rituale.

[7] G. Miccoli, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia Einaudi*, II/1, Milano 1985, p. 921.

gli uomini di Chiesa, ritenendoli impostori, ipocriti e malvagi[8]. Un odio latente contro il clero era sempre presente; i predicatori che inveivano con più veemenza contro i peccati di clero e frati erano i preferiti dal popolo. «Non appena il predicatore, dice Bernardino da Siena, scende in campo contro i religiosi, l'uditorio dimentica il resto, non c'è mezzo migliore per tener viva l'attenzione, se il popolo incomincia a sonnecchiare o a sentire caldo o freddo. Subito tutti si destano e diventano di buon umore. (...) Sono proprio i frati mendicanti a diventare, con la loro corruzione, l'oggetto abituale dello scherno e del disprezzo. L'indegno sacerdote della novellistica che dice messa per i soldi come un miserabile lavorante a ore, o il confessore che assolve tutto è normalmente un frate mendicante»[9]. Il crollo spirituale e morale della gerarchia, mondanizzata, ricca e potente che non è più capace di rispondere alla sua missione apostolica[10] trascina nel crollo il gregge affidatogli. «Nei giorni festivi, sono pochi i fedeli che vanno a messa, non rimangono fino alla fine e si accontentano di sfiorare l'acqua santa, di salutare con genuflessioni la Madonna o di baciare la statua di un santo. Se hanno visto l'elevazione dell'ostia se ne vantano come di un grande beneficio reso a Cristo. (...) Le feste sacre, la stessa notte di Natale, si trascorrono in modo dissoluto, tra giochi di carte, bestemmie e turpiloqui, il popolo, se ammonito, si appella al fatto che i signori, gli scrivani e i prelati lo fanno senza essere puniti. La vigilia dei giorni di festa si balla nelle stesse chiese al canto di canzoni licenziose, i preti danno l'esempio, trascorrendo quelle veglie tra dadi e bestemmie»[11]. Si va a messa per far sfoggio di abbigliamento elegante, per gareggiare in rango, in distinzione, in cortesia e affabilità. Parlare e passeggiare durante la messa devono essere stati atteggiamenti molto comuni. I giovani vanno di rado in chiesa e se lo fanno è solo per vedere le donne e darsi appuntamento[12].

Era tale il disprezzo verso il clero che l'invito fatto dal card. Giuliano Cesarini nel 1433 all'umanista Poggio Bracciolini di diventare sacerdote (aveva gli ordini minori) riceve una risposta schifata in questi termini: «Non voglio diventare

[8] J. Huizinga, *L'autunno del Medioevo*, Roma 1992, p. 190.
[9] Huizinga, *L'autunno del Medioevo*, p. 204.
[10] H. Jedin, *Storia del Concilio di Trento*, I, Brescia 1973, p. 14.
[11] Huizinga, *L'autunno del Medioevo*, p. 186.
[12] Ivi, p. 187.

sacerdote, non voglio benefici, ne vidi già moltissimi che ritenevo uomini buoni divenire avari dopo aver assunto il sacerdozio, non più dediti alla virtù, ma all'inerzia, all'ozio, al piacere. Timoroso che qualcosa del genere non accada anche a me, ho deciso di concludere lontano dal vostro ordine ciò che mi rimane della vita terrena, vedo chiaro infatti dalla tonsura dei sacerdoti che non sono solo i capelli a venire loro rasi, ma anche la coscienza e la virtù»[13]. La corruzione è profonda anche al vertice della Chiesa, nella curia romana, dove una schiera di segretari, scrivani, abbreviatori, giuristi si è insediata per il solo scopo di carriera e guadagno, e la vita troppo spesso è paganeggiante e immorale. Lo scritto elegante di un raffinato latinista, Lapo di Castiglionchio[14], testimonia la condizione miserevole della curia romana: «Quando ti guardo, caro Lapo, e considero la tua vita e i tuoi costumi, la tua cultura liberale, molto mi dolgo per te e mi sdegno contro l'iniquità della fortuna, e soffro che proprio tu, che amo sopra tutti, sia capitato in un'epoca così sciagurata e corrotta della curia, quando scelleratezze, infamie, frodi e menzogne hanno nome di virtù, mentre la virtù, la probità, i retti studi, le arti oneste, non solo non hanno alcun premio, ma non trovano neppure un posto. Dovunque regnano e dominano sugli altri gli ignoranti, gli sfrontati, gli scialacquatori, i sordidi, i furfanti. I buoni, i dotti, i puri, i moderati, i modesti, i temperanti giacciono depressi, cacciati, disprezzati»[15].

Lo scandalo maggiore proviene dal Collegio degli abbreviatori, che rivendicano un posto privilegiato nella curia, quasi un ordine sacro come successori degli evangelisti. Ma essi seminano scandalo: divertimenti volgari, scherzi, farse spinte a un eccesso di cattivo gusto, oscenità di discorsi e di scritti[16]. Tutti ostentano disprezzo per gli usi e riti sacri: non vanno a messa, mangiano scrupolosamente di grasso nei giorni di digiuno, infamano le opere di Francesco d'Assisi, il laudatore della povertà e ritengono anche Cristo un impostore, non credono in alcun modo all'immortalità dell'anima[17]. Alla guida di questo gruppo troviamo Barto-

[13] Miccoli, *La storia religiosa*, pp. 890-891.

[14] Lapo di Castiglionchio, *Dialogues de Curiae commodis*, in J. Heers, *La vita quotidiana nella Roma pontificia ai tempi dei Borgia e dei Medici (1420-1520)*, Milano 1988, p. 172; M. Palma, s.v., *Castiglionchio, Lapo da*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 22, Roma 1979, pp. 40-44.

[15] Lapo di Castiglionchio, *Dialogues de Curiae commodis*, p. 172.

[16] Ivi, p. 189.

[17] Ivi, p. 196.

lomeo Sacchi detto il Platina, abbreviatore apostolico e umanista, e Pomponio Leto. Nel 1465 papa Paolo II interviene drasticamente, sopprime il collegio degli abbreviatori accusandoli di eresia, di idolatria, di empietà e sodomia[18]. La reazione è dura: il Platina verrà addirittura arrestato, ma si vendicherà scrivendo libelli ingiuriosi e denigratori nei confronti della curia e del papa[19].

In questo *mare magnum* di corruzione si levano deboli voci di laici che invocano la riforma e spesso non era il vescovo a programmare e attuare con il suo clero la pastorale diocesana, ma il comune che per necessità di cose doveva prendersi cura dei bisogni spirituali dei fedeli, premendo sul vescovo perché facesse il suo dovere[20]. Lo sconforto dei buoni per la mancata riforma dal vertice invoglia a cercare una riforma che parta dalle membra, «con la santificazione personale, attraverso l'esempio, l'esercizio della carità e l'attività apostolica. (...) Tale riforma doveva cominciare dai più bassi gradini della gerarchia ecclesiastica, da monastero a monastero, da parrocchia a parrocchia, doveva estendersi da una nazione all'altra, per finalmente arrivare in una riforma organica fino al centro e alla cima»[21]. Il nocciolo della questione stava nell'assenza di vescovi-pastori: «A prescindere dai principi-vescovi dell'impero, dove si vedevano ora i vescovi sul pulpito? Com'erano rari e poco significativi i concili provinciali (...). Ben pochi vescovi avevano ancora tempo, dopo aver svolto le loro attività amministrative, giudiziarie e politiche, per agire personalmente verso le anime; e se lo tentavano, se volevano mettere ordine nella cura d'anime, come erano grandi le difficoltà che venivano dall'alto e dal basso, dalle autorità centrali di curia, dai capitoli del duomo, dagli arcidiaconi, ai quali avevano ceduto, a seconda dei vari paesi, una parte più o meno grande di autorità. La differenza fra i primi tempi cristiani e la decadenza del prestigio spirituale dei vescovi era evidente»[22].

Non mancano nel XV secolo scritti sul tipo ideale di vescovo da parte di teologi e pastori: Jean de Gerson, Dionigi il Certosino, Lorenzo Giustiniani o Antoni-

[18] Ivi, p. 191.

[19] Jedin, *Storia del Concilio di Trento*, p. 83.

[20] A. Scarpetta, *Tentativi di riforma dalla elezione del vescovo Domenico de Dominicis (1464) alla morte del vescovo Durante Duranti (1557)*, in F. Odorici, *Storie bresciane. Addizioni*, a cura di F. Molinari, XIII, Brescia 1984, pp. 101-102.

[21] Jedin, *Storia del Concilio di Trento*, p. 159.

[22] H. Jedin, G. Alberigo, *Il tipo ideale di vescovo*, pp. 13-15.

no di Firenze[23]; tra questi possiamo porre anche il vescovo di Brescia Domenico de' Dominicis con il suo *De dignitate episcopali*[24]. Attraverso questi *specchio dei vescovi* veniamo a conoscenza quale doveva essere la terapia per mutare il vescovo in pastore d'anime: la necessità della predicazione, «ora vi sono dei vescovi che considerano l'ufficio di predicare come inferiore alla loro dignità, dicendo essere esso cosa di frati mendicanti e poveri teologi»[25]. Grande impressione aveva fatto il giovane cardinale Carlo di Guisa quando era salito personalmente sul pulpito della sua città episcopale Reims. Come mai, ci si chiedeva, un cardinale arcivescovo vuole predicare?[26] Così i vescovi dovrebbero dare specchiato esempio di vita povera e semplice, curare le anime con i sacerdoti, le visite pastorali, i sinodi, curare la residenza propria e dei parroci, curare la selezione e la preparazione degli ordinandi e dei pastori d'anime[27].

Certo l'esempio viene dall'alto, «la mondanizzazione della curia e del collegio dei cardinali, il cui splendore era finanziariamente fondato su uno sfrontato cumulo di episcopati e prebende nelle mani di poche persone, ebbe come conseguenza in Italia un rilassamento dello zelo pastorale ed un peggioramento delle condizioni della cura d'anime. Diviene sempre più frequente il caso di familiari di cardinali remunerati per i loro servizi mediante episcopati, senza che affatto pensassero e si occupassero di visitare le loro diocesi o averne cura. La dignità episcopale impallidiva davanti allo splendore del cardinalato e venne ritenuta sempre più una semplice sistemazione per umanisti e funzionari»[28]. Troppi vescovi erano «prigionieri della spaventosa illusione che la dignità vescovile fosse un titolo onorifico e una sistemazione economica»[29].

Il laico Gaspare Contarini, nel suo *De officio episcopi* del 1517 – scritto per il tredicenne Pietro Lippomano, nominato alla guida della diocesi di Bergamo –, rimprovera che i vescovi hanno letto Virgilio e Aristotele e non hanno ancora let-

[23] Jedin, Alberigo, *Il tipo ideale di vescovo*, p. 14.
[24] Ivi, p. 24.
[25] Ivi, p. 16.
[26] Ivi, p. 55.
[27] Ivi, p. 17.
[28] Ivi, pp. 23-24.
[29] Ivi, p. 76.

to per intero i Vangeli[30]. Non mancano figure eccellenti di pastori, anche se isolate, come Pietro Barozzi vescovo di Padova, Ermolao Barbaro patriarca di Aquileia, il cardinale Gaspare Contarini e Domenico de' Dominicis a Brescia, cresciuti tutti nell'ambiente umanista e riformatore veneziano[31]. Occorre tener presente che proprio in questi anni viene introdotta la stampa, a Roma nel 1464 per opera di stampatori tedeschi, che servirà ad amplificare gli scandali, le contumelie, ma anche le idee di riforma e lo spirito del rinnovamento[32].

La diocesi di Brescia

Città della Terraferma veneta, Brescia non è esente dalla decadenza generale, sia morale che religiosa. Negli anni di episcopato di Domenico de' Dominicis è colpita da una serie impressionante di calamità naturali: terremoti, peste, siccità. Un quadro desolante viene trasmesso dalle cronache dell'epoca pubblicate da Paolo Guerrini e Federico Odorici. La peste imperversa negli anni 1468-1469, nel 1478 ritorna e fa strage di trentamila bresciani. Cristoforo Soldo scrive che erano così numerosi i morti che «li buttavano in li sagrati, et non si sottravano niente, ma solamente li mettevano l'uno sopra l'altro, come se fa li casoncelli»[33]. Questa peste epidemica è passata nella storia bresciana con il significativo nome di male del "mazzucco", perché si manifestava con un forte stordimenti di testa[34]. Nel 1469 imperversa una terribile siccità, da marzo a settembre «mai non piovete nel territorio bressano, e fu tanta aridità et seca, che per mancamento grandissimo di aque li molini non potevano masnar»[35]. Il 15 agosto 1471 e il 27 aprile 1481

[30] Ivi, p. 27; G. Fragnito, *Cultura umanistica e riforma religiosa: il "De officio boni viri ac boni episcopi" di Gasparo Contarini*, «Studi veneziani», II (1969), pp. 75-190.

[31] Jedin, Alberigo, *Il tipo ideale del vescovo*, p. 28.

[32] Heers, *La vita quotidiana*, p. 179.

[33] P. Guerrini, *Le cronache bresciane inedite dei secoli XV-XIX*, «Brixia Sacra. Bollettino bimestrale di studi e documenti», prima serie, XIII, 1 (1922), p. 20.

[34] F. Odorici, *Storie bresciane. Dai primi tempi sino all'età nostra*, VIII, Brescia 1858, p. 302; sulla grave pestilenza epidemica, anche A. Vaglia, *La peste del 1478 a Brescia dal diario di Giacomo Melga*, «Le infezioni in medicina», 2 (2001), pp. 128-133; M. Esposto, *Mal di mazzucco*, «Lingua nostra», LXXXIV, 3-4 (2023), pp. 99-103.

[35] Guerrini, *Le cronache bresciane*, p. 3.

il territorio di Brescia, la Valcamonica e la Riviera di Salò sono colpite da grande terremoto[36]. Nel 1477 arriva la piaga d'Egitto delle locuste, questo flagello fu inteso come segno che «Dio onnipotente dovesse in fra puocho tempo mandar qualche grande flagello alli cristiani et precipue alla città de Bressa per li grandi peccati, sceleragine et puocha carità che in quella esser si trovava (...) apparve tanta copia et moltitudine de locuste, overo saiotte (...) tutte quante erano la mazor parte come il dido grosso dil homo (...) tanta fu grande ditta moltitudine di animali preditti novi che in lo nascere del sole talmente lo obscuravano per la sua densitate et spessezza che non più luce dar podeva (...) se havesse voluto mettere el dido in terra non havaria possuto toccar terra quominus per prima non havesse toccho de ditti animali»[37].

Il risultato è più che evidente: tutti gli alberi, foglie, frutti, fieni, ortaggi sono devastati con conseguente carestia. La terra bresciana, colpita dalla collera divina con peste, locuste, terremoti, siccità, non è priva di presenze inquietanti: nel 1484 è posta sotto processo dal frate domenicano Antonio de Petrosellis la strega Maria de Vincenzia, abitante a Calcinato, che confessa di avere partecipato dall'età di 14 anni ai conciliaboli con il demonio e di aver avuto rapporti carnali con lui[38]. Mentre un medico, Girolamo Soldo, di 33 anni sconcerta la città di Brescia per la sua vita austera, predica sotto la Loggia della città attirando molti del popolo e alcuni cittadini, ma questi ultimi accorrevano in minor numero perché lo *reputavano matto*. Dopo che aveva predicato tutto il giorno «alcuni de li audienti mossi a compassione de lui lo menavano con seco a disnare et manzava quasi niente perché il faceva de grande abstinentia cossi nel vivere como nel dormire, et tegneva sempre un sasso sotto la testa per cossino»[39]. Viveva di elemosine, andava scalzo, con veste lacera e portava sulle spalle un grande crocifisso. Questo fatto testimonia il desiderio popolare di salvezza e di ascolto della Parola di Dio; mancando al loro dovere i vescovi e il clero secolare, suppliscono i predicatori di grido, chiamati dalla municipalità, come delle *vedettes*: predicano a Brescia Giovanni da Capestrano, Bernardino da Feltre, Michele da Carcano, Giacomo della

[36] Ivi, p. 32.
[37] Ivi, pp. 6-8.
[38] Ivi, pp. 183-185.
[39] Ivi, p. 89.

Marca. Gli argomenti sono quelli soliti: contro l'usura ebraica e a favore della fondazione dei Monti di Pietà, contro i vizi del popolo e del clero, riescono a pacificare famiglie in odio da generazioni[40].

Una delle tematiche ricorrenti nella loro predicazione, quasi tutti dell'ordine francescano, è il lusso sfacciato. Persino il consiglio generale della città, a più riprese, emana disposizioni proibendo di portare vestiti di broccato d'oro e d'argento, perle, collane e catene preziose. Si vieta a donne e donzelle di portare vestiti di seta, persino di organizzare banchetti sontuosi, perché «torna a grande danno et spexa de li abitanti de la città de Bressa, adcio a tale superfluità sia provisto» pena 25 ducati tutte le volte che si disubbidisce alla disposizione[41]. Contro gli ebrei che prestano denaro a interesse, si scatena la propaganda dei predicatori e gli interessi sommersi, non certo religiosi, di molti ricchi che desideravano sostituirsi agli ebrei. Essi montano la calunnia del martirio del beato Simonino a Trento nella Pasqua del 1475. I bresciani non sono estranei a questa vicenda: il Giovanni Sala è podestà di Trento e si accanisce contro gli ebrei per estorcere le confessioni e per mandarli a morte «con vari e atroci, ma meritati, suplizi»[42]. Tra i difensori legali degli ebrei di Trento vi è un avvocato bresciano, Jacob da Brescia che non riuscirà a strapparli alla morte.

L'impressione nel popolo è enorme, la venerazione del beato Simonino si diffonde velocemente se già nel 1476 vi è un'immagine dipinta che, la sera del Venerdì Santo 13 aprile 1476, «apparve el miracolo del beato Simone che lagrimava»[43]. La devozione al novello martire si diffonde in tutto il territorio bresciano, specialmente in Valle Camonica: Cerveno, Niardo, Bienno, Malegno, Esine, Pisogne, Piancamuno, Lovere, Provaglio d'Iseo, Rovato[44]. Nel 1462 Brescia si trova al centro di una discussione squisitamente teologica: la questione del *sangue di Cristo.* Inizia il predicatore Michele d'Aqui, coinvolge teologi di varie scuole, lo stesso vescovo Domenico de' Dominicis scrive un trattato nel 1463 *De sanguine*

[40] C. Cairns, *Il dominio veneziano*, in *Diocesi di Brescia*, a cura di A. Caprioli, A. Rimoldi, L. Vaccaro, Brescia 1992 (Storia religiosa della Lombardia, 3), pp. 66-68.

[41] I. Gianfranceschi Vettori, *Brescia nel primo secolo della dominazione veneta*, Brescia 1978, p. 13.

[42] F. Bontempi, *Il ferro e la stella. Presenza ebraica a Brescia durante il Rinascimento*, Boario Terme 1994, p. 191.

[43] Bontempi, *Il ferro e la stella*, pp. 191-192.

[44] Ivi, pp. 193-201.

Christi[45]. Un problema teologico intricato con il quale si dibatte della presenza della divinità nel sangue sparso da Cristo sulla croce, ma dietro si intravedono interessi economici per il commercio delle reliquie e motivi antiebraici[46]. In questa disputa si fronteggiano sulle piazze di Brescia predicatori come Giacomo della Marca e inquisitori come il domenicano Giacomo da Brescia, coinvolgendo il popolo fino a fomentare disordini pubblici.

Il vescovo de' Dominicis riesce a calmare le acque, ma la discussione in pubblico di materie così delicate non giova alla vita spirituale del popolo[47]. Uno squarcio della situazione religiosa di Brescia si può ricavare dal sinodo celebrato proprio dal de' Dominicis nel 1467. Risultano condizioni di ignoranza e superstizione nel popolo, malavita diffusa nel clero, vendita di benefici ecclesiastici, monasteri con vita immorale tale da obbligare le autorità civili ad intervenire per imporre un po' di decoro, chiese sporche e usate come deposito di fieno e biade, chierici concubini, ubriaconi, giocatori di dadi nelle taverne, simoniaci, bestemmiatori e rissosi[48].

Le no*v*elle licenziose di Mattea Bandello furono scritte a Brescia in questo periodo e si ispira*v*ano a fatti qui avvenuti. Le decisioni del sinodo sono chiare e tentano di imporre una svolta alla religiosità bresciana. Si fa obbligo di scopare le chiese almeno quattro volte l'anno e di non depositarvi né vino, né fieno, né biade[49]. Si obbligano i chierici a non frequentare taverne, né teatri, né giochino a dadi, non si vestano con abiti sgargianti di color rosso o verde. Non possono tenere presso di sé figli e figlie illegittimi, né donne. Si proibisce loro di andare a caccia. Nessuno può cumulare benefici e vendere i beni della Chiesa. Si danno disposizione contro gli usurai e pene severe per coloro che entrano in monasteri violando la clausura. L'opera riformatrice di Domenico de' Dominicis ha termine con la sua morte e, nel 1478, gli succede il vescovo Lorenzo Zane, uomo di corte e d'armi, che non pose mai piede in Brescia perché la signoria di Venezia aveva posto sulla sua testa una taglia[50], per questo aveva lasciato il ricco beneficio al ni-

[45] H. Jedin, *Studien über Domenico de' Domenichi (1416-1478)*, Wiesbaden 1957, pp. 96-101.
[46] Bontempi, *Il ferro e la stella*, pp. 183-185.
[47] Cairns, *Il dominio veneziano*, p. 68.
[48] Guerrini, *Le cronache bresciane inedite*, pp. 170-175.
[49] Ivi, p. 192.
[50] Ivi, p. 253.

pote ventenne Paolo Zane, che rimarrà vescovo a Brescia dal 1480 fino al 1531, un lungo e complesso episcopato; quando morì i cronisti dell'epoca poterono di lui scrivere in positivo che era «homo di bella statura»[51].

Domenico de' Dominicis, vescovo di Brescia

Espressione della famiglia de' Dominicis, Domenico nasce a Venezia nel 1416, studia a Padova filosofia, teologia e diritto; ordinato sacerdote nel 1441, ottiene il decanato della collegiata di Cividale, in questo tempo ha modo di stringere amicizia con gli umanisti Ermolao Barbaro, Flavio Biondo, Poggio Bracciolini[52]. È protetto da papa Eugenio IV (il veneziano Gabriele Condulmer), che nel 1448 lo nomina vescovo di Torcello e egli si dimostra subito pastore zelante, dedito alla predicazione e alla cura della basilica di Torcello, fino a quando deve lasciare Venezia per ricoprire importanti incarichi nella curia romana. Callisto III Borgia lo nomina referendario apostolico e consigliere teologico nel 1457. Ha l'incarico per ben due volte di rivolgere l'allocuzione ai cardinali prima dei conclavi, dai quali usciranno eletti papa Pio II e Paolo II: entrambe le volte pone coraggiosamente all'attenzione dei cardinali l'urgente necessità di riformare la Chiesa e la curia romana[53]. Pio II lo incarica di studiare una riforma della curia romana, nasce l'opera *De reformatione romanae curiae* stesa nel 1458 nella quale, con chiarezza, prospetta in 22 sezioni le riforme più urgenti: del papato, dei cardinali, della liturgia, si addentra persino nella necessità di imporre «il silenzio che devono tenere

[51] Scarpetta, *Tentativi di riforma*, p. 102; per un aggiornamento bibliografico sulla figura del presule, si rimanda a H. Smolinsky, *Domenico de' Domenichi und seine Schrift "De potestate papae et termino eius". Edition und Kommentar*, Münster 1976 (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen, 17); Idem, s.v., *Dominici, Domenico (Domenico de' Domenichi)*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 40, Roma 1991, pp. 691-695.

[52] H. Jedin, *Gasparo Contarini e il contributo veneziano alla Riforma cattolica*, in H. Jedin, *Chiesa della fede, Chiesa della storia*, Brescia 1972, p. 627; per il profilo biografico, A. Fappani, F. Trovati, *I vescovi di Brescia*, Brescia 1982, pp. 135-138, 260; Smolinsky, s.v., *Dominici, Domenico (Domenico de' Domenichi)*, pp. 691-695.

[53] M. Marcocchi, *La Riforma cattolica*, II, Brescia 1967, p. 459; inoltre, L. von Pastor, *Storia dei Papi*, II, Roma 1911, pp. 8, 282.

cardinali e prelati stando in chiesa»[54]. Sferza l'accumulo dei benefici, il nepotismo, la simonia dilagante nella curia, il dovere delle elemosine, la parsimonia nel concedere le indulgenze[55]. Il pontefice non ebbe il coraggio di applicare questo programma di riforma[56].

Nel 1464 papa Paolo II lo trasferisce dal vescovato di Torcello a quello più ricco e importante di Brescia, qui rimane, quasi ininterrottamente, eccetto brevi assenze per espletare incarichi a servizio del papato, fino alla morte sopravvenuta nel 1478. Appena mette piede a Brescia manifesta le sue intenzioni di vescovo-pastore: nel 1466 inizia la visita pastorale alla cattedrale e al capitolo, il 15 aprile 1467 celebra un sinodo ed emette severe costituzioni dalle quali emerge una situazione piuttosto difficile del clero e del popolo bresciano[57]. Scrive anche un opuscolo: *Rudimenta sive institutio rerum quae necessariae sunt christicolis, clericis et presbiteris*[58], un catechismo per offrire a sacerdoti e fedeli il minimo indispensabile di conoscenze cristiane. Nel 1476 Sisto IV lo nomina vicario generale di Roma, nomina «accompagnata da benefici effetti per l'opera coraggiosa di riforma del clero»[59].

La morte lo coglie a Brescia il 17 febbraio 1478, di ritorno da una missione alla corte imperiale. La cronaca di Corradino da Palazzo gli attribuisce capacità profetiche perché egli «predisse il suo fine de ponto in ponto»[60]. È sepolto nella Rotonda del Duomo di Brescia[61]. Lascia una mole considerevole di scritti, Jedin ne ha elencati 77, di genere diverso: trattati di filosofia, di diritto, di teologia, di morale, di astrologia, prediche, panegirici[62]. Tra questi il *De dignitate episcopali*

[54] Cfr. von Pastor, *Storia dei Papi*, p. 178.
[55] *Ibidem*; anche Scarpetta, *Tentativi di riforma*, p. 97.
[56] Si veda von Pastor, *Storia dei Papi*, p. 179.
[57] Guerrini, *Le cronache bresciane inedite*, p. 192; Scarpetta, *Tentativi di riforma*, p. 97.
[58] Jedin, *Studien über Domenico de' Domenichi*, pp. 56-58.
[59] Von Pastor, *Storia dei Papi*, p. 360.
[60] Guerrini, *Le cronache bresciane inedite*, p. 249.
[61] Così scrive Cristoforo Soldo, «el reverendissimo monsignor Dominico de Dominicis, vescovo degnissimo de la nostra cittade, del avenimento dil qual più inanci havemo fatto menzion, passò di questa vita, e con grandissima solennitade fu portado al sepolcro suo in la giesia del Domo, ciouè in Santa Maria Rotonda, et è posto in una bella arca» (Guerrini, *Le cronache bresciane inedite*, p. 10; Archetti, *Una riforma a metà*, p. 459).
[62] Jedin, *Studien über Domenico de' Domenichi*, p. 77.

steso nel 1461 e dedicato a Pio II[63], venne stampato nel 1757 a Roma dal tipografo Generoso Salomoni con una introduzione e con cenni alla sua vita stese dal monaco Giovanni de Augustinis[64]. È un'opera divisa in sei parti, nella quale diritto, teologia e spiritualità si intrecciano. È nata da una polemica che si trascinava da tempo nella curia romana sulla precedenza nella cappella papale che i protonotari rivendicavano sui vescovi. Contesa risolta da papa Pio II con la bolla *Cum servire* del 16 giugno 1459, con la quale si ristabilisce la precedenza dei vescovi sui protonotari[65].

[63] Ivi, pp. 77-83.

[64] Dominicus de Dominicis, *Liber de dignitate episcopali*, pp. 15-64.

[65] G. Pilot, *La capacità giuridica della donna di ricevere l'ordine sacro nel pensiero di Domenico de' Dominicis*, Milano 1977, p. 285.

La consacrazione episcopale di Domenico Bollani vescovo di Brescia

Angelo M. Tavazza
Cultore di storia

La vita di Domenico Bollani, diplomatico e politico veneziano, poi vescovo della riforma cattolica a Brescia, è stata ampiamente studiata. Tra le biografie più rilevanti si segnalano quelle di Luigi Francesco Fè d'Ostiani[1], Giovanni Pillinini[2], Simona Negruzzo[3]. La biografia più completa rimane quella in lingua inglese, edita nel 1976 da Christopher Cairns[4]. I suoi rapporti con il governo veneziano sono illustrati nel volume di Daniele Montanari[5]. Nessuna delle biografie sopra citate riporta l'informazione relativa alla sua consacrazione episcopale. Sebbene tale dato possa apparire secondario rispetto all'impatto del suo governo sulla Chiesa bresciana, risulta comunque utile per comprendere meglio il suo atteggiamento di fronte al cambio repentino che dovette affrontare: il 14 marzo 1559, infatti,

1 In proposito si veda L.F. Fè d'Ostiani, *Il vescovo Domenico Bollani: memorie storiche della diocesi di Brescia*, Brescia 1875.

2 Al riguardo si rimanda a G. Pillinini, s.v., *Bollani, Domenico*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, XI, Roma 1966, pp. 291-293.

3 S. Negruzzo, *Gli* Acta Ecclesiae Brixiensis *di Domenico Bollani, strumento di riforma nello spirito tridentino*, in *Gli "Acta Ecclesiae Brixiensis" del vescovo Domenico Bollani*, a cura di S. Neguzzo, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», III serie, XVIII, 3-4 (2012), pp. XIII-LI.

4 Per l'edizione italiana cfr. C. Cairns, *Domenico Bollani, vescovo di Brescia. Devozione alla Chiesa e allo Stato nella Repubblica di Venezia del XVI secolo*, Brescia 2007.

5 D. Montanari, *Disciplinamento in terra veneta. La diocesi di Brescia nella seconda metà del XVI secolo*, Bologna 1987.

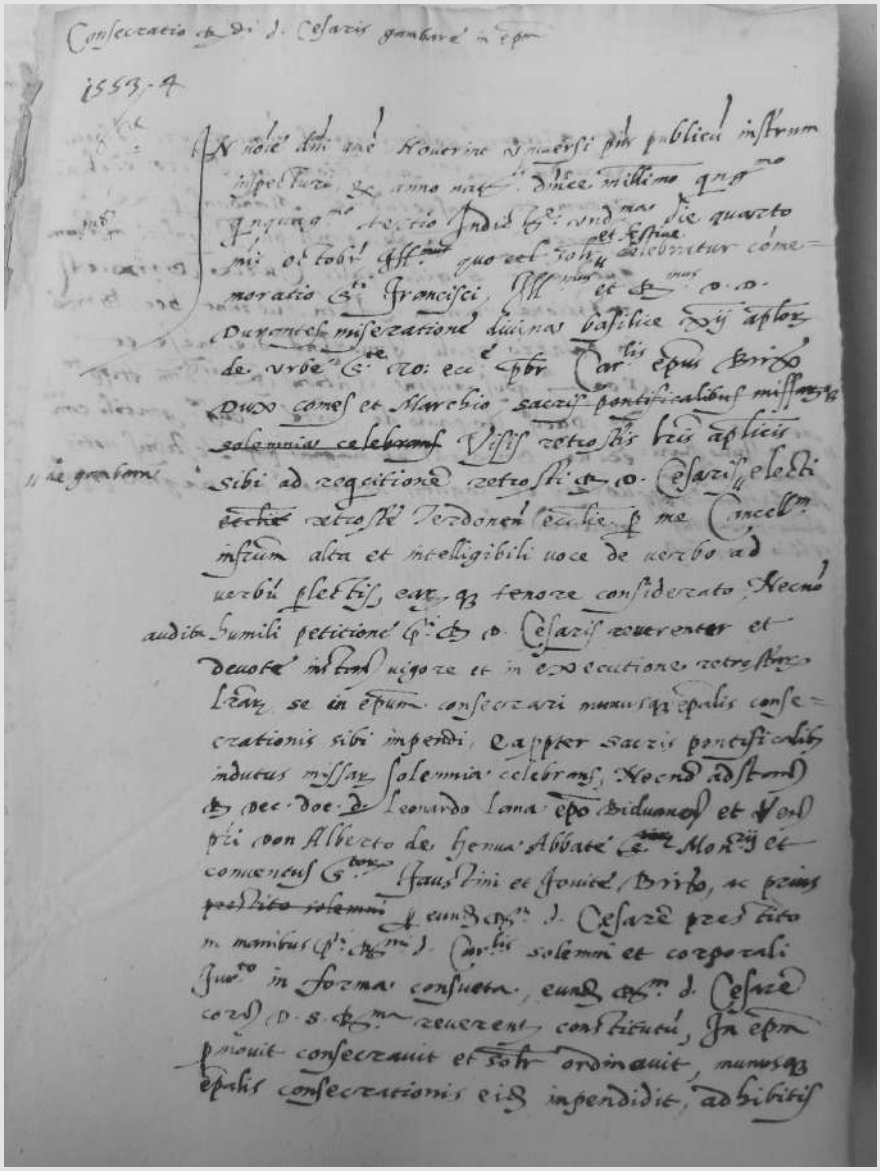
Bollani fu improvvisamente nominato vescovo della città da laico, mentre rivestiva ancora il ruolo di podestà della città.

Secondo il Fè d'Ostiani, ricevette la consacrazione episcopale a Venezia sul finire dell'anno, sebbene ipotizzi che il rito possa essersi svolto anche in epoca successiva. Tuttavia, il Bollani si fece consacrare vescovo nella cattedrale di Brescia già l'11 giugno 1559, manifestando così la sua volontà di assumere immediatamente, con determinazione e senza esitazioni, il carattere episcopale. A quell'epoca non era ancora stata pubblicata la costituzione apostolica *Onus apostolicae servitutis* (1591) di Gregorio XIV, che avrebbe imposto ai vescovi italiani non titolari di sottoporsi all'esame a Roma, dove erano solitamente consacrati. Pertanto, era consuetudine ricevere la consacrazione fuori Roma, fermo restando l'obbligo di inviare alla Camera Apostolica la fede del giuramento. Il primo luogo in cui ricercare informazioni su una consacrazione è tra gli atti della cancelleria episcopale. Nel caso di Bollani, individuato il cancelliere, l'istrumento di consacrazione è stato rinvenuto esattamente dove era logico trovarlo.

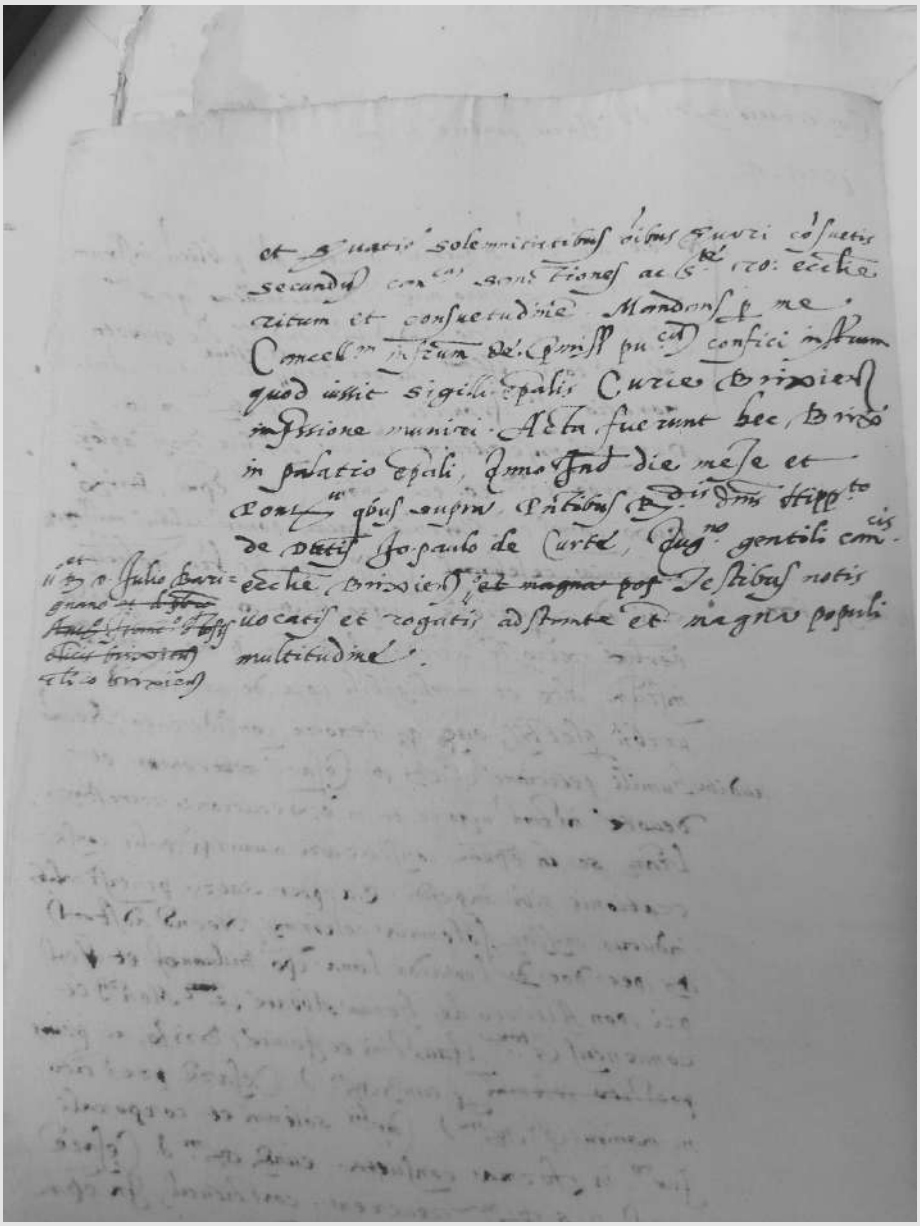
Il cancelliere Giovan Battista Trappa ci ha lasciato dodici filze di imbreviature notarili, coprendo il periodo dal 1547 al 1591. Durante l'episcopato di Durante Duranti, redigeva circa una filza ogni due anni, contenente principalmente atti curiali e dispense matrimoniali. Sotto il vescovato di Bollani, la sua produzione aumentò considerevolmente, includendo anche atti di natura civile. I documenti all'interno di ogni filza non sono numerati, ma sono posti in ordine cronologico. Gli istrumenti del Trappa, scritti con una calligrafia chiara e leggibile, rappresentano una fonte importante per la storia ecclesiastica bresciana del XVI secolo. La filza numerata 1774, conservata presso l'Archivio di Stato di Brescia[6], contiene le abbreviature notarili del cancelliere dal 1559 ad agosto 1561. Oltre alla consacrazione episcopale, si segnala un atto datato 30 aprile 1559, nel quale sono riportati i testi delle bolle papali indirizzate a Bollani e datate 15 marzo e 21 aprile, riguardanti la nomina pastorale e l'assegnazione dei redditi episcopali.

L'imbreviatura notarile dell'11 giugno 1559 è rubricata con la dicitura: *Consecratio Rev.mi d. d. Dominici Bollani electi episcopi Brixensis*. Essa è redatta in terza persona dal cancelliere Trappa, sotto forma di fede notarile, con datazione ripor-

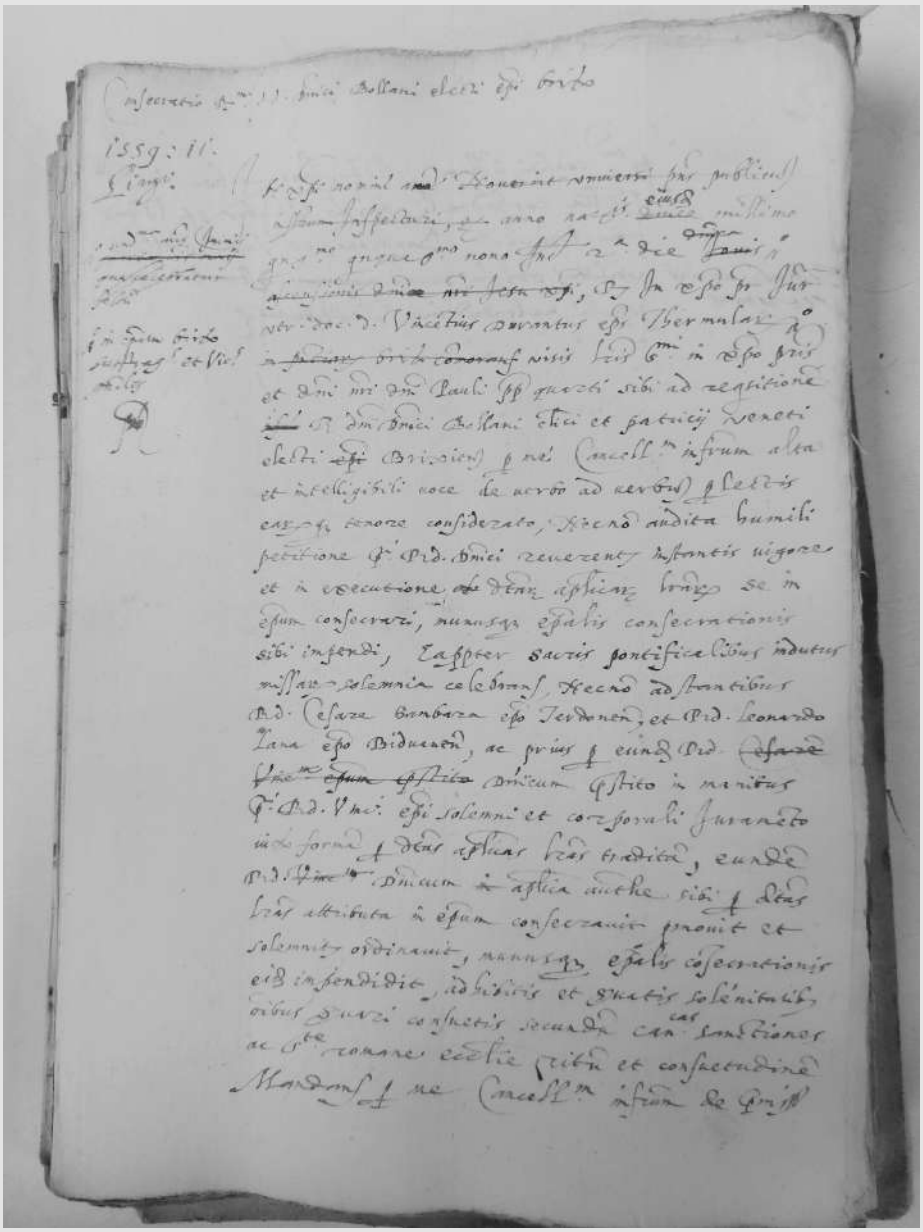
[6] Archivio di Stato di Brescia (= ASBs), Archivio Notarile, Distretto di Brescia, Notai in Brescia, filza 1774, atto del 11 giugno 1559.



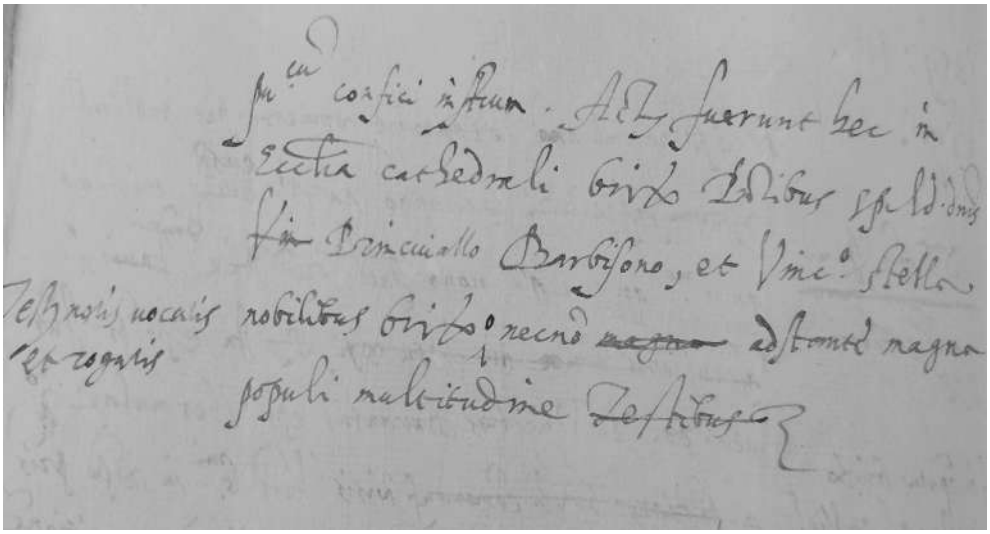
ASBs, Archivio Notarile, Distretto di Brescia, Notai in Brescia, filza 1771, istrumento del 4 ottobre 1553.



ASBs, Archivio Notarile, Distretto di Brescia, Notai in Brescia, filza 1771,
istrumento del 4 ottobre 1553.



ASBs, Archivio Notarile, Distretto di Brescia, Notai in Brescia, filza 1774,
istrumento dell'11 giugno 1559.

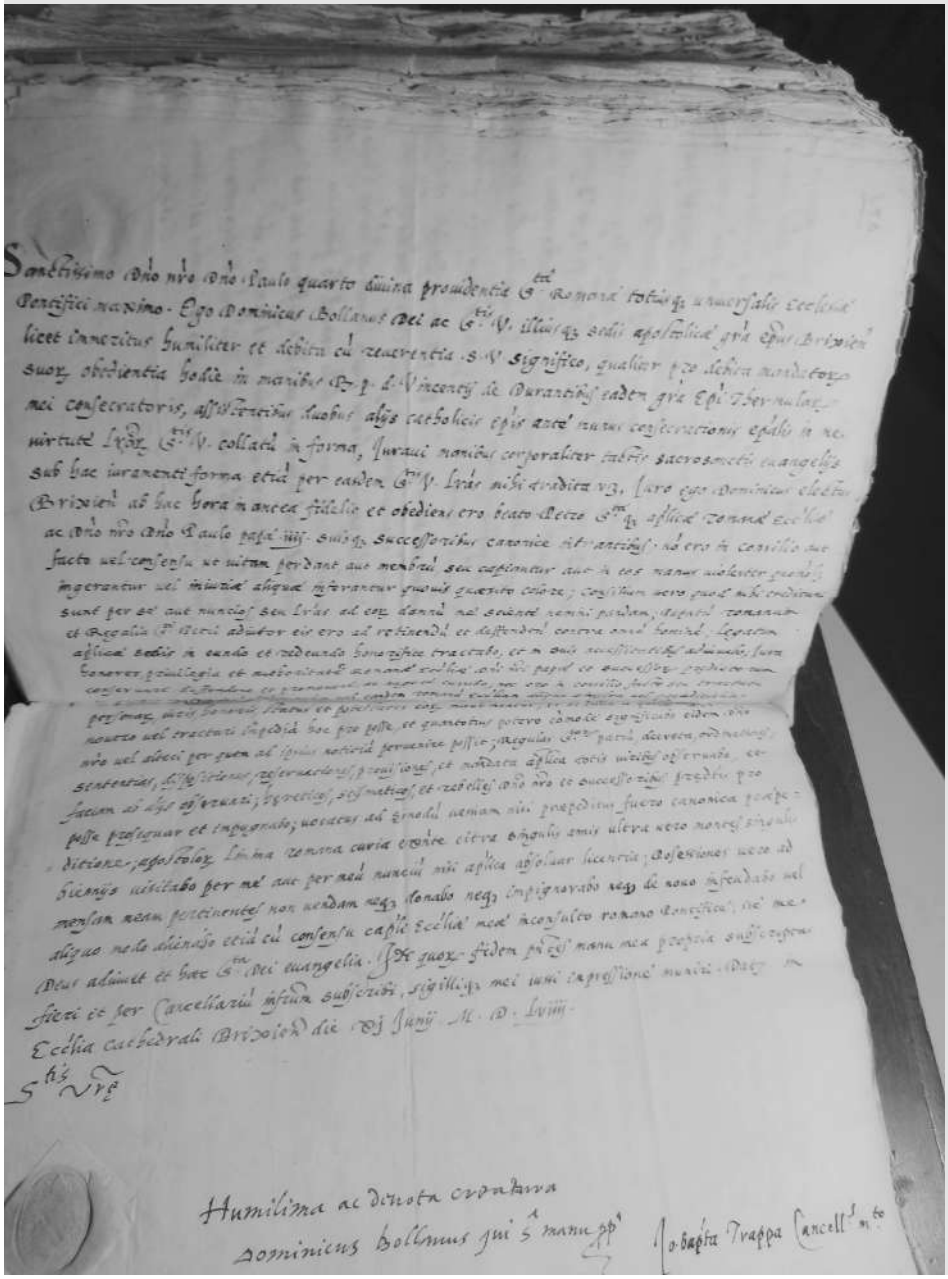


ASBs, Archivio Notarile, Distretto di Brescia, Notai in Brescia, filza 1774, istrumento dell'11 giugno 1559.

tata all'inizio e indicazione del luogo e dei testimoni alla fine. Come impostazione formale, ricorda più le imbreviature delle consacrazioni stilate dal cancelliere della curia di Milano Bartolomeo Parpaglione[7] rispetto a quelle dei notai veneziani, i quali usavano la forma delle *litterae testimonialis*, redatte in prima persona dal vescovo consacrante e complete di *inscriptio*, *narratio* e data finale[8]. L'atto di consacrazione è stilato sulla falsariga dell'atto della precedente consacrazione episcopale di Cesare Gambara, sempre redatta dallo stesso cancelliere. Il vescovo consacrante del Bollani fu Vincenzo Duranti, vescovo di Termoli e vicario generale della diocesi di Brescia. Lo assistettero Cesare Gambara, vescovo di Tortona, e Leonardo Lana, vescovo di Budua e suffraganeo di Catelano Trivulzio a Piacenza. La consacrazione avvenne nella cattedrale di Brescia domenica 11 giugno 1559, *adstante magna populi multitudine*.

7 Cfr., ad esempio, la consacrazione di Niccolò Sfrondati, futuro Gregorio XIV, del 19 maggio 1960, conservata in Archivio di Stato di Milano, Atti notarili della Cancelleria arcivescovile, b. 22, fasc. 80.

8 Cfr., ad esempio, la consacrazione di Marcantonio Oradino del 16 dicembre 1565 conservata in Archivio di Stato di Venezia, Notarile, Atti, b. 5603, cc. 287v-289r.



Archivio di Stato di Roma, Notai segretari e cancellieri della Camera apostolica (R.C.A), b. 1488, cc. 1078v-1079r, giuramento dell'11 giugno 1559.

Non sono allegati al breve atto redatto da Giovan Battista Trappa né la bolla di nomina, già riportata nell'atto del 30 aprile 1559, né l'istrumento del giuramento prestato contestualmente alla consacrazione episcopale. L'originale di tale giuramento è conservato presso l'Archivio di Stato di Roma[9]. L'atto, sottoscritto di propria mano da Domenico Bollani e dal cancelliere Trappa, si apre con l'indirizzo solenne: «Sanctissimo Domino nostro Domino Paulo quarto divina provvidentia» e prosegue con «Ego Domenicus Bollanus Dei ac … significo qualiter … hodie in manibus rev.di p. d. Vincentii de Durantis … mei consecratoris … iuravit». Il documento si chiude con la dicitura: «In ecclesia catthedrali Brixiensis die XI junii MDLVIIII». L'atto è conservato allegato allo istrumento del notaio Alessandro Pellegrino, notaio del primo ufficio della Reverenda Camera Apostolica, con cui certificava che il giuramento era stato debitamente registrato nella Camera Apostolica. Solo pochi vescovi erano così scrupolosi da richiedere a un notaio romano la conferma dell'avvenuta registrazione del proprio giuramento: Domenico Bollani fu uno di loro.

Per quanto riguarda l'atto di consacrazione di Cesare Gambara, vescovo di Tortona, esso è conservato nella filza numerata 1771, sempre redatta da Giovan Battista Trappa[10]. Il consacratore principale fu il cardinale Durante Duranti, vescovo di Brescia, assistito da Leonardo Lana, vescovo di Budua, e da Alberto de Henua, abate del monastero dei Santi Faustino e Giovita di Brescia. L'atto fu sottoscritto nel palazzo episcopale di Brescia il 4 ottobre 1553, giorno della festa di san Francesco.

[9] Archivio di Stato di Roma, Notai segretari e cancellieri della Camera apostolica, b. 1488, cc. 1078v-1079r.

[10] ASBs, Archivio Notarile, Distretto di Brescia, Notai in Brescia, filza 1771, atto del 4 ottobre 1553.

Gian Maria Piantavigna scultore padano del tardo Cinquecento: il Crocifisso di Asola

Benedetta Romagnoli
Laureata in beni culturali, Università di Pavia

Il contributo presenta la figura dello scultore e architetto Giovanni Maria Piantavigna con particolare attenzione al *Crocifisso* da lui realizzato, conservato nella parrocchia di San Pietro Apostolo a Barchi di Asola, in diocesi di Mantova[1]. La documentazione d'archivio sulla vita di Giovanni Maria Piantavigna è alquanto scarna. Nel *Regesto artistico dei notai roganti in Brescia dall'anno 1500 all'anno 1560*, edito a cura di Camillo Boselli, si legge che «Gian Maria Piantavigna, nacque forse a Bologna, probabilmente prima del 1520 ed era figlio dell'intagliatore Giovan Battista, il quale, operò a lungo nel bresciano dal 1530 al 1543»[2]. Nel primo documento in cui l'artista è menzionato, emerge che aveva un fratello di nome Girolamo, citato insieme a lui nel documento, in cui vengono detti *de Bononia intaliatoribus lignaminum*. Non si possiedono notizie riguardanti la condizione familiare dell'artista, ma sappiamo che ebbe due figli: Alessandro, architetto, che operava nel 1588[3] e

[1] L'articolo riprende la tesi di laurea in Scienze letterarie e dei beni culturali, L1 - Beni culturali, discussa presso il Dipartimento di Musicologia e Beni Culturali dell'Università di Pavia, relat. F. Frangi, correl. M. Turrini, a.a. 2021-2022. La ricerca non costituisce solamente il momento conclusivo di un percorso di studi, ma vuol anche essere un affettuoso omaggio alla memoria di mio zio Battista che era assai legato a questo *Crocifisso* e alla chiesa di Barchi.

[2] C. Boselli, *Regesto artistico dei notai roganti in Brescia dall'anno 1500 all'anno 1560*, Brescia 1977 (Supplementi ai Commentari dell'Ateneo di Brescia. Supplementi, I), p. 247.

[3] S. Fenaroli, *Dizionario degli artisti Bresciani*, Brescia 1877, p. 196.

Giovan Battista, intagliatore[4]. Non siamo neppure a conoscenza dell'anno della morte dell'artista, che avvenne probabilmente a Brescia, poco dopo il 27 ottobre 1575, data dell'ultimo documento in cui è menzionato e nel quale, il lapicida Martino da Bissone, si impegnava a realizzare la fontana *dei Pescherii* a Brescia sui suoi disegni: «in bona et laudabile forma juxta disegnum et modulum datum et dandum per ser. Jo. M. Piantavignam ingignerium magnifice civitatis»[5]. Il Piantavigna può essere considerato un artista poliedrico. Se la sua abilità nella lavorazione del legno lo ha reso uno scultore di indiscutibile valore, non si può dire lo stesso della sua opera di architetto, costellata da errori che fanno talora dubitare delle sue doti in questo campo. L'attività dell'artista si sviluppa soprattutto nel Bresciano, in particolar modo nella città di Brescia, e nel Mantovano, segnatamente a San Benedetto Po e ad Asola, località quest'ultima che nel Cinquecento rientrava nel circondario di Brescia. In territorio bresciano l'artista ricevette come primo incarico la perizia dell'ancona per la chiesa di San Rocco, effettuata il 13 gennaio 1548 insieme all'intagliatore Clemente Tortelli[6]. L'ancona era stata commissionata allo scultore bresciano Stefano Lamberti dalla magnifica comunità di Brescia, con un documento del 30 maggio 1513: «L'ancona fu voluta soprattutto dal Dottor Bernardino Malvezzi per essere collocata nella chiesa dedicata al santo di Montpellier situata fuor di porta S. Giovanni; ma, distrutta detta chiesa nel 1516 per ordine del governo veneto, venne collocata nella chiesa di S. Giuseppe dove rimase sino al 1668»[7].

Il contratto specifica che l'ancona doveva misurare dieci braccia d'altezza e sei di larghezza (750 x 450 cm ca.), doveva inoltre contenere sei statue: nell'ordine inferiore quella di San Rocco al centro, quella di San Cristoforo col Bambino sulle spalle a destra e quella di San Sebastiano a sinistra; nell'ordine superiore,

[4] A. Fappani, s.v., *Piantavigna Giovanni Battista*, in *Enciclopedia bresciana*, XIII, Brescia 1978, p. 39.

[5] C. Boselli, *L'architetto comunale di Brescia nel secolo XVI*, in *Atti del V Convegno nazionale di storia dell'architettura* (Perugia, 23 settembre 1948), Roma 1957, pp. 356-364, documento 50.

[6] Fenaroli, *Dizionario degli artisti*, p. 165.

[7] C. Boselli, *Stefano Lamberti a Brescia e l'ancona lignea di S. Rocco. Un contributo archivistico alla storia della scultura bresciana del XVI secolo*, «Arte lombarda», VII, 1 (1962), pp. 21-23. Il documento di allogazione riportato è tuttora conservato preso l'Archivio Storico Civico di Brescia, Subaste 1509-1515, D.I.623, c. 64r (p. 22), mentre le perizie sono consultabili nello stesso atto in 1544-48, D.IX.824, c. 137rv (p. 23), c. 139rv (p. 24).

al centro, Maria seduta col Figlio in braccio, a destra San Giuseppe e a sinistra San Francesco. Inoltre, «dovevansi approntare paramenti, casa, et colone di tutto tondo, travi, uolti e sofiti, fiorimenti, casamenti et cuna cum putini ornamenti et fiorimenti juxta el disegno».

L'opera fu stimata lire 1003 planette, per il semplice intaglio, dunque non compresi l'oro, la doratura e i colori che vennero a costare lire 1014 per un totale di lire 2017[8]. La carta 137 del documento di commissione registra il costo delle singole opere d'intaglio, da cui si evince che la *Madonna con puttino e piedestallo*, fu la parte più costosa, stimata in lire 108[9].

L'approdo a San Benedetto in Polirone

In seguito, il Piantavigna approda in provincia di Mantova, presso l'abbazia cassinense di Polirone, a San Benedetto Po, per realizzare gli stalli corali, l'ancona e il tabernacolo dell'altar maggiore, le sedie e due leggii piccoli per il presbiterio, la porta del coro con sovrastante Cristo ovvero Dio Padre con aquile e il leggio corale. Nonostante gli arredi presbiteriali non siano più esistenti è da segnalare che la realizzazione di tali opere è confermata da un interessante documento del 20 dicembre 1555 in cui l'artista rilascia la quietanza per il compenso ricevuto. Altre informazioni riguardano la realizzazione del coro, che ebbe una doppia committenza: dapprima fu allogato dall'intagliatore Vincenzo Rovetta e solo in seguito al Piantavigna[10]. Dal *Regesto* dell'abate Benedetto Fiandrini, che fu l'ultimo a prestare la sua opera nell'abbazia nel 1790[11], emerge che il contratto venne stipulato

[8] Fenaroli, *Dizionario degli artisti*, p. 165.

[9] Boselli, *Stefano Lamberti*, p. 24. Il documento è contenuto alla c. 137r, l'Archivio storico civico di Brescia, *Acta Deputatorum* 1544-48, D.IX.824, p. 23.

[10] O. Mischiati, *Novità documentarie sull'arredo cinquecentesco della chiesa di Polirone*, in *Dal Correggio a Giulio Romano. La committenza di Gregorio Cortese*, a cura di P. Piva, E. Del Canto, Mantova 1989, p. 142. Il documento è conservato presso l'Archivio di Stato di Mantova, Notarile: Estensioni Notarili, R 53, cc. 109v-112v, convenzione del 28 ottobre 1555 per l'esecuzione del coro ligneo e vari arredi per il presbiterio.

[11] G. Spinelli, *L'arte a Polirone nel Cinquecento*, in *L'Abbazia di Matilde. Arte e storia in un grande monastero dell'Europa benedettina*, a cura di P. Golinelli, Bologna 2008, p. 216.

il 28 agosto 1550[12] e che le specchiature degli stalli, probabilmente, furono decorate su disegni predisposti da Giulio Romano. A lui, infatti, era stata affidata pochi anni prima la ristrutturazione e la decorazione della chiesa abbaziale.

Se questi erano i termini della commissione al Rovetta, l'eccessiva spesa costrinse i monaci a rinunciare e ripiegare su un progetto più modesto, quello predisposto dal Piantavigna. L'ipotesi del ridimensionamento, avanzata da Spinelli, è condivisa anche da Mischiati il quale però non esclude una rinuncia all'incarico da parte del Rovetta[13], così come il Belluzzi[14]. La Artoni ha reso nota una testimonianza scritta del lavoro minuzioso posto in essere dal Piantavigna, il quale intagliò figure simboliche di animali o mostri mitologici che fungono da braccioli negli stalli inferiori o da stilobati per le colonnine che separano gli stalli superiori, i quali presentano motivi decorativi di carattere floreale. Nonostante l'esecuzione fosse sobria, incontrò la piena soddisfazione dei monaci[15].

Nel 1980 è stato pubblicato un disegno del *Progetto per il coro di San Benedetto Po*, attualmente conservato nell'Archivio di Stato di Brescia. Carlo Zani ipotizza che faccia parte di un *corpus* proveniente «dall'archivio di qualche monaco delegato dalla congregazione a sovraintendere i lavori architettonici e di arredo»[16]. È infine da tener presente che il coro originariamente era ubicato nelle due campate della navata centrale antistanti la cupola, mentre ora è collocato tra il presbiterio e l'abside, in conformità con le esigenze della liturgia monastica post tridentina.

Tra il 1561 e il 1563 il Piantavigna si occupò di intagliare gli armadi in noce della sagrestia. L'artista ricevette l'incarico nel 1561 dall'asolano Andrea Pampuro, che fu abate nell'abbazia di San Benedetto in Polirone dal 1557 al 1562, commissionando in quegli stessi anni a diversi artisti una serie di opere prestigiose per il monastero[17].

---

[12] A. Belluzzi, *Documenti polironiani. L'apparato decorativo di San Benedetto in Polirone nei regesti del Fiandrini*, in *Storia di San Benedetto Polirone. L'età della soppressione*, a cura di P. Piva, M.R. Simonelli, Bologna 2001, p. 141.

[13] Mischiati, *Novità documentarie*, p. 143.

[14] Belluzzi, *Documenti polironiani*, p. 135.

[15] Spinelli, *L'arte a Polirone*, p. 42.

[16] G. Agosti, *Il ritorno dei profeti: un ciclo di affreschi del Moretto per Brescia*, Brescia 1992, pp. 42-43; il disegno è edito in *L'Abbazia di Matilde*, p. 187.

[17] P. Piva, *Dal «beneficio di Cristo» alla setta del siculo*, in *San Benedetto a Polirone, l'abbazia, la storia*, a cura di P. Piva, San Benedetto Po 1991, p. 50.

San Benedetto Po, abbazia di San Benedetto in Polirone,
coro ligneo opera di Giovanni Maria Piantavigna.

San Benedetto Po, abbazia di San Benedetto in Polirone, bracciolo a forma di volatile,
particolare del coro ligneo di Giovanni Maria Piantavigna.

San Benedetto Po, abbazia di San Benedetto in Polirone, bracciolo a forma di mostro mitologico, particolare del coro ligneo opera di Giovanni Maria Piantavigna.

Archivio di Stato di Brescia, Ospedale Maggiore, monastero di Sant'Eufemia, Giovanni Maria Piantavigna, disegno del progetto per il coro di San Benedetto Po, penna e inchiostro bruno acquerellati, cm 44x58.

San Benedetto Po, abbazia di San Benedetto in Polirone, particolare degli arredi lignei della sacrestia opera di Giovanni Maria Piantavigna.

Ancora una volta è utile la consultazione del *Regesto* del Fiandrini da cui emergono due importanti documenti[18]: il primo è del 2 aprile 1561 e riporta la stipula della convenzione tra Giovanni Maria Piantavigna di Brescia e il monastero «ad faciendum ornamentum, sive banchos sachristiae ecclesiae dicti monasterii Sancti Benedicti pro scutis mille totius eius mercedis». Il secondo, datato 8 marzo 1563, attesta che Piantavigna ricevette l'ultimo pagamento per gli armadi lignei intagliati della sagrestia. I padri cellari stipulanti (Michele da Concordia e Crisostomo da Brescia) «laudarunt et approbarunt opus vel ornamentum predictum seu banchos in sachristia predicta per ipsum dominum Johannem Mariam, et eius socios seu famulos, nec non et per eius fratrem [Gerolamo Piantavigna, che più oltre è detto assente] conditos, factos et completos»[19].

Gli armadi a bancone ripetono i motivi ornamentali già impiegati nel coro, ma negli specchi dei banconi il Piantavigna non si è limitato a semplici motivi ornamentali, raffigurando l'intero collegio apostolico in rigoroso ordine gerarchico, aggiungendovi altre tre coppie di santi della devozione monastica: Benedetto e Simeone, Mauro e Placido, Giustina e Scolastica.

Il secondo periodo bresciano

Terminata la commissione mantovana, l'artista torna a operare nella città di Brescia ricevendo l'incarico di realizzare il disegno della cassa dell'organo della chiesa di Sant'Alessandro. Per comprendere le circostanze di questo incarico è doveroso compiere un breve *excursus*, partendo dal primo organo che fu realizzato per tale chiesa. Siamo oltre la metà del XV secolo, quando i frati serviti ricorrono al tedesco Bernardo Murer per l'esecuzione di un organo simile a quello che il Comune della città gli aveva fatto realizzare per la cattedrale estiva di San Pietro de Dom. Il Murer lavorava a Venezia; poiché a Brescia era già scomparsa la bottega organaria di Leonardo Leuber, per avere un buon organo occorreva ricorrere a un

[18] P. Piva, *L'arte a Polirone: regesto cronologico-documentario (con documenti inediti)*, in *I secoli di Polirone*, I, a cura di P. Piva, Quistello 1981, pp. 43-44.

[19] Come osservato in Belluzzi, *Documenti polironiani*, p. 134 n. 4, il Fiandrini trascrive che la commissione risale al 1563 anziché al 1561.

maestro veneziano. Grazie a un documento del 21 novembre 1468 si apprende che: «Il ditto M.ro Bernardo debe fare un organo nela ditta chiesa de frati de Sancto Alexandro de Bressa in quel tono che è quello che è nela chiesa de Santo Piero presso el duomo di Bressa, fatto per mano del ditto M.ro Bernardo, che 'l ditto organo sarà (*fatto*) habia tre registri et in quella tempera che è quello de Sancto Piero soprascritto et secundo el desegno chel ditto maestro ha dato ali ditti frati e che 'l ditto organo habia tanti tasti quanti ha quello de Santo Piero soprascritto»[20].

Poiché a distanza di un secolo, l'organo era già fuori uso, forse perché antiquato nella meccanica, i serviti ordinarono un nuovo organo a Giangiacomo Antegnati, con cui collaborava il Piantavigna per la fabbricazione di organi e cantorie. Da un documento del 10 agosto 1563, emerge che il maestro *Hieronimo Trebesco da Gusago* si impegnava a realizzare la cassa dell'organo secondo il disegno realizzato dal Piantavigna, che ricoprì per quest'occasione il ruolo di progettista: «Se dechiara per lo presente scritto como M.ro Hieronimo Trebesco da Gusago habita in Brescia promete da fare la cassa del organo che si fa per la giesa de S.o Alessandro di Brescia secondo il disegno de la ditta cassa fatto per M.ro Gio. Maria di Piantavigni intaiador in Brescia et più et meno secondo chel ditto M.ro Gio. Maria ordenarà de volta in volta [...] il soprascritto M.ro Gio. Maria promete al ditto padre prior (*Lucretio Paratico*) et li fa la segurtà per lo ditto M.ro Hieronimo chel farà la ditta opera in buona e laudabil forma et in lo ditto tempo (*il febbraio 1564*) et secondo il detto disegno»[21].

Il Piantavigna è attestato in qualità di architetto insieme ai lapicidi Fostinelli e Albarelli, in un contratto del 19 gennaio 1570 per lavori presso la chiesa benedettina di San Faustino Maggiore[22]. È questa una delle prime occasioni in cui ha modo di operare quale architetto e ingegnere, un ambito che prese piede nella seconda metà degli anni sessanta. Fu Francesco Cornello a stendere la convenzione per le opere lapidee. Nella convenzione si evince che i due lapicidi dovevano costruire e posare i contro piloni a tutte le singole cappelle della chiesa monastica secondo il disegno fornito dal Piantavigna: «sia per le misure, che per i cornicio-

[20] P. Guerrini, *Note storiche e problemi musicali (III)*, in *Pagine sparse*, XIII, Brescia 1986, pp. 546-548.

[21] Guerrini, *Note storiche*, pp. 548-549.

[22] V. Volta, *Architetti, ingegneri e capimastri in San Fustino*, in *La Chiesa e il monastero benedettino di San Faustino Maggiore in Brescia*, a cura di G. Mezzanotte, Brescia 1999, p. 45.

ni, che per qualunque altro ornamento che volessero fare intorno agli stessi contro piloni, dei quali il predetto Giovanni Maria darà le sagome»[23].

L'artista effettuò anche diversi interventi presso il Duomo Vecchio, termine con il quale viene designata la fabbrica di Santa Maria, chiamata la Rotonda, in quanto tra l'XI e il XIII secolo assunse impianto centrale. Per Santa Maria lo Zamboni scrive che il Piantavigna realizzò un «cornisamento et una bancha pro altari»[24] e fu pagato il 21 febbraio 1565 in 20 lire planette. Il 3 ottobre 1571 «apparisce che il Piantavigna abbia fatto ancora l'ornamento *palaæ ataris Majoris de Dom*», ancona che racchiude la famosa pala dell'*Assunta* del Moretto: «Sin dal 2 gennaio 1571 il Piantavigna era presente in Duomo Vecchio per la sottoscrizione del contratto con Jorio de Solzis lapicida, incaricato di aprire con lo scalpello un foro per inserire una porta nella parte di sera del basamento della antica torre della Rotonda. […] I Deputati della fabbrica del Duomo chiamano inoltre il 10 gennaio 1571 Martino Bissono a scolpire i due portali, interno ed esterno, da applicare al foro che si sta compiendo»[25].

«Il Piantavigna aveva un preciso progetto – scrive il Volta – di un vero e proprio rinnovo della vecchia cattedrale. […] Da una delibera del 16 gennaio emerge l'apertura del "oramine" sotto la torre che garantiva un nuovo ingresso in faccia alla Cappella Magna nonché la realizzazione di una sorta di atrio e due cappelle rispettivamente a monte e a valle del basamento della torre, secondo il modello di Gian Maria Piantavigna, ingegnere. L'esecuzione dei lavori venne affidata a magistro Girardo de Bottanis ed a Magistro Battista Campanario. Non sappiamo se mai siano state realizzate perché il crollo della torre del 1708 ne ha cancellato ogni traccia e del nuovo progetto del Fedrighini non esistono elaborati grafici»[26]. I lavori presso la Rotonda non finirono qui. Il Tartaglia sostiene che: «nel 1572, il Piantavigna viene pagato per effettuare il rifacimento della cappella delle SS. Croci, nella Rotonda […] e disegnò il nuovo ingresso sulla piazza, che doveva introdurre con maggior solennità al tempio […]. La porta del Piantavigna non

[23] Volta, *Architetti*, pp. 45, 94 n. 64.

[24] B. Zamboni, *Memorie intorno alle pubbliche fabbriche più insigni della città di Brescia raccolte da Baldassarre Zamboni arciprete di Calvisano*, Brescia 1778, p. 112 n. 40.

[25] V. Volta, *Una rotonda per le Sante Croci*, in *Le Sante Croci. Devozione antica dei bresciani*, a cura di G. Spinelli, Brescia 2001, p. 69.

[26] Volta, *Una rotonda*, pp. 69, 81.

Lonato, abbazia di Maguzzano, Giovanni Maria Piantavigna, ancona lignea con la pala del Moretto con *L'Assunzione della Vergine*.

Caionvico (Brescia), chiesa parrocchiale dei Ss. Faustino e Giovita, Giovanni Maria Piantavigna, soasa lignea con la pala di Pietro Marone con *L'Ultima cena*.

è particolarmente ornata. Le forme sono quelle di un manierismo povero e di scarse risorse inventive e formali»[27]. Infine, come attesta un documento dell'Archivio di Stato di Brescia del 7 giugno 1572, il Piantavigna progettò una «strata nova subterranea conficienda» tra la Rotonda ed il Palazzo Vescovile, ossia il passaggio sotterraneo tra i due edifici tuttora esistente[28]. L'unica opera architettonica del Piantavigna che ci è rimasta, sia pure oggetto di vari rimaneggiamenti, è il palazzo vescovile fatto edificare nel 1567 dal vescovo Domenico Bollani. È di nuovo il Tartaglia che descrive l'operato dell'artista: «Il Piantavigna si occupò sostanzialmente dell'ala meridionale e di quella occidentale [...]. Il portale che dàj accesso allo scalone è di sobrie forme classicheggianti [...]. Sulla trabeazione è riportato il nome del vescovo committente. Per quanto riguarda le finestre, [...] quelle al primo piano recano nella trabeazione la sigla del Bollani [...] e sul prospetto dell'ala sud ritroviamo sulle finestre la sigla D.B.E. (*Dominicus Bollanus episcopus*) ad eccezione delle ultime quattro verso ovest dove spicca quella del successore Giovanni Delfino, di modulo identico. [...] Pochi sono i resti originali negli interni, voltati al pianterreno e soffittati in legno al primo piano. Nel cortiletto interno ricorrono gli stessi tipi di finestra [...] ed è presente anche una fontanella che appare della stessa fattura. L'opera, mentre rientra nel quadro dell'architettura locale, più attaccata alla tradizionale conservatrice stringatezza, sembra d'altra parte rispondere ai criteri di austerità controriformistica di cui il Bollani è tra i maggiori e più precoci sostenitori»[29]. Il 2 giugno 1572 il Piantavigna fu ufficialmente eletto architetto del Comune di Brescia[30].

L'ultimo lavoro che l'artista fece nel bresciano fu il modello della balaustra che doveva ergersi sulla trabeazione del primo ordine nella fronte orientale del Palazzo della Loggia. «Codesta balaustrata doveva essere compartita in sei Piedestalli, due sugli angoli, e quattro sulle colonne, e in 54 colonnette. Il prezzo dei Piedestalli sugli angoli era stabilito in otto scudi d'oro; di quei sulle colonne in quindici scudi d'oro per ciascheduno: e quello di ciascheduna colonnetta in sette

[27] N. Tartaglia, *Architettura del secondo Cinquecento: Ludovico Beretta, Giulio Todeschini, Pietro Maria Bagnadore* in *Storia di Brescia*, II. *La dominazione veneta* (*1426-1575*), Brescia 1963, p. 863.

[28] Volta, *Una rotonda*, p. 81.

[29] Tartaglia, *Architettura*, pp. 863-864.

[30] Boselli, *L'architetto*, p. 355.

San Benedetto Po, abbazia di San Benedetto in Polirone,
Giovanni Maria Piantavigna,
statua lignea di san Simeone (a sinistra) e di san Benedetto (a destra).

lire di planetti. Il basamento, e la cimasa fu accordata in ragione di trenta soldi di planetti al braccio. Gli scultori furono Marco e Gianjacopo da Lugano, e Martino Bissone, che segnarono il contratto coi deputati il dì 14 d'aprile 1573 coll'obbligazione di dar l[a] opera entro a quell'anno, lavorata secondo il modello fatto per M. Giammaria (Piantavigna), architetto della città»[31].

Altre opere, non direttamente ricordate dalle fonti archivistiche, sono state avvicinate al Piantavigna o alla sua cerchia su base stilistica: l'ancona lignea che ospita l'*Assunzione della Vergine* del Moretto sull'altare maggiore dell'abbazia benedettina di Maguzzano, due sculture in pioppo raffiguranti san Benedetto e san Simeone, poste nella sagrestia di San Benedetto Po e l'altare ligneo che nella chiesa parrocchiale dei Ss. Faustino e Giovita a Caionvico (Brescia) ospita *L'Ultima cena*, attribuita a Pietro Marone. La bella soasa che incornicia quest'ultimo dipinto, caratterizzata da un impianto solenne di gusto classicheggiante, è infatti ricondotta alla bottega del Piantavigna, se non al diretto intervento del maestro.

I *Santi Benedetto e Simeone*, risalgono agli anni tra il 1562 e il 1563, ossia al tempo delle commissioni polironiane[32]. Si tratta di statuette che in origine erano collocate nelle nicchie del lato sud degli armadi, mentre oggi si trovano esposte nel Museo abbaziale. San Benedetto stringe nella mano destra il libro della regola mentre ha la mano sinistra appoggiata sul petto. È presente anche il pastorale, attributo caratteristico del santo. San Simeone si riconosce grazie all'attributo della cerva, animale riferibile ad un episodio raccontato nella *Vita* del santo. Maria Giustina Grassi[33] ha affermato che la fattura non particolarmente pregevole porterebbe ad escludere l'autografia, anche perché il linguaggio delle sculture risente ancora del gusto gotico. Essendoci un'ampia divergenza stilistica rispetto all'indagine naturalistica che l'artista ha dedicato al *Crocifisso* intagliato nel 1575 per Asola, si propende a considerare le due sculture come opere di bottega[34]. Va però osservato che le statue di Polirone non nacquero come opere autonome, diversamente dalla commissione asolana, ma come parte integrante dell'arredo della sagrestia monastica.

---

[31] Zamboni, *Memorie*, p. 81 n. 55.

[32] Spinelli, *L'arte a Polirone*, p. 142.

[33] M. Grassi, *Mobili ed intagli in legno*, in *Tesori d'arte nella terra dei Gonzaga*, Catalogo della mostra (Mantova, Palazzo Ducale, 7 settembre - 15 novembre 1974), Milano 1974, p. 101.

[34] Spinelli, *L'arte a Polirone*, p. 142.

Il Crocifisso di Asola

La storia del *Crocifisso* di Asola si sviluppa negli anni immediatamente successivi alla conclusione del concilio di Trento, un evento ecclesiale gravido di conseguenze rilevanti anche nel campo della produzione artistica. Particolare rilievo assume, in tal senso, il decreto sul culto delle immagini promulgato il 3 dicembre del 1563, che fu chiesto dagli ecclesiastici francesi, guidati dal cardinale Charles de Guise per avere un'arma efficacie contro l'iconoclastia diffusa dai calvinisti in Francia. Il decreto doveva ribadire la liceità delle immagini, ma anche eliminare gli abusi e affidava ai vescovi il compito di istruire i fedeli sul significato e l'utilità delle immagini sacre per la vita cristiana. Introduce, inoltre, l'obbligo di sottoporre ogni immagine destinata al culto al giudizio episcopale, allo scopo di impedire la diffusione di iconografie sconvenienti o censurabili dal punto di vista dottrinale. La preoccupazione conciliare è quindi orientata non tanto sullo stile da adottare, ma sui contenuti che devono essere trasmessi.

La vicenda della scultura asolana, per quanto lascia intendere la documentazione ad oggi conosciuta, inizia il 2 gennaio 1565. In questa data, infatti, il consiglio della comunità, su proposta di Gian Pietro Casella, decide di fare realizzare un'immagine di Gesù Crocifisso da collocare nel coro della chiesa parrocchiale: «1565, 2 gennaio. Dietro proposta di G. Pietro Casella si p.p. che sia fatta una bella immagine di N.S.G.C. crocifisso da mettere in mezzo al coro»[35]. Lodovico Mangini, storico asolano attivo agli inizi del Settecento, riprende la notizia incorrendo in una probabile svista quando scrive nella sua cronaca la commissione per un dipinto, anziché per una scultura: «1565. [fecero] Dipingere in mezzo al coro l'immagine di Cristo Crocifisso»[36].

Ulteriori dettagli emergono dal verbale della seduta del consiglio speciale della comunità, una sorta di giunta, del 17 gennaio 1575. L'atto ricorda che il pagamento del *Crocifisso* al Piantavigna era stato eseguito da Francesco Gavardo, il quale era poi deceduto senza aver ottenuto dai reggenti della comunità il rimborso della somma per lo scultore. Per questo, l'erede Fortunato Gavardo fa istanza al con-

[35] A. Besutti, *La chiesa cattedrale di Asola. Notizie storiche e documenti*, «Brixia Sacra», VI (1915), p. 68.

[36] L. Mangini, *Dell'historie di Asola, fortezza posta tra gli confini del ducato di Mantova, Brescia e Cremona*, Mantova 2001, p. 111.

siglio per ottenere i 16 scudi anticipati, supplica che il consiglio speciale di Asola accolse: «Magnifici et spettabili consiglieri, essendo sta pagato dal quondam messere Francesco Gavardo a messer Giovanni Maria Piantavigna scudi sedici per causa del crucifixo per detto Piantavigna fatto per questa magnifica Comunità quale sta posto nel coro della chiesa grande come si può vedere con l'accordo fatto con il detto Piantavigna, qual producho alle vostre serenità, ne essendo mai sta posto in cassa, ne tampuocho fatto buono al detto di Gavardo il dovuto pagato per causa della sua morte, però io Fortunato Gavardo supplico le vostre spettabilità voglieno dar auttorità alli magnifici suoi sindici et deputati de vedere se così è e così sendo di far fare la partita, acciò puossa levar il credito come porta il dovere, et la raggione, che così spero non mancharanno per debito di iusticia»[37].

Il documento assume una certa importanza in quanto consente di stabilire il termine *ante quem* per la realizzazione e la consegna della scultura, che va collocata nella fase tarda dell'attività del Piantavigna. Eseguita a grandezza naturale, in legno di pero, è l'unica scultura figurativa ad oggi attribuibile con certezza all'artista. Come scrive la Grassi[38]: «per l'armonia e l'equilibrio formale (che si riscontra nell'accurata anatomia) può essere inserito nella corrente classicista del Cinquecento settentrionale, ancora esente da interferenze manieristiche. Una ugual misura è rispettata nell'interpretazione del panneggio, pur nella originalità della disposizione del perizoma. L'accentuazione espressiva dei tratti del volto sottolinea invece la tendenza al reale, che è una delle costanti del linguaggio figurativo nell'area bresciana».

È da osservare che la scultura viene commissionata in un periodo in cui i vescovi di Brescia, come attestano le visite pastorali, dispongono consistenti interventi al presbiterio della chiesa di Sant'Andrea, attuale cattedrale di Asola. Il 12 maggio 1566 ha luogo la visita pastorale di Domenico Bollani[39], i cui decreti non contengono però riferimenti diretti al *Crocefisso*, forse non ancora ultimato. Il vescovo ordina di modificare l'altare maggiore dotandolo di un tabernacolo ligneo e dispone di spostarlo nell'ingresso del coro, avvicinandolo al popolo. Al-

[37] Asola, Archivio storico civico, n. 7, f. 9r.

[38] Grassi, *Mobili ed intagli*, pp. 46, 180.

[39] Brescia, Archivio storico diocesano, Visite pastorale 4, Libro II, ff. 114rv, visita del vescovo Domenico Bollani.

tre indicazioni hanno motivazioni meramente funzionali: far mettere i vetri alle finestre che ne sono sprovviste, riparare il pavimento della chiesa, rifare le porte più grandi e imbiancane le pareti: «Ordinata in ecclesia praedicta Sancti Andreae. Repositorium ligneum decens, pictura, et auro ornatum fiat, et ponatur super altare maius; quod altare in ingressu chori accomodetur; ut a populo missa videat et audiatur. Vas parvum ex argento et conservando et deferendo Santissimo Sacramento ad infirmos et non teneatur amplius in calice. Cartha nova a secretis super tabula lignea ornata. Sperae vitreae ad omnes finestras ecclesiae, ubi desunt. Provvideatur, ne in loco campanilis, per quem itur in ecclesiam amplius mingatur. Sedilia decentia in choro. Thuribulum cum navicula ex argento».

Il presule dispose poi interventi in merito ai paramenti sacerdotali e «ad omnia altaria teneatur scabella lignea pro reponentur missali. Fiat labellum cum situlo in sacrario pro lavandis manibus sacerdotis. Psalterium. Vas lapideum decens pro aqua benedicta ad portam maiorem ecclesiae. Religentur libri antiphonarium et gradualium». Infine, il Bollani, stabiliva che: «Domus antiqua archipresbiteri et canonica reparetur. Armarium pro conservandis paramentis in sacrario. Aptetur pavimentum in locis ecclesiae, ubi opus est. Sedilia pro mulieribus simplicia sine scabellis. Vasculum vitreum decens ad baptisterium. Portae ecclesiae reddantur in ampliorem formam. Dealbetur tota ecclesia et teneatur munda».

Il *Crocifisso* resta probabilmente nella collocazione originaria nel coro almeno fino al 1580. Il 12 luglio dello stesso anno Carlo Borromeo, nipote di papa Pio IV, in qualità di visitatore apostolico della diocesi di Brescia, giunge ad Asola e vi rimane per otto giorni. Nei decreti della visita[40] vengono ribadite alcune prescrizioni già promulgate dal Bollani, evidentemente ancora inevase. L'arcivescovo stabilisce diverse modifiche concernenti la struttura architettonica esterna e gli arredi della chiesa. In particolare, ordina di avvicinare l'altare alle navate, di togliere dall'altare il polittico da lui chiamato *hycona* suggerendo di spostarlo contro la parte di fondo e sopraelevare di tre gradini il pavimento: «3. Altare maius intra menses duos aliquantulum versus populi stationem transferatur, ita ut Tabernaculum Sanctissimi Sacramenti quod super altare erit recte sub arcu proximo positum sit. [...] 8. Hycona ad murum transferstum ita ut muro quan-

[40] *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, Brescia 2006 (Brixia sacra, XI, 3), pp. 317-354.

tum fieri potest inhaereat, et propterea, si opus erit, restringatur, vel potius alia decentior adhibeatur. 9. Pavimentum cappellae aliquantulum altius extollatur ita ut in ingressu Capellae fisnt tres gradus infra menses duos».

Anche in questa occasione non viene fatto alcun cenno esplicito al *Crocifisso*, ma mons. Besutti sostiene che fu proprio il Borromeo nel 1580 a farlo «levare dalla parete e collocare in alto sopra l'arco del Presbiterio, facendo mettere in suo luogo la vecchia Ancona»[41]. L'ipotesi avanzata dal Besutti non è del tutto certa, ma è verosimile in quanto lo stesso Borromeo nelle *Instructiones fabricae*[42] del 1577 stabiliva che sotto l'arco di volta della cappella maggiore, in ogni chiesa specie se parrocchiale, fosse adeguatamente collocata una croce con l'immagine di Cristo crocifisso, in legno o altro materiale, di fattura pia e decorosa. Se non era possibile collocarlo in quel luogo per l'eccessiva bassezza dell'arco o della volta, si appendeva alla parete sopra l'arco, nella parte esterna sotto il soffitto, oppure addirittura sopra la porta della cancellata della cappella. «De situs imaginis crucifixi. Sub ipso autem cappellae maioris fornicato arcu, in omni ecclesia praesertim parochiali, crucis et Christi Domini in ea affixi imago, ligno aliove genere, pie decoreque expressa, proponatur apteque collocetur. Quo loco, si minus recte pro humili arcus fornicisve depressione collocari potest, parieti, qui tunc supra ipsum arcum est, extrinsecus inhaerens affigatur sub tecto laqueato, aut certe super ianua clathrati cancelli cappellae omnino ponatur»[43].

Nel 1748 viene realizzato l'altare maggiore, tuttora esistente per volontà di mons. Luigi Civran. Considerando la presenza di un'epigrafe incisa su marmo che si trova dietro l'altare maggiore: «D.O.M. | DEIPARAE ASSUMPTAE | ANDREAE APOST. IO: CHRISOSTOMO | DIVIS TUTELARIBUS | PIO ALOYSY CIVRANI | PRAESULIS STUDIO | ARA MAXIMA ERECTA | SACRUM ATRIUM ORNATUM AUCTUM | AN. SAL. MDCCXLVIII»[44], non è fuori luogo avanzare anche una seconda ipotesi. Se lo spostamento dell'opera non è avvenuto per ordine del Borromeo, la rimozione del *Crocifisso* dalla destinazione originaria può essere stata effettuata in que-

[41] Besutti, *La chiesa cattedrale di Asola*, p. 15.

[42] C. Borromeo, *Instructionum fabricae et supellectilis ecclesiasticae libri II Caroli Borromei (1577)*, a cura di M. Marinelli con F. Adorni, Città del Vaticano 2000, p. 21.

[43] Borromeo, *Instructionum fabricae*, p. 21.

[44] Besutti, *La chiesa cattedrale di Asola*, p. 59.

sta occasione. Quel che è certo è che l'opera fu abbandonata in una stanza superiore della sagrestia[45], collocazione che le testimonianze ottocentesche lasciano supporre come ormai consolidata da tempo.

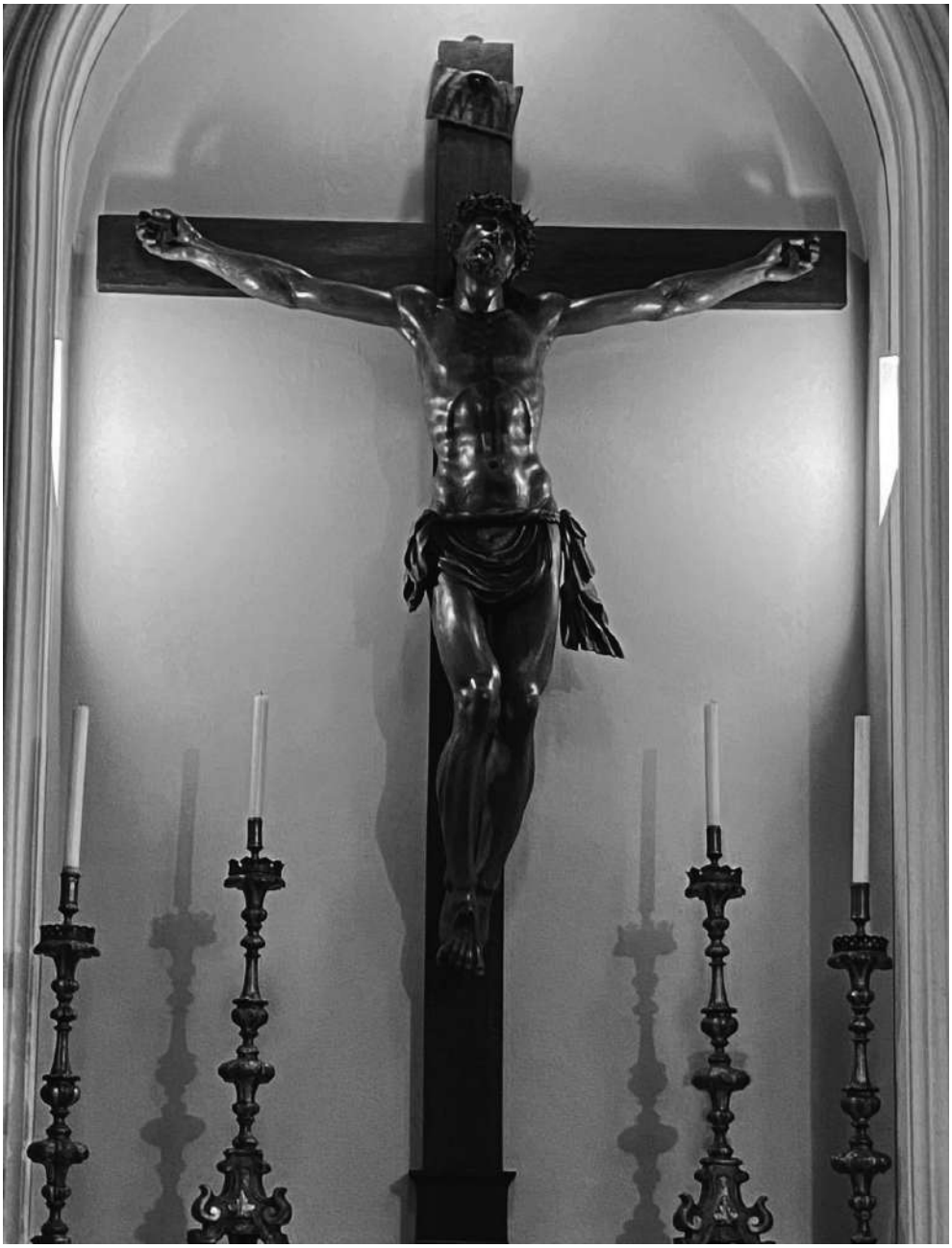
Una nuova vita per il Crocifisso

Un documento del 7 dicembre 1854, trasmesso dalla fabbriceria delle chiese parrocchiali e sussidiarie di Asola alla fabbriceria della chiesa parrocchiale dei Barchi e firmato dai fabbricieri Testosi e Turci Carlo[46], attesta che il *Crocifisso* era orami dismesso e se ne ignorava il pregio. La fabbriceria di Asola prese in considerazione, senza particolari dubbi, la proposta della fabbriceria dei Barchi, che già l'anno precedente aveva espresso l'intenzione di acquistarlo: «La scrivente sulle prime ha esitato ma poi vi ha aderito visto che potevasi ciò fare rispettando i limiti della legalità e della convenienza: legalità perché come oggetto di poco prezzo poteva venderlo [...], convenienza perché un oggetto di culto da noi dimenticato veniva di nuovo esposto all'adorazione [...] in una chiesa dello stesso Comune; legalità di nuovo perché il giudizio non doveva essere pronunciato né da una parte né dall'altra ma bensì da un perito stimatore».

Il 23 febbraio Angelo Zambelli, intagliatore di Canneto sull'Oglio scelto dal fabbriciere asolano Bagozzi, procedeva alla stima dell'opera: «siccome la stanza ove trovavasi era buia; furono dall'inserviente di Chiesa somministrate al Zambelli due torcie, alla scorta di quelle lo ha visitato ed ha emesso il proprio certificato di stima in lire. 54». Il certificato fu rilasciato alla Fabbriceria di Asola alcuni giorni più tardi, quando lo Zambelli poté trasferire l'opera nella sua bottega per pulirla e restaurarla. Tuttavia, dopo aver eliminato lo sporco che la ricopriva, si accorse che si trattava di una scultura di pregio e che valeva molto di più. La notizia si diffuse presto ad Asola e la fabbriceria nominò dei rappresentati che si recarono a Canneto per chiedere spiegazioni allo Zambelli. Questi riconobbe come proprio il certificato emesso il 23 febbraio, affermando al contempo di non

[45] G. Manzoli, *L'archivio parrocchiale e i beni culturali locali*, «Archiva ecclesiae», XXIV-XXV, 1 (1981-1982), p. 73.

[46] Asola, Archivio Parrocchiale, busta Miscellanea.



Barchi, chiesa parrocchiale di San Pietro, Giovanni Maria Piantavigna,
il pregevole Crocifisso ligneo.

poterlo più ritenere attendibile. Il perito dichiarò «di avere sullo oggetto trovato il pregio soltanto dopo di averlo pulito»; inoltre l'opera era stata esaminata solo nei piedi «adducendo per motivo di non averlo potuto levare in quel momento dal posto ove trovavasi, per mancanza di uomini».

Stando alle ammissioni dello stesso Zambelli anche il certificato era stato firmato con qualche esitazione. Infatti, già dopo aver trasferita la scultura a Canneto, gli era sorto il sospetto di aver commesso un errore. Lo Zambelli dichiarò che l'opera poteva valere «il triplo ed anche il quadruplo di quanto era stato da lui pronunciato ma egli non si troverebbe in grado di precisarne il valore». La sua perizia non era pertanto da considerarsi corretta, perché il *Crocifisso* era senza dubbio «un capo d'arte». Alla luce di queste dichiarazioni, per certi versi sconcertanti, la fabbriceria di Asola ritenne nullo il contratto avanzando la seguente proposta alla fabbriceria dei Barchi: «Sia per cura di ambe le parti chiamata persona veramente d'arte, dia un nuovo giudizio dell'oggetto ora che è riconoscibile; se questo sarà un oggetto di pregio, un capo d'arte, venga restituito; in caso diverso, cioè se sarà di lavoro comune resti proprietà della fabbriceria dei Barchi sulle basi del primo contratto».

La vicenda si concluse con un compromesso, come lascia intendere la nota apposta alla documentazione relativa alla controversia: «La questione fu sciolta mercè l'autorità e mediazione dell'illustrissimo reverendissimo mons. arciprete don Giovanni Battista Barosi la terza Domenica d'Avvento 17 dicembre 1854». Il *Crocifisso* trovò dunque nuova collocazione presso la chiesa di San Pietro Apostolo a Barchi, precisamente sopra il primo altare a sinistra rispetto all'ingresso principale dov'è tutt'oggi presente e venerato. L'opera è stata poi esposta alla mostra di sculture lignee antiche tenutasi ad Asola nel 1972[47].

Nel 2015 il *Crocifisso* fu sottoposto a un restauro conservativo consistente nella ripulitura e rimozione del tarlo[48]. L'incarico fu affidato al restauratore cannetese Gianluca Bottarelli, il quale il 28 giugno tenne presso la chiesa di San Pietro Apostolo a Barchi una conferenza in cui descrisse il suo lavoro. Nella fase preliminare l'opera venne schedata e documentata fotograficamente, poi, in collabora-

[47] Grassi, *Mobili ed intagli*, p. 180.

[48] F. Bonazzoli, *Presentato la sera del 28 giugno il restauro del Crocefisso dei Barchi*, «Libera opinione», X, 5 (2015), p. 7.

zione con l'Ufficio dei Beni Ecclesiastici della Diocesi di Mantova e della direzione lavori della Sovrintendenza dei Beni storico, artistici ed etnoantropologici di Brescia, Cremona e Mantova vennero stabilite le corrette procedure da adottare per il restauro: il *Crocifisso* fu rimosso dalla parete dell'altare, fu separato il corpo del Cristo dalla Croce ed i due elementi furono collocati su due piani di lavoro orizzontali. Iniziarono quindi le operazioni di rimozione dei depositi superficiali incoerenti e di quelli parzialmente aderenti come polveri e particelle atmosferiche con l'ausilio di pennelli morbidi e piccoli aspiratori ad aria.

Successivamente i due elementi sono stati inseriti in due camere stagne per trenta giorni ed è stato iniettato un apposito prodotto antitarlo. Le zone più colpite erano la parte superiore del braccio destro e l'intera croce. I fori presenti sono stati chiusi con uno stucco di colletta di coniglio e gesso di Bologna leggermente pigmentato. La compensazione cromatica delle stuccature è stata effettuata con colori ad acquerello ed è stato steso un velo protettivo costituito da cera d'api scaldata a bagnomaria ed applicata con appositi pennelli e stracci di cotone. Da ultimo, il Cristo e la Croce sono stati ricomposti e ricollocati sopra al primo altare a sinistra. Per evitare di provocare ulteriori danni all'opera, tutto il lavoro è stato realizzato negli spazi riservati al coro, al presbiterio e nella sacrestia della chiesa.

La magnificenza di architetture, dipinti e stucchi nella chiesa di San Faustino

Massimo De Paoli
Università degli Studi di Brescia

Una sorta di filo rosso unisce, a Brescia, i principali cantieri della città fra XV e XVII secolo. Dapprima, l'esperienza della Loggia e del Santuario di Santa Maria dei Miracoli, nella quale l'introduzione degli ordini architettonici si fonde con la sensibilità artistica dei lapicidi e degli scultori provenienti dalla zona dei laghi. Come affermato da Renata Massa, è indubbio che questi due cantieri «hanno rappresentato per Brescia, a cavallo tra Quattro-Cinquecento, non solo le massime imprese costruttive, ma anche grandi cantieri della scultura, animati da qualificate maestranze lombarde "operanti sulla scia dell'Amedeo" e la fucina di formazione di almeno due generazioni di lapicidi e scultori locali»[1].

Successivamente, agli inizi del Seicento, si impostano, attorno alla fabbrica del Duomo Nuovo e alla chiesa di Santa Maria delle Grazie, i temi architettonici e le basi per aperture verso una nuova sensibilità. La magnificenza degli interni che pervade le chiese bresciane del periodo è frutto della sapiente pratica e della sensibilità artistica, delle botteghe di artigiani e artisti – dell'intaglio, dell'arte plastica o della lavorazione del marmo –, inventori di arredi sacri e costruttori di altari, ancone, tribune, pulpiti e cantorie che, con la loro monumentalità, diedero un impulso fondamentale alla riforma cattolica spinta dal concilio di Trento.

[1] R. Massa, *La pietra nell'arte bresciana. Decorazioni e tecniche, botteghe e maestri nel Seicento e Settecento*, Brescia 2014 (ried. in Eadem, *Arte e decorazione nello splendore della pietra*, Brescia 1995), p. 16.

In particolare, il cantiere delle Grazie deve aver costituito un grande serbatoio di forme e di soluzioni decorative per molti artisti, bresciani e non solo[2].

Anche la chiesa di San Faustino, con le differenti fasi costruttive e artistiche, che dagli inizi del Seicento ne hanno caratterizzato lo sviluppo architettonico e i successivi molteplici progetti di abbellimento, diviene un vero e proprio laboratorio, sintesi di architettura, scultura, pittura e arte plastica. Qui, le medesime maestranze impegnate nei principali cantieri della città declinano il loro sapere, la propria perizia artigianale e la propria sensibilità artistica. Ricordiamo, anzitutto, le opere scultoree dei Carra, alcune delle quali precedono la ridefinizione architettonica[3] e decorativa della chiesa con pianta a tre navi, e gli affreschi della zona presbiteriale realizzati da Lattanzio Gambara, purtroppo scomparsi e sostituiti da quelli del Tiepolo. Ma, anche, le molteplici fughe prospettiche ideate da Tomaso Sandrino, che sapientemente divengono denominatore comune fra pittura, architettura, scultura e decorazione plastica.

L'introduzione degli ordini architettonici a Brescia e i rapporti fra cantieri

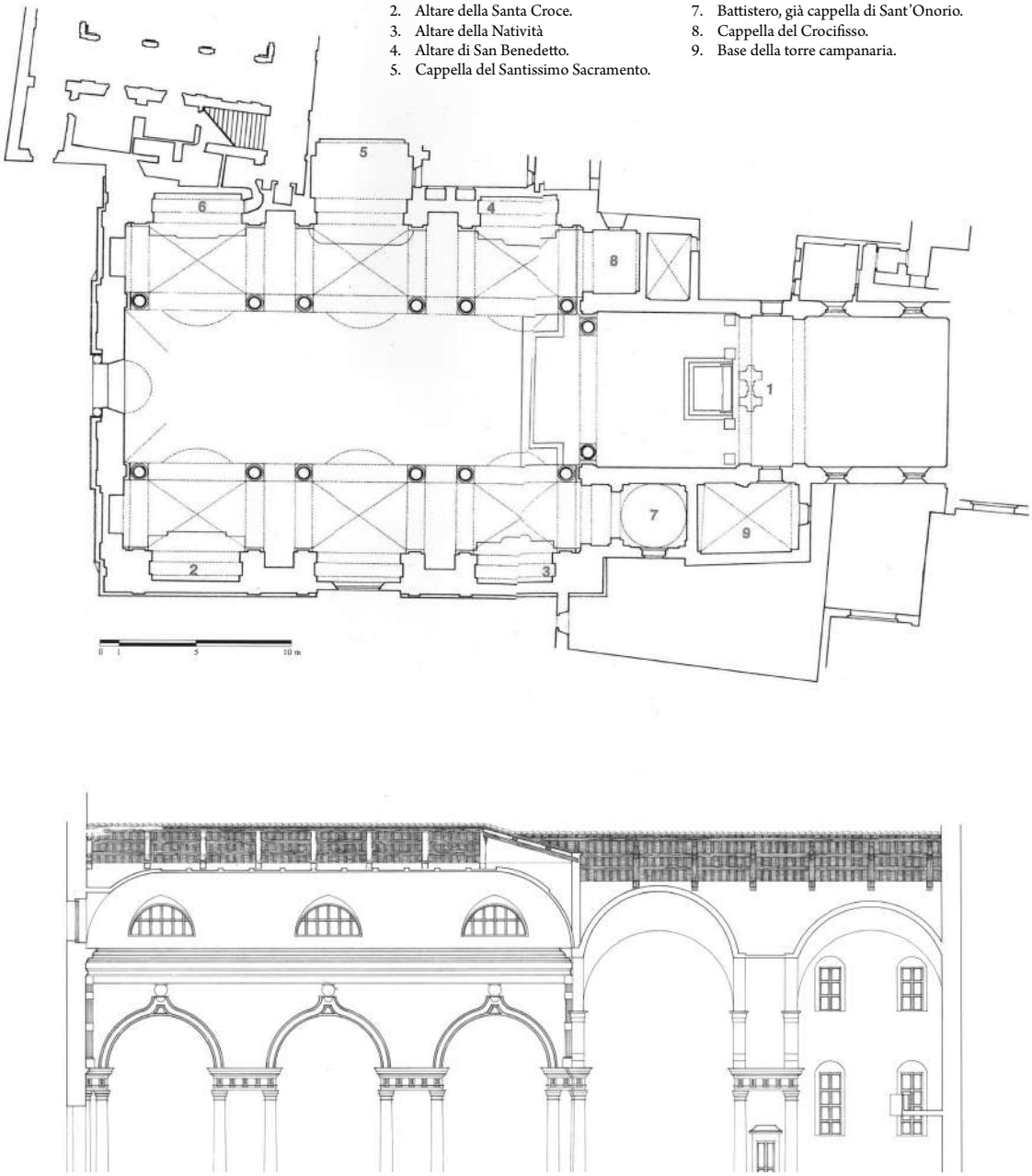
Al fine di comprendere meglio l'importanza e l'unicità dell'impianto tipologico della chiesa di San Faustino Maggiore in Brescia, occorre preliminarmente ripercorrere le fasi salienti dell'introduzione degli ordini architettonici, e in particolare dell'ordine dorico, nella diocesi bresciana[4]. Qui, a partire dal secondo Cinquecento, tali ordini furono introdotti nella costruzione di nuovi edifici o nella ridefinizione dei vecchi, sia civili che religiosi. La seconda perizia della Loggia operata da Andrea Palladio, il cui avvento a Brescia è documentato nel 1562, fece da volano per molte

[2] *La pittura a Brescia nel Seicento e Settecento*, Catalogo della mostra con notizie biografiche e bibliografiche a cura di E. Calabi, Brescia 1935.

[3] È fondamentale ricordare che il rinnovamento di San Faustino inizia nel 1621 con la commessa ad Antonio Carra dell'altare maggiore.

[4] Per un inquadramento della storia della struttura monastica e della sua chiesa si vedano almeno: G. Mezzanotte, *Percorsi del restauro in San Faustino a Brescia*, Brescia 1997; *La chiesa e il monastero benedettino di San Faustino Maggiore in Brescia*, Immagini del Fotostudio Rapuzzi, Brescia 1999, con saggi di G. Mezzanotte, V. Volta, P.V. Begni Redona, R. Prestini e I. Panteghini; e *San Faustino Maggiore di Brescia: il monastero della città*, Atti della giornata nazionale di studio (Brescia, 11 febbraio 2005), a cura di G. Archetti, A. Baronio, Brescia 2006 (Brixia sacra, XI, 1), con la bibliografia ivi indicata.

1. Arca dei Santi Patroni.
2. Altare della Santa Croce.
3. Altare della Natività
4. Altare di San Benedetto.
5. Cappella del Santissimo Sacramento.
6. Altare della Madonna (S. Maria in Silva).
7. Battistero, già cappella di Sant'Onorio.
8. Cappella del Crocifisso.
9. Base della torre campanaria.



Brescia, chiesa di San Faustino, pianta e sezione.

Brescia, chiesa di San Faustino, interno, vista dalla navata laterale, ordine dorico, relazione fra le colonne libere e le lesene.

iniziative edilizie impreziosite da un utilizzo "colto" degli ordini architettonici. Fu così, ad esempio, per la costruzione del monumentale atrio di Palazzo Martinengo Cesaresco dell'Aquilone, caratterizzato da un ordine dorico rigoroso[5] che induce a pensare, come sostiene Volta, «che dalla visita di Andrea Palladio siano venuti suggerimenti per una svolta decisiva nell'esecuzione del monumentale atrio»[6].

Nella seconda metà del Cinquecento, poi, nell'abbazia di San Nicolò a Rodengo[7], in provincia di Brescia, viene eretto il chiostro dorico della sacrestia nuova, detto delle serliane. Esso introduce un nuovo linguaggio, definito dagli ordini architettonici, che sembra dialogare con il progetto decorativo sviluppato da quegli artisti che, successivamente, saranno impegnati nel cantiere di San Faustino. Infatti, i principali studiosi di arte e architettura bresciana sono concordi nell'affermare, per questo periodo, la formazione di vere e proprie *équipe* in grado di gestire contemporaneamente più cantieri. Si pensi a Lattanzio Gambara e al suo magistrale intervento nell'anti refettorio, vero e proprio fulcro e cerniera dei principali percorsi e ambienti del complesso claustrale di Rodengo. È noto, peraltro, che il Gambara realizzò in quegli anni il ciclo di affreschi nella zona presbiteriale della chiesa di San Faustino, che sarà distrutto da un incendio nel 1743.

Anche Tomaso Sandrino e i fratelli Gandino intervengono a Rodengo, dipingendo le prospettive architettoniche e gli affreschi del refettorio nuovo. Inutile ricordare come Sandrino sia il principale artefice, a San Faustino, delle quadrature del volto della navata principale e delle navate laterali, affrescate anche qui dai fratelli Gandino. Sempre a Rodengo lavora Luca Barbello[8], per la decorazione

---

[5] Valentino Volta sosteneva che «il linguaggio palladiano, che ancor oggi vediamo, probabilmente è il risultato della sostituzione di un ordine di strutture più tradizionali nella nostra città, con un ordine architettonico decisamente più rigoroso». V. Volta, *Il nido dell'Aquilone*, in *Il Palazzo Martinengo Cesaresco dell'Aquilone*, a cura di V. Volta, Brescia 2003, p. 39.

[6] Volta, *Il nido dell'Aquilone*, p. 39.

[7] V. Volta, *Architetti e lapicidi dal XV al XVIII secolo*, in *San Nicolò di Rodengo. Un monastero di Franciacorta tra Cluny e Monte Oliveto*, a cura di G. Spinelli, P.V. Begni Redona. R. Prestini, Rodengo 2002, p. 183; su questo cenobio, da ultimo, si vedano *L'abbazia dei Santi Nicola e Paolo VI di Rodengo: dalla soppressione al ritorno dei monaci*, a cura di G. Archetti, Roma 2020 (Brixia sacra, XXV, 1-4), e la bibliografia ivi indicata; inoltre, G. Archetti, *Il priorato e l'abbazia. Da Cluny a Monte Oliveto: studi sul monastero di Rodengo*, Roma-Brescia 2023 (Quaderni di Brixia sacra, 12).

[8] Nella sacrestia di Rodengo Luca Barbello dipinge *Le storie di san Benedetto*, 11 lunette desunte dai *Dialoghi di Gregorio Magno*: 1. Benedetto abbandona Roma e gli studi; 2. Benedetto ricompone

pittorica delle lunette della sacrestia nuova , il quale realizza le *Storie di san Benedetto*. A San Faustino, Barbello dipinge due delle quattro tele che, nella basilica cittadina, divengono vere e proprie fughe prospettiche ortogonali al percorso principale, che collega l'ingresso della chiesa bresciana con la zona presbiteriale.

Nel territorio bresciano, l'utilizzo della serliana[9] è presente anche nel portico delle Carrozze di Palazzo Vescovato, progettato da Ludovico Beretta e poi realizzato dal Piantavigna. Nel contesto urbano, inoltre, la serliana ispira il Beretta nella progettazione degli isolati delle Case del Gambero e in quella degli spazi commerciali di Strada Nuova, con il cadenzato susseguirsi di archi, da adibire a bottega, e spazi pieni architravati, che identificano gli accessi alle abitazioni. La serliana, poi, è utilizzata anche per ridefinire gli spazi interni. In questo caso, assume un'ulteriore qualità d'impiego, che si potrebbe definire come "scenografica". Nella navata centrale di San Faustino, per esempio, «dalle colonne doriche binate delle serliane si innalzano le coppie di colonne tortili a capitello composito che reggono una copertura piana balaustrata aperta nel centro da uno squarcio di cielo a profilo crociato»[10].

---

miracolosamente il vaglio spezzato; 3. Benedetto è rivestito dell'abito eremitico dal monaco Romano; 4. il diavolo spezza la campanella mentre il monaco Romano cala il cibo; 5. Benedetto istruisce i contadini e i pastori in visita; 6. Benedetto supera la tentazione della lussuria; 7. Benedetto recupera miracolosamente una roncola caduta nel lago; 8. Mauro salva Placido camminando sulle acque; 9. Benedetto abbandona Subiaco per Montecassino; 10. Benedetto smaschera il falso Totila; 11. Benedetto accoglie il re Totila.

9 La serliana è un elemento architettonico identificabile in una trifora, ove le aperture laterali sono coperte a trabeazione mentre quella centrale ad arco. Sovente, il suo impiego si definisce attraverso un moto ripetitivo, un'orchestrazione seriale in grado di influenzare la percezione di chi osserva. Una delle prerogative della serliana è l'attitudine ad intervenire con estrema delicatezza nell'insieme architettonico che la contiene, fungendo da stabilizzatore delle irregolarità. Il susseguirsi del suo attuarsi crea, infatti, una ritmica sincopata, capace di rimanere in armonia con i principi di simmetria e le proporzioni tipiche dell'epoca rinascimentale. La serliana ha in sé una duplice natura; da un lato la sua peculiare identità ed una caratterizzazione ben definita, dall'altro il suo essere in divenire con il contesto al quale è destinata. Infatti, può essere lavorata, differenziando le dimensioni degli elementi che la compongono (ad esempio gli interassi dei sostegni, pilastri o colonne, delle parti trabeate), affinché si giunga ad una maggior regolarità architettonica.

10 V. Volta, *Evoluzione edilizia del complesso di San Faustino*, in *La chiesa e il monastero benedettino di San Faustino*, p. 67.

Le serliane fra il Duomo Nuovo, San Faustino e Sant'Agata

Lo studio delle vicende costruttive e dei personaggi che intervengono nel cantiere del Duomo Nuovo consente di comprendere il clima culturale bresciano nei primi decenni del Seicento. Un primo riferimento fondamentale è Lorenzo Binago, un barnabita milanese chiamato a Brescia dal vescovo Giorgi nel 1613, in qualità di consulente esperto di architettura[11]. Binago interviene sulla pianta del Lantana con suggerimenti frutto della sperimentazione – che, negli stessi anni, stava realizzando a Milano – sul tema della pianta centrale a croce greca allungata. Le maestranze con le quali il barnabita interagisce per l'erezione del Duomo[12], per esempio Antonio Comino e Giovanni Antonio Carra, sono le stesse che lavorano nel cantiere di San Faustino. Appunto sulla base della documentazione relativa alla corrispondenza fra il Binago e la curia; in particolare, con Antonio Comino si fonda l'ipotesi attributiva, avanzata da Valentino Volta[13], di un intervento progettuale di Binago sulla tipologia "a serliane" utilizzata per la chiesa di San Faustino, simile alla pianta a tre navi con serliane del Disegno numero 3.3 di San Barnaba[14]. In quest'ultimo, infatti, si ritrovano le stesse proporzioni e la stessa scansione delle colonnate.

L'impianto tipologico della chiesa di San Faustino, caratterizzato dall'ordine dorico e da un sistema di serliane, si colloca nella tradizione delle architetture bresciane, le quali, in questo periodo, adottano un nuovo linguaggio che vede l'utilizzo consapevole degli ordini architettonici codificati nel Cinquecento. L'analisi, il rilievo mensorio e proporzionale e - soprattutto - il confronto con le indicazioni dei principali trattati di architettura relative all'ordine dorico, ha

[11] Nel primo decennio del Seicento si procedette a sostituire il direttore dei lavori Giovanni Battista Lantana, cfr. V. Volta, *Le cattedrali di Brescia*, Brescia 1987, pp. 106 sgg.

[12] Volta sostiene che «i rapporti tra Binago ed il cantiere del Duomo Nuovo sono ormai noti, come è noto che padre Lorenzo aveva come riferimento Antonio Comino, direttore delle squadre dei murari, Giovanni Antonio Carra direttore dei lapicidi e Tomaso Lorando architetto addetto alla contabilità del complesso cantiere». Volta, *Le cattedrali di Brescia*, pp. 106 sgg.

[13] Lo stesso Volta si chiede: «perché escludere l'ipotesi che l'ispiratore del modello di San Faustino (così come era avvenuto e periodicamente controllato per il Duomo Nuovo, con gli stessi personaggi) possa essere stato il barnabita Lorenzo Binago, che oltre tutto godeva piena ad indiscussa fiducia presso il vescovo Giorgi?». *Ibidem*.

[14] Milano, Archivio della chiesa di San Barnaba, *Disegni e mappe*, cart. II (catalogazione provvisoria).

Brescia, chiesa di San Faustino, interno, vista dalla navata centrale,
le serliane fra la navata centrale e la navata laterale.

Brescia, chiesa di San Faustino, interno, vista prospettica fra la serliana e il quadro con cornice in stucco sopra il confessionale fra le cappelle laterali.

DOMI

Brescia, chiesa di San Faustino, interno, quadro con cornice in stucco raffigurante San Girolamo penitente.

Nella pagina precedente:
Brescia, chiesa di San Faustino, interno, vista prospettica del quadro con cornice in stucco dall'intercolumnio delle colonne doriche della serliana.

consentito di confermare quanto suggerito da Volta, ovvero il riferimento in San Faustino alla "regola" del Vignola. La tavola sinottica dell'ordine dorico, realizzata da Vincenzo Scamozzi sulla base delle codifiche di differenti trattatisti, permette di mostrare come solo il Vignola proponesse una base costituita da plinto, toro e tondino. Gli altri proponevano, invece, la tradizionale base attica. Dunque, il rilievo della base dorica delle colonne di San Faustino conferma le proporzioni indicate dal Vignola. Comino utilizzerà la stessa base nella basilica di Verolanuova.

Anche nella chiesa bresciana di Sant'Agata vengono utilizzate delle serliane, in particolar modo i due fianchi laterali. Tuttavia, è importante cogliere il differente impiego del sistema a serliane, che in San Faustino assume un carattere architettonico, mentre in Sant'Agata decorativo, in quanto parte integrante del grande apparato scenografico predisposto da Antonio Sorisene. L'osservazione dei rapporti geometrici che occorrono tra l'interasse della parte architravata e l'interasse dell'arco, inoltre, permette di cogliere l'elemento scatenante la ritmica. È bene ricordare, però, che sussistono anche casi in cui la serliana esiste e si definisce come elemento esclusivamente architettonico, rinunciando al proprio usuale valore seriale per identificarsi in un'unica membratura, come la porta di una città o la facciata di alcuni palazzi.

La decorazione plastica e la pittura nei cantieri bresciani del Seicento

A Brescia, fra il XVI e il XVII secolo, è in atto una straordinaria sinergia tra pittori del luogo, considerati nello Stato veneto i «padroni della prospettiva»[15], e alcune fra le principali famiglie di stuccatori provenienti dalla valle d'Intelvi e dal Canton Ticino. Questo connubio è particolarmente vivo nel cantiere della chiesa di Santa Maria delle Grazie, nella quale, agli inizi del Seicento, «si rinnovò completamente l'interno con una decorazione a stucco e affreschi dei principali pittori bresciani dell'epoca – P. Marone, C. Rama, F. Giugno, S. Viviani, O. Pilati, A. Gandino – e grandi medaglioni nella volta della navata centrale di Francesco Giugno»[16]. Bruno

[15] M. Boschini, *Carta del navegar pitoresco*, a cura di A. Pallucchini, Venezia 1966 (Civiltà veneziana. Fonti e testi. Serie, I, 4), p. 225.

[16] Boschini, *Carta del navegar pitoresco*, p. 225.

Passamani è concorde nel sostenere che, per il consolidarsi in Brescia di quel gusto fortemente manieristico che si avverte per tutto il Seicento, «furono specialmente decisive le numerose e vaste imprese decorative di alcune delle maggiori chiese della città: Santa Maria delle Grazie, Santa Maria del Carmine, San Domenico, San Francesco, San Faustino Maggiore, Santa Caterina, San Giorgio»[17]. La storiografia artistica bresciana, peraltro, si fa un punto d'onore nel sostenere la preminenza degli artisti bresciani, nello Stato veneto, per questo genere di pittura decorativa.

Le opere di scultura e architettura analizzate in questo contributo rappresentano, per gli storici dell'arte e dell'architettura, delle questioni intriganti e complesse, non ancora convincentemente risolte. Esse pongono in discussione le ragioni, le forme e le modalità dell'evolversi e del diffondersi, fra la seconda metà del Cinquecento e i primi decenni del Seicento, della cultura tardo-rinascimentale e barocca nelle arti plastiche. Tuttavia, dopo lo studio di Adriano Peroni e qualche intervento settoriale[18], non si è ancora avuto per il territorio bresciano un contributo comparato e critico della decorazione plastica.

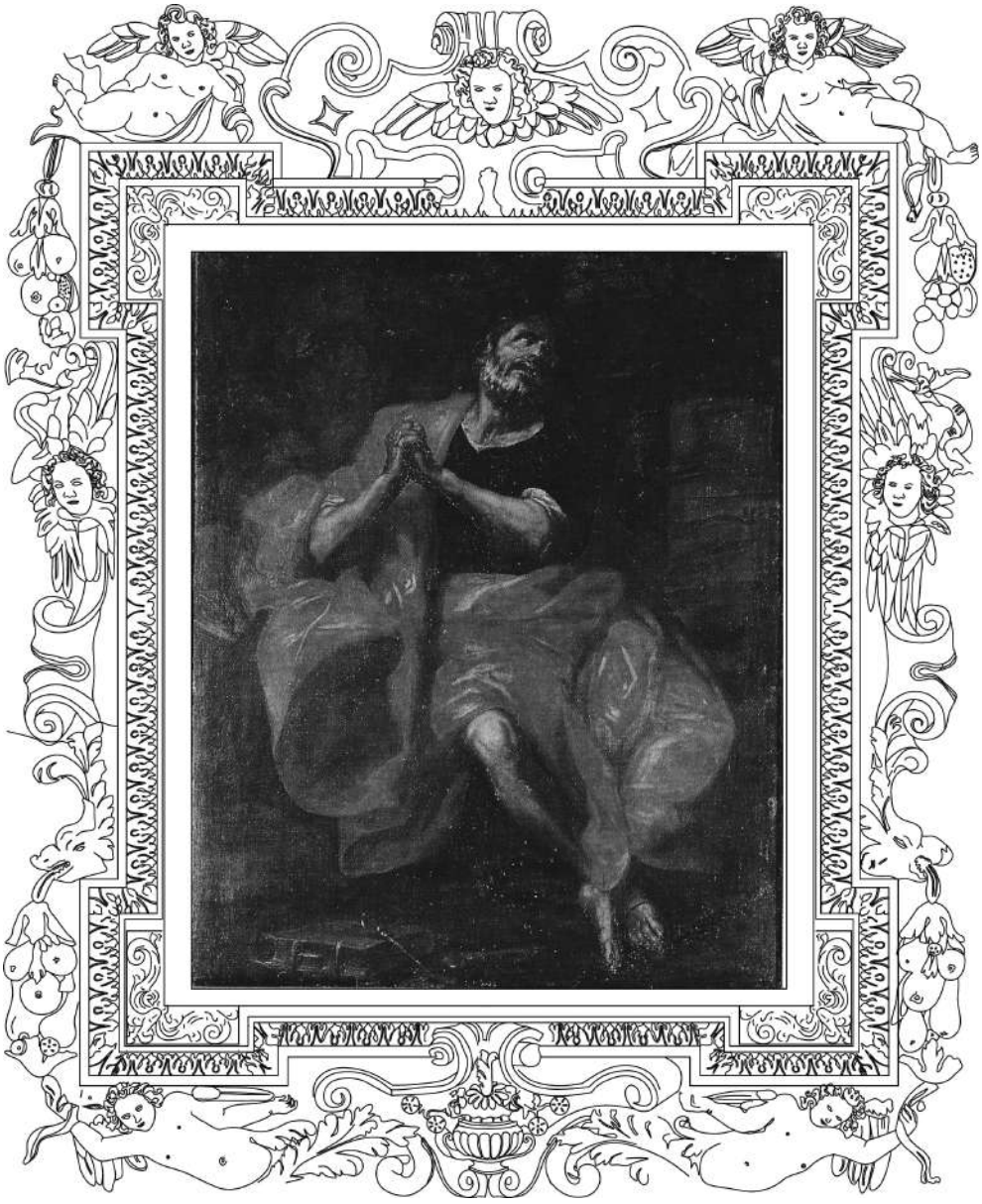
La cifra stilistica di Giovanni Antonio Colomba

Lucia Pedrini Stanga ha acutamente posto l'attenzione sul contesto culturale nel quale Giovanni Antonio Colomba[19] è cresciuto, ovvero la Brescia fra la fine del

[17] B. Passamani, *La pittura dei secoli XVII e XVIII*, in *Storia di Brescia*, III: *La dominazione veneta (1576-1797)*, Brescia 1964, p. 600.

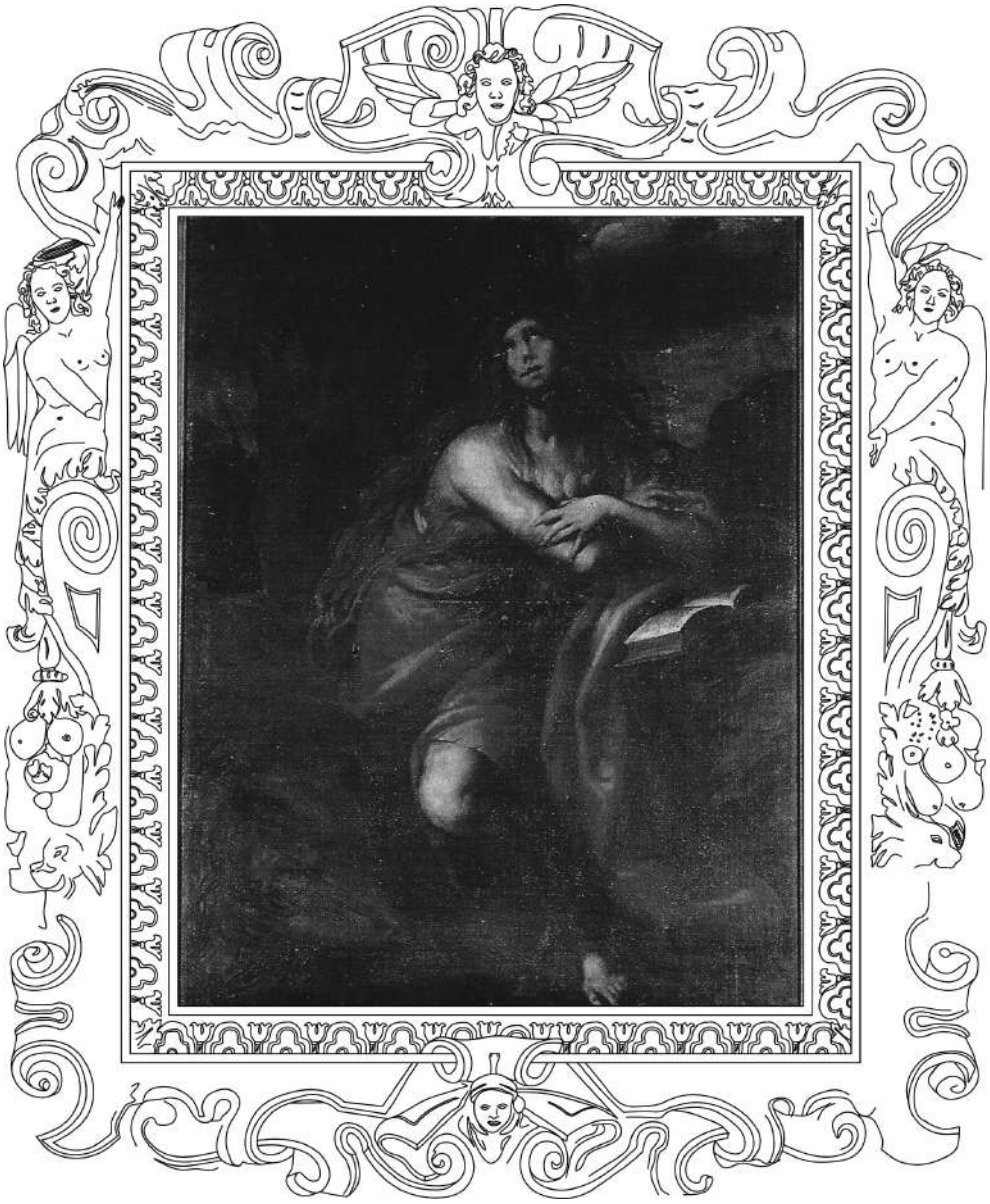
[18] Bruno Passamani, a proposito della scultura e della decorazione plastica per le fasi relative al Rinascimento, Manierismo e manifestazioni dell'età barocca, ha individuato come nella storiografia bresciana il solo percorso organico sia di fatto quello offerto dalla *Storia di Brescia* degli anni Sessanta. Per le tematiche relative all'arte plastica e alle cosiddette arti minori si faccia riferimento al contributo di G. Vezzoli sulla *Storia di Brescia*, arricchito in successivi lavori monografici, o ai contributi biografici e critici di C. Boselli e alle attente ricognizioni di G. Panazza trasferite nei volumi della collana *Arte in Vallecamonica* o negli articoli della rivista *Arte lombarda*. Infine, si rimanda al saggio di R. Massa, *Altari marmorei barocchi*, nel catalogo della mostra *Le alternative del Barocco*, e al testo di L. Pedrini Stanga, *I Colomba di Arogno* (1994), per l'opera degli artisti dei laghi, in particolare gli stuccatori Andrea Colomba e il figlio Giovanni Antonio.

[19] Come il padre Andrea, anche il figlio Giovanni Antonio è una figura pressoché sconosciuta nella letteratura artistica. Fatta eccezione per alcuni brevi e generici cenni sparsi, sull'opera di questo stuccatore non è ancora stata fatta una ricerca organica.

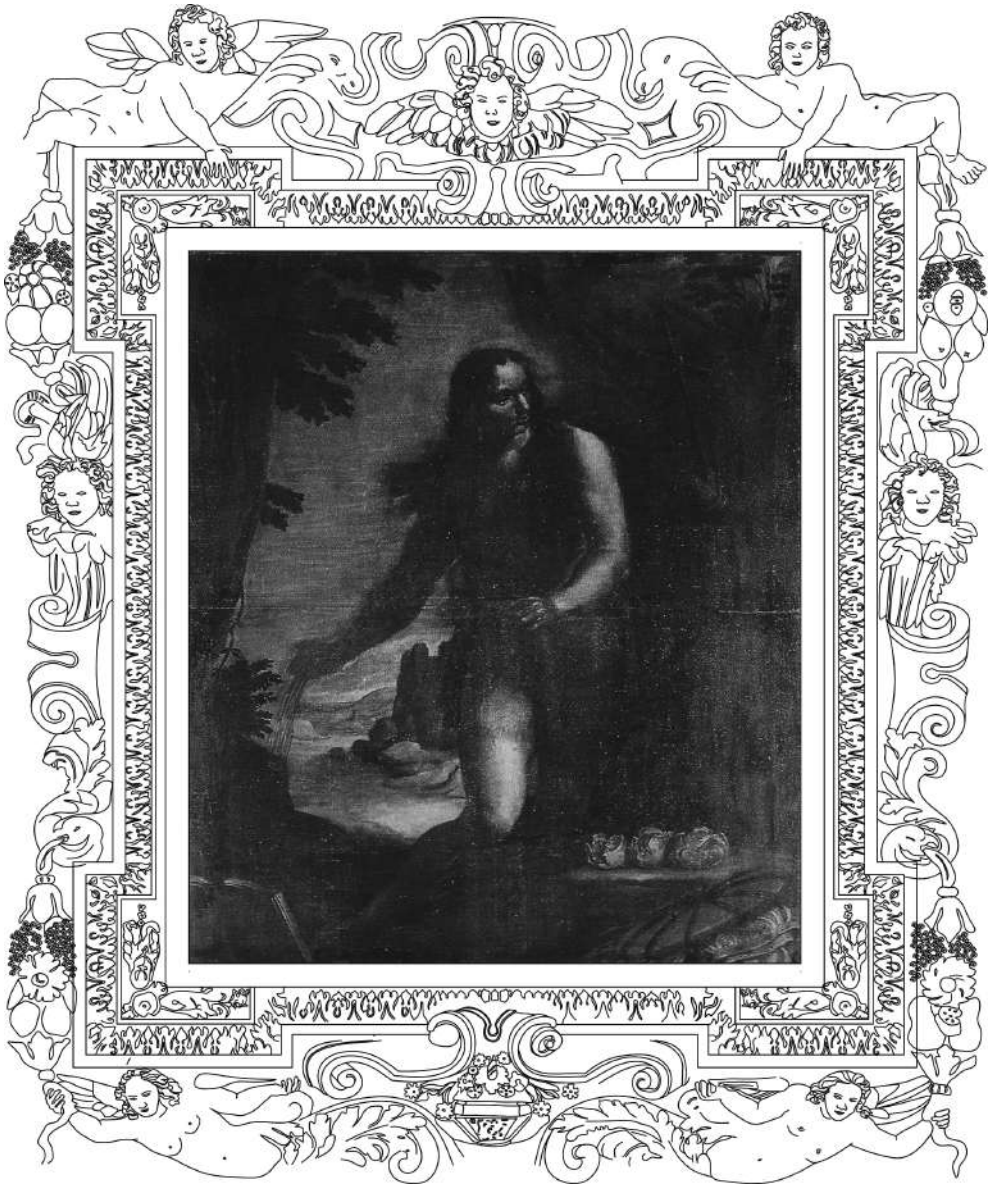


Brescia, chiesa di San Faustino,
Gian Giacomo Barbello, *San Pietro penitente*, olio su tela inserito in ornato di stucchi.
Fotoinserimento e disegno della cornice di Massimo De Paoli.

Brescia, chiesa di San Faustino,
Andrea Terzi, *San Girolamo penitente*, olio su tela inserito in ornato di stucchi.
Fotoinserimento e disegno della cornice di Massimo De Paoli.



Brescia, chiesa di San Faustino,
Gian Giacomo Barbello, *Santa Maria Maddalena penitente*, olio su tela inserito in ornato di stucchi.
Fotoinserimento e disegno della cornice di Massimo De Paoli.



Brescia, chiesa di San Faustino,
Bernardino Gandino, *Santa Maria Egiziaca penitente*, olio su tela inserito in ornato di stucchi.
Fotoinserimento e disegno della cornice di Massimo De Paoli.

Cinquecento e gli inizi del Seicento, sostenendo la necessità di un'indagine più ampia per un'analisi approfondita della decorazione plastica bresciana del periodo[20]. In particolare, la studiosa specifica che, per meglio comprendere l'opera dei Colomba, «occorrerebbe pure tenere conto della presenza di altri scultori e stuccatori, come per esempio i Carra»[21].

Il rilievo e la restituzione grafica delle quattro cornici in stucco della chiesa di San Faustino, e soprattutto una attenta e precisa comparazione con l'opera dei Colomba nella chiesa di Santa Maria delle Grazie in Brescia[22], hanno consentito di ipotizzare una possibile attribuzione delle quattro cornici alla bottega di questi ultimi, in particolare a Giovanni Antonio. Egli si dimostra uno stuccatore pienamente formato, dalla squisita sensibilità di modellazione e dotato di una vasta cultura, già aperta al gusto barocchegiante ma ancora filtrata dall'insegnamento manierista. Questa dicotomia stilistica tra stilemi cinquecenteschi e improvvise aperture verso la nuova sensibilità seicentesca è presente, in filigrana, in tutta la sua opera. Pedrini Stanga ha evidenziato come Giovanni Antonio erediti dal padre Andrea un linguaggio figurativo che costituisce un chiaro retaggio della cultura manierista, integrandolo però con un gioco di opposizioni tra elementi piatti ed elementi aggettanti, che imprime alla partitura decorativa una particolare animazione.

Per esempio, le figure angeliche e le testine alate a tutto tondo, inserite quasi a forza nelle piatte cartelle mistilinee che caratterizzano le sagome delle cornici delle quattro tele di San Faustino, mirano ad un effetto plastico scenografico. Il repertorio formale, già in parte sperimentato in Santa Maria delle Grazie e nel Duomo Vecchio, viene qui rielaborato nel senso di più esplicito metamorfismo,

[20] Cfr. F. Fisogni, *La decorazione in età moderna e le altre pale d'altare*, in *La chiesa di San Giorgio a Brescia. Una storia secolare portata alla luce*, San Zeno Naviglio 2011, pp. 97 sgg.

[21] L. Pedrini Stanga, *Sulle tracce di Andrea Colomba*, in *I Colomba di Arogno*, a cura di L. Pedrini Stanga, Lugano 1994, p. 57.

[22] Per quanto riguarda la decorazione a stucco e l'opera delle botteghe dei Colomba e dei Reti, cfr. M. De Paoli, L. Ercolin, *I Colomba e i Reti: la decorazione a stucco nella chiesa delle Grazie in Brescia*, in *Connettere. Un disegno per annodare e tessere. Linguaggi. Distanze. Tecnologia / Connecting. Drawing for weaving relationship. Languages Distances Technologies*, *Proceedings of the 42th International Conference of Representation Disciplines Teachers*, Atti del 42° convegno internazionale dei docenti delle discipline della rappresentazione, a cura di A. Arena, M. Arena, D. Mediati, P. Raffa, Milano 2021, pp. 662-679.

portando a una totale compenetrazione tra l'elemento vegetale, strutturale, geometrico e figurativo. Giovanni Antonio Colomba passa senza soluzione di continuità da elementi antropomorfi ad altri zoomorfi e fitomorfi, legando con garbo, in queste soluzioni compositive sottili ed eleganti, elementi di origine inorganica e astratta a figure vitali e antropomorfe. Si pensi all'armonia con la quale i putti seguono e ripetono, nei gesti e nelle movenze, le forme e gli avvolgimenti dei cartocci. Le cornici si trasformano in mascheroncini o in testine di cherubini, le braccia dei putti perdono le proprie caratteristiche anatomiche per mimetizzarsi con le volute, mentre i loro capelli, a folti ricci, diventano acini d'uva.

Questa sorta di ossimoro è ricorrente nel linguaggio figurativo dello stuccatore, che interviene puntualmente in San Faustino per arricchire le quattro fughe prospettiche, aventi come focus le tele dei quattro santi martiri, con la propria decorazione plastica[23]. Una modalità di intervento completamente diversa dall'*horror vacui* presente alle Grazie, dove, invece, ogni centimetro è decorato a stucco. Accanto a queste caratteristiche formali, che aiutano a riconoscere la mano dello stuccatore, vi sono poi altri elementi tipici del suo repertorio. Tra questi, va notato il curioso motivo, simile a una cucurbita, inserito nei cespi di frutta, che si ritrova anche altrove come un emblema dell'autore.

[23] In proposito, cfr. M. De Paoli, *La chiesa sul colle. Il duomo di Castiglione delle Stiviere dall'antica collegiata alla riedificazione neoclassica*, Calcinato 2013; L. Facchin, *I cantieri dello stucco*, in *Cernobbio*, Olgiate Comasco 2014; M. De Paoli, *Una testimonianza di decorazione plastica. La chiesa della Santissima Trinità in Olfino di Monzambano*, «Civiltà mantovana», LIII, 146 (2018), pp. 8-35; Id., *Angeli, dipinti e stucchi. La cappella della Beata Paola nella parrocchiale di Volta Mantovana*, Roma 2019.

La “Madonna de San Marco”.
Testimonianze ottocentesche per la *Nicopeia* marciana

Lucrezia Sozzè
Università IULM

Processioni, rituali e feste veneziane sono documentati, spesso nella loro veste più scenografica e grandiosa, anche dalle fonti iconografiche: dipinti, incisioni, disegni integrano i racconti delle testimonianze scritte, aggiungendo particolari difficilmente veicolabili attraverso cronache, inventari o resoconti di viaggi, per quanto vivaci e pittoreschi. La *Processione in Piazza San Marco* (1496) o il *Miracolo della reliquia della Croce al ponte di San Lorenzo* (1500) di Gentile Bellini (1429-1507)[1], solo per citare due esempi celebri, hanno cristallizzato eventi sacri con una ricchezza di informazioni tale da riuscire quasi a restituirne l’atmosfera, certamente i colori, ma anche, in parte, i suoni, i movimenti, le dinamiche.

* Il presente contributo ha origine dalle ricerche condotte per la mia tesi di dottorato, *Eredità bizantine. La “vita sociale” di icone e reliquie in Italia: Venezia e Genova tra Medioevo e contemporaneità* (Università IULM, Milano, a.a. 2023/2024. Tutor: prof.ssa S. Moretti, IULM; co-tutor: prof. A. Iacobini, Sapienza Università di Roma), confluite nel volume L. Sozzè, *Eredità bizantine. La ‘vita sociale’ di icone e reliquie in Italia: Venezia e Genova tra Medioevo e contemporaneità*, Roma 2025. Lo studio rientra nelle finalità generali del Progetto di ricerca di rilevante interesse nazionale *Navigare nell’Italia bizantina. Un catalogo online per la conoscenza e la valorizzazione di un patrimonio artistico sommerso / Navigating through Byzantine Italy. An Online Catalog to Study and Enhance a Submerged Artistic Heritage* (PRIN 2017T3ZHC3). Desidero ringraziare il prof. G. Archetti, per aver accolto lo studio nella presente sede, oltre a G. De Marco (Accademia di Belle Arti Reggio Calabria), R. Granziero (Fondazione Musei Civici di Venezia), S. Gei e C. Napoli (Palazzo Reale di Napoli) per il prezioso aiuto in fase di ricerca.

[1] Entrambi alle Gallerie dell’Accademia di Venezia, invv. 567, 568.

Nonostante la devozione diffusa, intensa e profondamente radicata, nel privato e nel pubblico, che la città tributa alle icone, le tavole dipinte alla 'maniera greca'[2], sporadiche sono le fonti visuali che immortalano tale devozione, anche nei suoi aspetti pubblici[3]. Nelle righe che seguono mi concentrerò su una rara testimonianza iconografica, ottocentesca, del culto della Nicopeia, l'icona mariana di San Marco, 'palladio' della Serenissima (fig. 1): una grande tela che il pittore belga Frans Vervloet (1795-1872) dedica a *Chiesa e Piazza San Marco* (fig. 2).

[2] E. Concina, *Le chiese di Venezia: l'arte e la storia*, fotografie di P. Codato, V. Pavan, Udine 1995, pp. 87-88; Id., *Venezia e l'icona,* in *Venezia e Creta*, Atti del convegno internazionale di studi (Iraklion-Chanià, 30 settembre-5 ottobre 1997), a cura di G. Ortalli, Venezia 1998, pp. 528-529. Sul culto delle icone a Venezia, cfr. anche: A. Niero, *Influssi veneto-bizantini nella devozione popolare veneziana*, in *I Greci a Venezia*, Atti del convegno internazionale di studio (Venezia, 5-7 novembre 1998), a cura di M.F. Tiepolo, E. Tonetti, Venezia 2002, pp. 355-364; D. Thomaidis, *Greek Icons in Venice and their Impact on Venetian Identity*, «Diogenes», VI (2017), pp. 1-12; Ead., *La vita delle icone a Venezia tra XIII e XVII secolo*, Tesi di Dottorato, Venezia, Università Ca' Foscari, 2021 (Supervisori: prof. M. Agazzi, prof. M. Bacci); Ead., *Sacri viaggiatori: persone e icone tra Venezia e Candia*, in *Medioevo europeo e mediterraneo. Scambi, circolazione e mobilità artistica*, a cura di R. Cerone, M. Gianandrea, Roma 2024 (Ricerche di dottorato in storia dell'arte. Sapienza Università di Roma, 1), pp. 583-599; Ead., *Vivere con le icone greche a Venezia*, in *L'oro dipinto. El Greco e la pittura tra Creta e Venezia*, Catalogo della mostra (Venezia, Palazzo Ducale, 30 aprile-29 settembre 2025), a cura di C. Squarcina, K. Dellaporta, A. Bellieni, Crocetta del Montello 2025, pp. 71-84; L. Sozzè, *La Madonna della Pace dei Santi Giovanni e Paolo e alcune riflessioni sull'"afterlife" di icone bizantine nella Venezia post-medievale*, in *Sovrascrivere e riscrivere il Medioevo*, a cura di S. Moretti, Roma 2025 (Studi sul Medioevo: architettura, arte, archeologia, trasformazioni urbane, storiografia, 2), pp. 231-259; Ead., *Eredità bizantine*, pp. 29-170 con bibliografia.

[3] Un esempio è la celebre incisione che Marco Boschini (1602-1681) dedica alla processione alla basilica della Salute, in cui si intravvede sulla soglia della chiesa, allora in costruzione, proprio l'icona della Nicopeia (Venezia, Fondazione Musei Civici (= MUVE), Gabinetto dei disegni e delle stampe, ST. PAL. DUC. 565), cfr. Sozzè, *Eredità bizantine,* pp. 51-54 con bibliografia. Per quanto riguarda la devozione privata ricordo i dipinti di interni domestici, medievali e moderni, in cui immagini religiose (che nel contesto veneziano sono con buona probabilità icone) compaiono appese sopra il letto o inserite in altaroli domestici, cfr. in proposito: M. Voulgaropoulou, *From Domestic Devotion to the Church Altar: Venerating Icons in the Late Medieval and Early Modern Adriatic*, «Religions», X, 6 (2019), 390, https://doi.org/10.3390/rel10060390, in part. pp. 21-22 con riferimenti bibliografici. Sulla presenza di icone nelle case veneziane, cfr. anche: Thomaidis, *Vivere con le icone*, pp. 79-81.

Fig. 1. Venezia, San Marco, *Icona della Madonna Nicopeia*, tempera su tavola, XI-XII secolo (© Per gentile concessione della Procuratoria di San Marco).

Fig. 2. Napoli, Palazzo Reale,
Frans Vervloet, *Chiesa e Piazza San Marco,*
inv. 251, olio su tela, 1837
(su concessione del Ministero della Cultura – Palazzo Reale di Napoli).

L'icona

L'icona (fig. 1) comunemente nota come Nicopeia è una tavola dipinta[4], di dimensioni modeste (48x36 cm), di epoca comnena[5] e provenienza costantinopolitana. È conservata nella basilica ducale, dove si trova almeno dal Trecento, forse già dal 1204 o poco dopo, quando, secondo la tradizione sarebbe giunta in laguna con i crociati che l'avevano sottratta all'imperatore di Costantinopoli, Alessio V Ducas Marzuflo (1204)[6]: prima custodita in sacrestia, insieme a reliquie e preziosi, dal 1618 è sull'altare a sinistra del presbiterio che, da allora, a seguito del-

[4] La bibliografia sulla Nicopeia è vastissima, mi limito a segnalare: R. Gallo, *Il Tesoro di S. Marco e la sua storia*, Venezia-Roma 1967 (Civiltà veneziana. Saggi, 16), pp. 133-155; A. Grabar, *Icona della Vergine Nicopeia, detta Madonna Marciana,* in *Il Tesoro di San Marco*, a cura di H.R. Hahnloser, II, *Il Tesoro e il Museo,* Firenze 1971, pp. 22-23, n. 15; A. Rizzi, *Un'icona costantinopolitana del XII secolo a Venezia: la Madonna Nicopeia*, «Thesaurismata», XVII (1980), pp. 290-306; M. Bacci, *Il pennello dell'Evangelista. Storia delle immagini sacre attribuite a san Luca,* Pisa 1998 (Piccola Biblioteca Gisem, 14), pp. 317-318; M. Schulz, *Die Nicopea in San Marco zur Geschichte und zum Typ einer Ikone,* «Byzantinische Zeitschrift», XCI, 2 (1998), pp. 475-501; E. Merkel, *La* Nicopeia *costantinopolitana della basilica di San Marco: la stratificazione degli interventi di oreficeria,* in *Oreficeria sacra a Venezia e nel Veneto,* a cura di L. Caselli, E. Merkel, Treviso 2007, pp. 35-56; B.V. Pentcheva, *Icone e Potere. La Madre di Dio a Bisanzio,* Milano 2010, pp. 104-106; S. Samerski, *La Nikopeia: immagine di culto,* palladio*, mito veneziano,* Roma 2012 (Venetiana, 10); D. Walberg, *The Cult of the* Nicopeia *in Seventeenth-Century Venice,* in *Reflections on Renaissance Venice. A Celebration of Patricia Fortini Brown,* edited by B. de Maria, M.E. Frank, Milano 2013, pp. 201-207; M. Bacci, *A Power of Relative Importance: San Marco and the Holy Icons,* «Convivium», II, 1 (2015), pp. 136-141; Thomaidis, *La vita delle icone*, pp. 300-306 e *passim* per il contesto veneziano; H. Belting, *Immagine e culto. Una storia dell'immagine prima dell'età dell'arte,* nuova edizione e traduzione italiana a cura di L. Vargiu, Roma 2022 (Saggi, 88), pp. 47-48, 306-310; M. Shai, *Enchanted by the 'Madonna Nicopeia',* in *Iconotropy and Cult Images from the Ancient to Modern World,* edited by J.T. García, S. Sáenz-López Pérez, New York 2022, pp. 164-182; Sozzè, *Eredità bizantine,* pp. 29-64 con bibliografia.

[5] Di XII secolo per: M. Chatzidakis, *Icônes de Saint-Georges des Grecs et de la collection de l'Institut,* Venezia 1962 (Bibliothèque De l'Institut Hellénique d'Études Byzantines Et Post-Byzantines De Venise, 1), p. 92; Rizzi, *Un'icona costantinopolitana*; Bacci, *Il pennello dell'Evangelista,* p. 317; Pentcheva, *Icone e potere*, p. 109; Merkel, *La* Nicopeia *costantinopolitana*, p. 41; Samerski, *La Nikopeia*, p. 9; Walberg, *The Cult of the* Nicopeia. XI secolo per Bacci, *A Power,* p. 146; tardo XI secolo per Belting, *Immagine e culto*, p. 307. Tra fine XI e inizio XII secolo per Shai, *Enchanted*.

[6] Sulle ipotesi relative all'arrivo della Nicopeia a Venezia, cfr. almeno Sozzè, *Eredità bizantine*, p. 36 con bibliografia.

la traslazione, le è intitolato[7]. Raffigura, su fondo oro, la Madre di Dio a mezzo busto, in posizione frontale, avvolta in un *maphorion* blu scuro, mentre regge davanti a sé il Bambino, anch'egli rigorosamente frontale e, per quanto consentono di intuire le ampie lacune, vestito di una tunica arancione. Tutt'intorno una *riza* e una cornice con smalti bizantini di cui la tavola fu verosimilmente dotata all'epoca del dogato di Andrea Dandolo (1343-1354), forse con lo specifico intento di magnificarla in vista di una sua esposizione rituale e di un impiego liturgico[8]. Sono, infine, seicentesche la seconda cornice esterna cuspidata e la portantina[9], evidentemente concepite in funzione del suo uso processionale, e novecenteschi i gioielli, riproduzioni di donativi che si erano accumulati nel corso dei secoli e che oggi sono esposti a parte, nel Tesoro della basilica[10].

Una volta a Venezia, l'icona ne diventa 'palladio': la funzione politica che aveva – o, comunque, si ritiene avesse – a Costantinopoli, quale fautrice di vittoria[11], viene iterata in laguna e declinata nella locale retorica di potere[12]. Custodita nella cappella ducale, il suo culto diventa un culto aristocratico, promosso e gestito dall'alto, appannaggio del doge che ne decreta le modalità: che si tratti delle esposizioni e processioni rituali, previste dal Cerimoniale, o di quelle eccezionali, per 'necessità', che richiedono l'ordine e l'approvazione del Serenissimo (entrambe

[7] Sull'altare (e sul gemello, a destra del presbiterio), cfr. almeno: Merkel, *La* Nicopeia *costantinopolitana,* pp. 47-49; C. Kryza-Gersch, *Due altari seicenteschi a San Marco: Nicolò Roccatagliata e Sebastiano Nicolini, e la produzione di ornamenti in bronzo per le chiese veneziane,* in *L'industria artistica del bronzo del Rinascimento a Venezia e nell'Italia settentrionale,* Atti del convegno internazionale di studi (Venezia, Fondazione Giorgio Cini, 23-24 ottobre 2007), a cura di M. Ceriana, V. Avery, Verona 2008, pp. 253-272; V. Avery, E. Jones, *The Bronzes of San Marco,* in *San Marco. La basilica di Venezia. Arte, storia, conservazione,* a cura di E. Vio, II, Venezia 2019, pp. 138-139.

[8] Merkel, *La* Nicopeia *costantinopolitana,* p. 48 che nota l'affinità con gli smalti della Pala d'Oro; Samerski, *La Nikopeia,* pp. 15-16; Sozzè, *Eredità bizantine,* p. 37.

[9] Merkel, *La* Nicopeia *costantinopolitana,* pp. 47-52.

[10] Ivi, pp. 52-53. Sui gioielli: P. Pazzi, *I gioielli della Madonna Nicopeia*, in *I tesori della Fede. Oreficeria e scultura dalle chiese di Venezia*, Catalogo della mostra (Venezia, Chiesa di San Barnaba, 11 marzo-30 luglio 2000), a cura di S. Mason, R. Polacco, Venezia 2000, pp. 218-219, n. 72.

[11] Sull'icona marciana a Costantinopoli e l'eventuale valenza di icona 'militare', cfr. in part. Schulz, *Die Nicopea*; Shai, *Enchanted by the Madonna.*

[12] L. Caselli, *Venezia e l'oreficeria: tesori visibili e invisibili, i custodi dei tesori,* «Ateneo veneto», X, 1 (2011), pp. 47-80, in part. p. 55.

attestate almeno dal Cinquecento)[13], così come di traslazioni, ostensioni, restauri o altri interventi[14]. Ma cosa succede di questo culto, quando, con la caduta della Repubblica nel 1797, la Signoria, ormai, non c'è più? La testimonianza che qui si presenta può, in parte, aiutarci a rispondere a questa domanda.

Il *tableau*

Il dipinto[15] (fig. 2), firmato e datato 1837, è una tela di grandi dimensioni (146x198 cm) che Frans Vervloet realizza, durante uno dei suoi soggiorni veneziani, su commissione di Ferdinando II di Borbone (1830-1859)[16]: è il re, di passaggio in laguna, a richiedere espressamente, come annota il pittore nella sua autobiografia (la *Vie*), un «grand tableau de st. marc»[17].

---

[13] Cfr. almeno Sozzè, *Eredità bizantine,* pp. 41-48 con bibliografia.

[14] Cfr. Merkel, *La* Nicopeia *costantinopolitana*; Sozzè, *Eredità bizantine,* p. 45.

[15] Inv. 1980, n. 949; inv. 1950, n. 306; inv. 1907, n. 251, cfr. A. Porzio, *La quadreria di Palazzo Reale nell'Ottocento. Inventari e museografia*, Napoli 1999, pp. 208-209.

[16] Su Vervloet, nato a Malines, dal 1822 in Italia dove risiede prima a Roma, poi stabilmente a Napoli e, negli ultimi anni di vita, a Venezia, pittore, soprattutto di vedute cittadine e interni di chiese, cfr. almeno: S. Sulzberger, *François Vervloet, 1795-1872*, «Oud Holland», LXVIII, 4 (1953), pp. 242-246; M. Pittaluga, *Note su Francis Vervloet e la sua 'Vie'*, «Antichità viva», IX, 1 (1970), pp. 26-39; D. Coekelberghs, *À propos de "L'installation de l'archevêque F.-A. de Méan à Malines en 1817", tableau inédit de François Vervloet,* «Revue des archéologues et historiens d'art de Louvain», V (1972), pp. 132-147; A. Porzio, *Vervloet, Frans*, in *La pittura in Italia. L'Ottocento*, a cura di E. Castelnuovo, II, Milano 1990, pp. 1059-1060; M. Lunazzi, Sa vie: *i diari manoscritti di Franz Vervloet. Il percorso di un* petit maitre *di vedute ed interni nell'Italia prima dell'Unità: storia di un successo sociale "trasversale" quale tassello per una storia del gusto*, «Studi storici Luigi Simeoni», LIV (2004), pp. 491-518; G. De Marco, *François Vervloet, pittore prospettico di interni architettonici,* in *Studi in onore di Maria Pia Di Dario Guida,* a cura di G. Bongiovanni, G. De Marco, M.K. Guida, Roma-Napoli 2022, pp. 316-321.

[17] Lunazzi, Sa Vie, p. 509. Cfr. anche i diari autografi dell'artista (*Vie*) in quattro volumi scritti in francese, Venezia, Biblioteca del Museo Correr (= BMC), ms. P.D. 2792/1-4. Il volume specifico in cui narra l'episodio, il secondo (che copre gli anni 1825-1842), non era rintracciabile in occasione della mia ultima visita in Biblioteca. Sui diari, acquistati dal Museo Correr nel 1947, insieme a un folto gruppo di disegni dell'artista, di cui si scriverà a breve, cfr. almeno: Pittaluga, *Note su Francis Vervloet*; Coekelberghs, *À propos,* pp. 132-134 e *passim*; G. De Marco, *Un inedito viaggio in Calabria (1829) nei disegni di François Vervloet,* «Quaderni del Dipartimento patrimonio

Registrato in un elenco di nove dipinti venduti al sovrano entro il 1839 come «la place de s. marc»[18], raffigura l'area di San Marco vista dalla Torre dell'Orologio: la parte sinistra della tela è occupata dall'imponente facciata della basilica, con i cavalli, i mosaici, le persone affacciate dalla loggia, e, poi dietro, Palazzo Ducale; in primo piano un'ampia porzione della piazza, con le bandiere austriache che sventolano, la mole del campanile e, sullo sfondo, il bacino di San Marco con la chiesa di San Giorgio Maggiore sull'omonima isola. La scena è popolata: capannelli di persone qua e là, qualcuno chiacchiera, passeggia, un uomo è accompagnato dal suo cane, altri si occupano delle incombenze quotidiane, più o meno faticose – come la donna che avanza, lo sguardo verso lo spettatore, con le sporte sulle spalle –, un gruppo più folto si accalca al centro.

Se indugiamo con lo sguardo, riconosciamo una processione. Il corteo (fig. 2) è colto nel momento in cui si appresta a fare rientro in basilica, dopo il giro in piazza: di fronte all'ingresso principale i presbiteri recano una croce seguita da una candela e due torce, queste ultime rette da canonici vestiti di rosso[19]; dietro seguono altri membri del clero e poi, sulla portantina, retta da quattro sacerdoti, si riconosce la Nicopeia, con il suo profilo cuspidato, circondata da fiaccole e torce e seguita dall'*ombrella* (il baldacchino), anch'essa retta da quattro persone vestite di rosso, cui si accodano fedeli laici (fig. 3). Alcuni tra gli astanti, forse ignari di quello che li avrebbe attesi in piazza, si fermano, colpiti da ciò che sta accadendo, si inginocchiano, giungono le mani, unendo la loro preghiera a quella che la comunità sta rivolgendo alla Vergine; altri, soprattutto sul fondo della composizione, sembrano non rendersi conto dell'irrompere del sacro nella compagine cittadina e proseguono nelle loro attività. Il rituale non è il fulcro dell'opera, del

architettonico e urbanistico. Storia cultura progetto», VII, 13-14 (1997), pp. 85-98, in part. p. 94; Lunazzi, Sa vie. Sulla committenza dei Borbone al pittore, cfr. anche C. Napoli, *Le Biennali Borboniche. Le esposizioni di Belle Arti nel Real Museo Borbonico 1826-1859,* Genova 2009, pp. 100-101 nota 147.

[18] BMC, ms. P.D. 2792/1, f. 10v. Cfr. anche Lunazzi, Sa vie, p. 512.

[19] Il fatto che siano vestiti di rosso porta ad escludere, considerando l'attenzione con cui Vervloet annota i colori, che si tratti di una processione «pro peste et mortalitate», per cui era previsto che i portatori di torce, i preti recanti la tavola e quelli reggenti la portantina indossassero abiti neri e altrettanto nera fosse l'*ombrella* sovrastante l'icona, cfr. *La basilica di San Marco in Venezia illustrata nella storia e nell'arte da scrittori veneziani*, sotto la direzione di Camillo Boito, Venezia 1888, p. 67. Allo stesso tempo esclude qualsiasi rito della Settimana Santa, in cui erano ugualmente vestiti di nero.

Fig. 3. Napoli, Palazzo Reale,
Frans Vervloet, *Chiesa e Piazza San Marco,*
inv. 251, olio su tela, 1837, dettaglio
(su concessione del Ministero della Cultura – Palazzo Reale di Napoli).

resto la richiesta del sovrano è una tela di San Marco, ma l'attenzione che il pittore riserva ai particolari del corteo è evidente e lo è ancora di più se si prendono in esame alcuni disegni del ricco repertorio grafico dell'artista.

Gli studi

Si tratta di tre fogli, oggi conservati a Venezia, nel Gabinetto dei disegni e delle stampe della Fondazione Musei Civici, nei locali di Ca' Rezzonico[20]. Il primo[21] (fig. 4) è uno schizzo a matita su cartoncino di una processione. La nota in basso a sinistra, «La Madonna de S. Marco. Venise 1837», ci consente di metterlo in relazione con la tela napoletana e di identificare nella tavola con portantina che avanza all'estremità destra della composizione la Madonna marciana: ne distinguiamo la cornice e il profilo vagamente piramidale, pur appena accennato, della Vergine col Bambino davanti al petto. Strettamente correlato è il foglio a matita e inchiostro su cui l'autore verga, in basso, a penna «pour le tableau la piazzetta a lion [dei leoncini] Venise», senza, però, indicare la data[22] (fig. 5). La processione è chiaramente la stessa ma qui la Nicopeia è meno defilata, tanto che vediamo anche il suo seguito: una torcia[23] – o una croce? – e il baldacchino, retto da quattro persone. A questi due fogli si può accostare un terzo studio a matita pure recante l'indicazione «Venise» e la data 1837[24] (fig. 6). Contiene elementi disparati: sulla destra, alcune figure di donne in preghiera, inginocchiate e sedute; sempre a destra ma più in alto e con un orientamento del foglio inclinato di 90°, due uomini, ecclesiastici, a giudicare dalle vesti, anche loro con le mani giunte in preghiera; a sinistra, infine, in scala più grande, un'attenta riproduzione della Nicopeia. L'artista ne coglie i dettagli: la cornice esterna contornata di gemme;

[20] 196 disegni acquistati nel 1947 dal Museo Correr, insieme ai diari, cfr. nota 17 e G. Lorenzetti, *Vedute di Venezia: disegni di Francis Vervloet pittore fiammingo al Museo Correr*, «Arte Veneta», I (1947), pp. 288-291.

[21] MUVE, Gabinetto dei disegni e delle stampe, Cl. III 6805.

[22] MUVE, Gabinetto dei disegni e delle stampe, Cl. III 6681. Per la data, sulla base del soggetto e delle affinità con il disegno precedente, è verosimile che si tratti sempre del 1837.

[23] Come si vede nel dipinto, cfr. fig. 3.

[24] MUVE, Gabinetto dei disegni e delle stampe, Cl. III 6654.

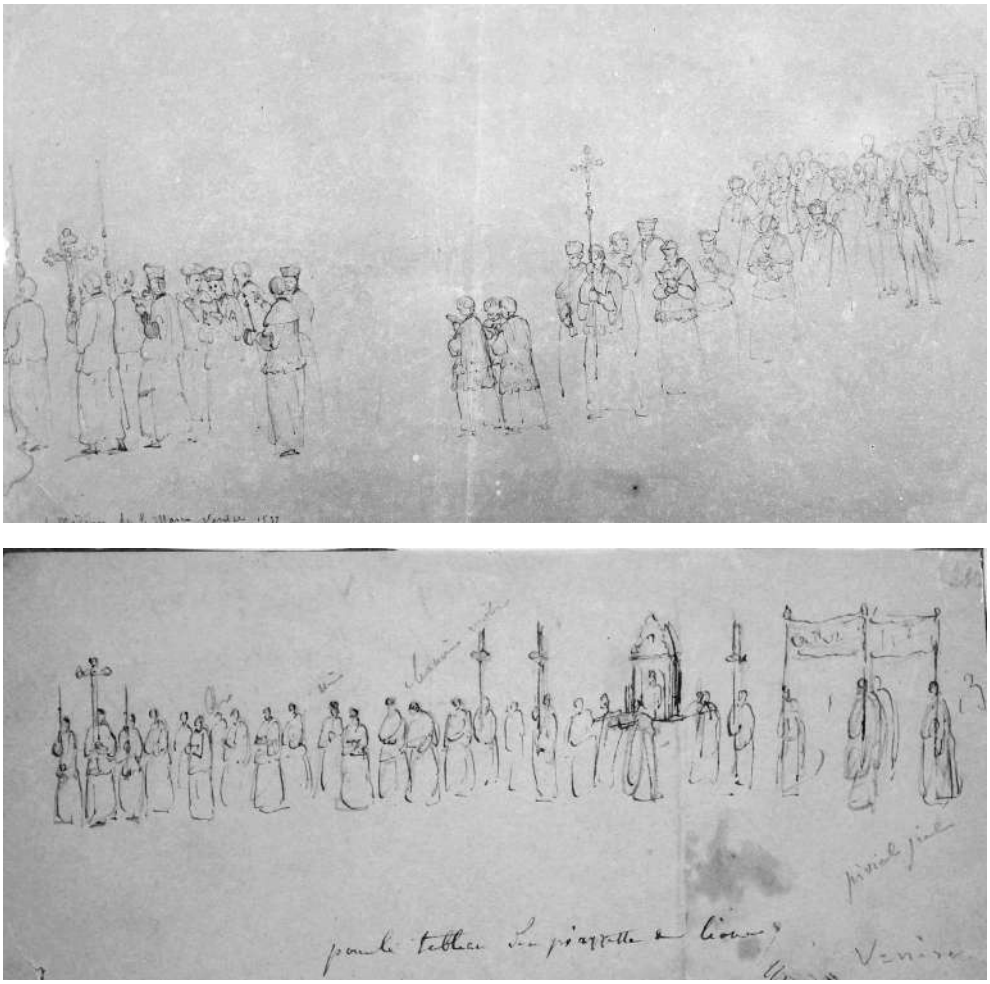


Fig. 4. Venezia, MUVE, Gabinetto dei disegni e delle stampe, Cl. III 6805, Frans Vervloet, *La Madonna de San Marco,* matita su carta, 1837 (per gentile concessione della Fondazione Musei Civici di Venezia).

Fig. 5. Venezia, MUVE, Gabinetto dei disegni e delle stampe, Cl. III 6681, Frans Vervloet, *Figure in processione,* matita e penna su carta, 1837? (per gentile concessione della Fondazione Musei Civici di Venezia).

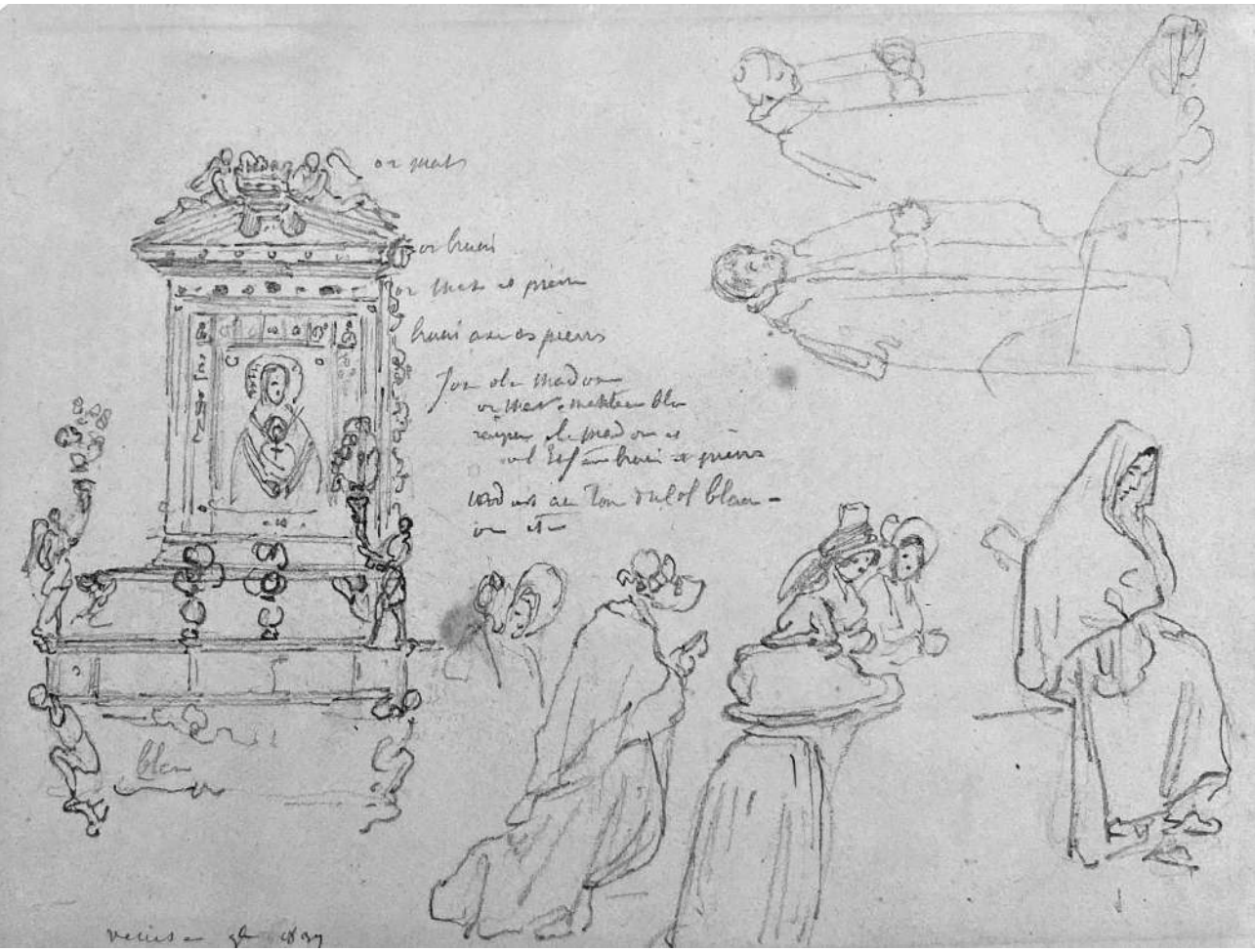


Fig. 6. Venezia, MUVE, Gabinetto dei disegni e delle stampe, Cl. III 6654,
Frans Vervloet, *Studio di figure e apparato liturgico della Nicopeia,* matita su carta, 1837
(per gentile concessione della Fondazione Musei Civici di Venezia).

il timpano con figure di angeli reggenti la corona; la cornice interna con gli smalti, pur sinteticamente accennati; la tavola stessa, con il profilo della Madre e del Figlio, le aureole, i *tituli*; e ancora la portantina, con le figure angolari di angeli.

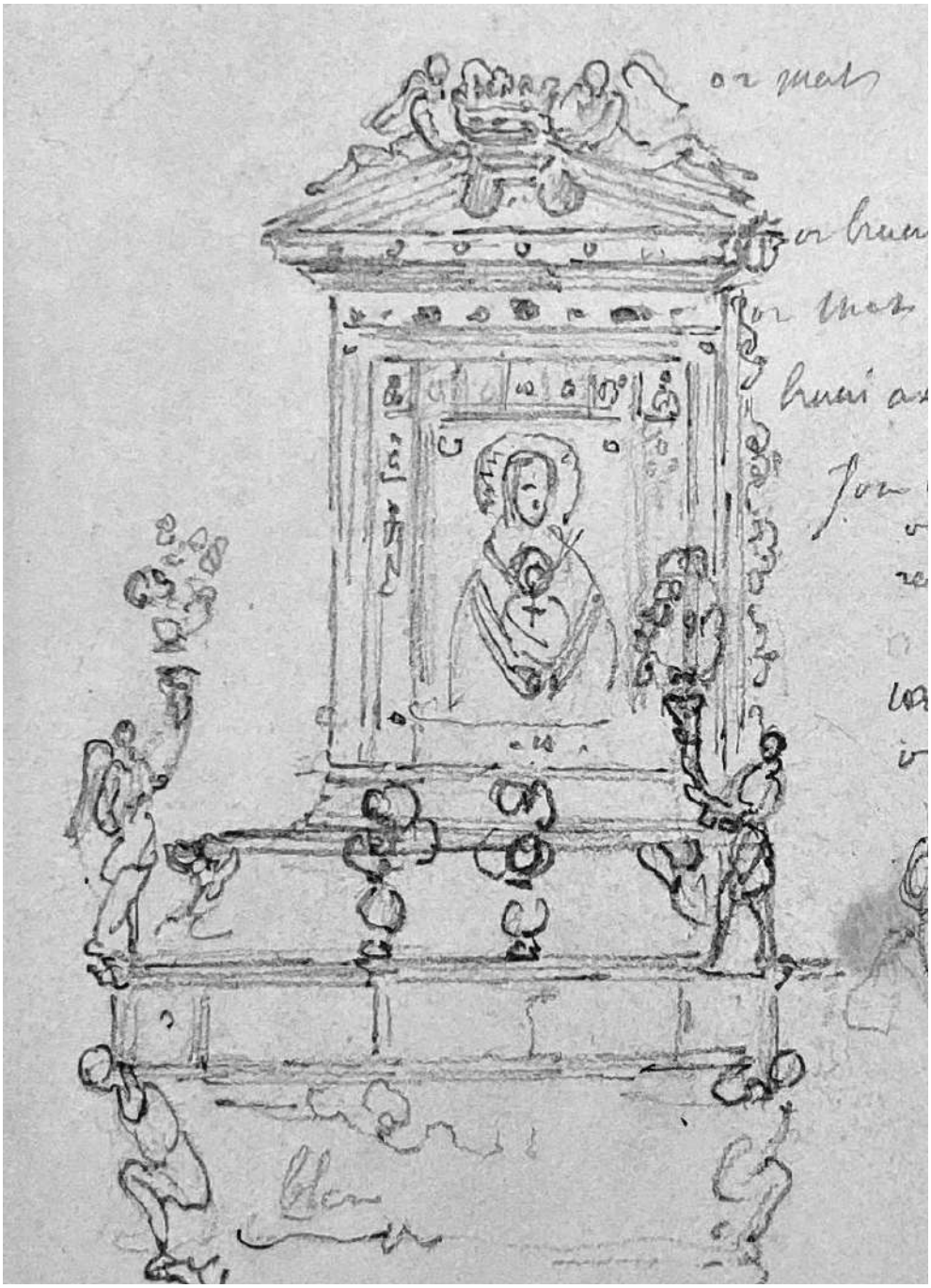
Nel complesso l'immagine non appare così diversa da come si presenta oggi, se non per la presenza delle gioie fino a non molto tempo fa appese alla tavola (figg. 1, 7). Accanto, sulla destra, fitte annotazioni vergate dal pittore: la grafia non è semplice da decifrare – sembrerebbe questo, del resto, uno dei motivi per cui ancora manca la pubblicazione integrale della *Vie*[25] – ma si possono cogliere riferimenti alle finiture e ai colori – «or mat», «or bruni», «or et pierre» – un promemoria in vista della realizzazione del *tableau*. A questi disegni il cui legame con il dipinto si ritiene evidente si possono aggiungere:

- nel fondo veneziano, un paio di studi di processioni, non datati, che potrebbero, però, anche collegarsi a una «procession pour le redenteur» ricordata nei diari del pittore[26]. A prescindere da quale sia il rituale di riferimento, rivelano un'attentissima osservazione del corteo: in uno dei due fogli (Cl. III 6746), arredi sacri e partecipanti sono accompagnati da numeri cui corrispondono brevi notazioni relative al tipo di suppellettile o, nel caso delle figure, al loro ruolo, ai paramenti e copricapi (tipologie e colori) che indossano (fig. 8);
- due fogli conservati a Napoli, al Museo Nazionale e Certosa di San Martino, entrambi recanti la sigla «Venise» e la data 1837, raffiguranti membri del clero in processione[27]. Di questi, uno (inv. 13480(394)), in cui l'autore aggiunge la notazione «S. Marc», mostra, accanto a quattro prelati riccamente abbigliati, lo schizzo di un busto di ecclesiastico, con piviale e una grande croce pettorale, accompagnato da note a margine relative a colori e dettagli. A consentire di collegare il foglio al nostro dipinto non è solo l'esplicito riferimento alla basilica da parte di Vervloet ma anche la somiglianza, per attitudini e abbigliamento, fra la coppia di figure centrali e due prelati che incedono nel corteo, appena davanti al patriarca e un po' distanti tra loro, nel *tableau*.

[25] Caldeggiata già all'epoca dell'acquisizione veneziana e più recentemente da Lunazzi, Sa Vie, p. 493 che rileva, però, la difficoltà di lettura dovuta a una grafia non lineare, all'uso di un francese non sempre corretto oltreché all'assenza di punteggiatura e maiuscole.

[26] MUVE, Gabinetto dei disegni e delle stampe, Cl. III 6680; Cl. III 6746. Altri fogli del *corpus* sono, invece, studi dell'area di San Marco, colta da diversi punti di vista, e di alcuni suoi particolari, come il disegno a matita e biacca della piazzetta verso il molo, Cl. III n. 6679. La tela è ricordata nell'elenco dei dipinti per il re Ferdinando II stilato dal pittore ma non è stata identificata, Lunazzi, Sa Vie, p. 512. Restano, a Venezia, studi di quest'altra processione veneziana, come per esempio: Cl. III n. 6656.

[27] Napoli, Museo Nazionale di San Martino, Archivio Stampe e Disegni, invv. 13480(394 e 13480(395. Su questo fondo, il più ricco del *corpus* grafico dell'artista: Lunazzi, Sa Vie, p. 492.



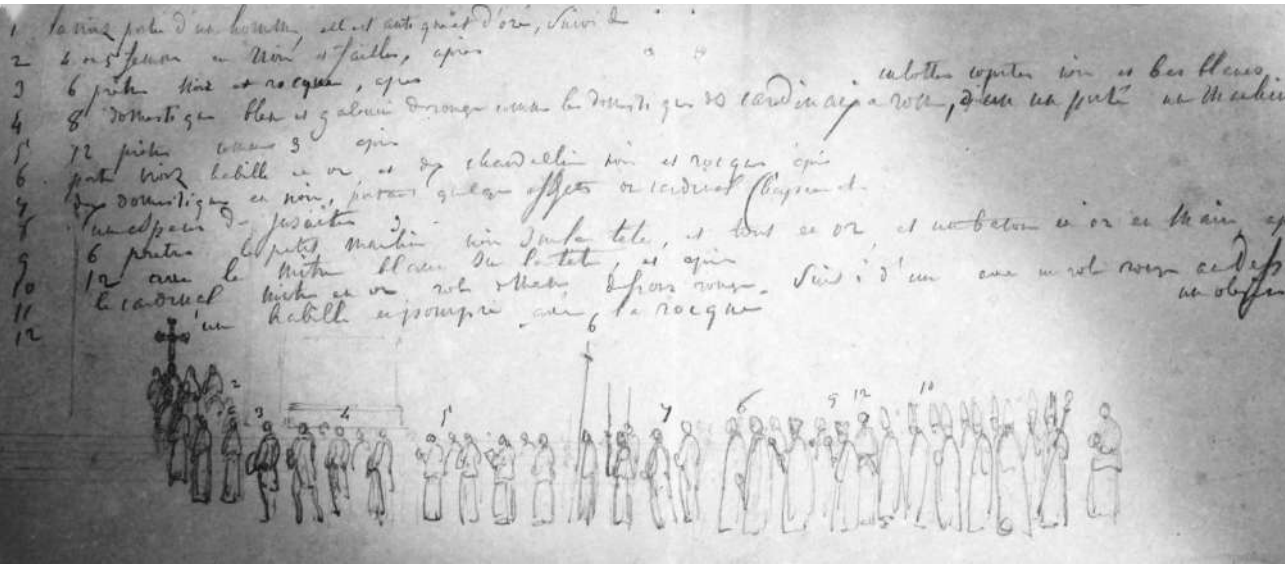


Fig. 8. Venezia, MUVE, Gabinetto dei disegni e delle stampe, Cl. III 6746,
Frans Vervloet, *Scene religiose. Processione,* matita su carta, 1837 ca.
(per gentile concessione della Fondazione Musei Civici di Venezia).

Nella pagina precedente:
Fig. 7. Venezia, MUVE, Gabinetto dei disegni e delle stampe, Cl. III 6654,
Frans Vervloet, *Studio di figure e apparato liturgico della Nicopeia,* matita su carta, 1837, dettaglio
(per gentile concessione della Fondazione Musei Civici di Venezia).

Per concludere

Nel complesso, l'insieme del dipinto napoletano e dei disegni qui presentati è interessante e per varie ragioni. Intanto, vediamo che il pittore si avvale di studi fatti sul luogo – e questo, sappiamo, rientra nella sua modalità operativa[28] –, evidentemente per fissare nella memoria ciò che lo colpisce. Il lavoro inizia nel 1835, secondo quanto riporta lui stesso nella *Vie*[29], ma i disegni che abbiamo individuato sono tutti datati al 1837.

Non sono studi d'insieme – forse esistiti ma non rintracciati[30] – bensì di particolari: figure e dettagli diversi, colti, verosimilmente, in momenti diversi e poi confluiti nella composizione finale. Sembra inutile chiedersi, quindi, se a essere ritratta sia una processione in particolare o quale sia l'occasione. Può anche darsi, anzi, sembra verosimile a chi scrive, che Vervloet fonda istantanee tratte in circostanze diverse[31]. Il che, comunque, non inficia il valore documentario dell'opera[32] – e questo è un altro elemento interessante – valore che trova riscontro quando si leggono descrizioni delle processioni in cui la Nicopeia era coinvolta. Così si ricorda nella *Venetia città nobilissima* di Francesco Sansovino e Giovanni Stringa (1604):

---

[28] Cfr. D. Pauwels, *La* Predicazione alle clarisse nell'oratorio chiuso di Santa Chiara a Napoli*, dipinta da Francesco Vervloet nel 1854, un esempio inedito del genio del cristianesimo*, «Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome», LX (1990), pp. 65-100, in part. p. 77; Porzio, *Vervloet,* p. 1060 che ricorda, per esempio, l'intenzione di ritrarre dall'interno la Santa Sofia a Istanbul, progetto che sfumerà perché non gli sarà accordato il permesso; Lunazzi, Sa Vie, *passim.*

[29] I primi disegni risalirebbero all'estate 1835 ma non sono stati ritrovati, ivi, p. 509.

[30] È Lord Francis Napier (1819-1898), fonte, spesso, di notizie di prima mano per Vervloet, a scrivere di un «unfinished design of the Square of St. Mark» che Ferdinando II ordina sia completato per la sua collezione, F. Napier, *Notes on Modern Paintings at Naples*, London 1855, p. 116. Cfr. anche Lunazzi, Sa Vie, pp. 508, 510.

[31] Negli anni Trenta dell'Ottocento, la Nicopeia risulta portata diverse volte in processione per il colera, ma le vesti rosse degli ecclesiastici indurrebbero a scartare questa ipotesi; dal 1814, inoltre, una processione si tiene ogni anno il 21 aprile in segno di riconoscenza per l'aiuto avuto durante l'assedio austriaco, cfr. Samerski, *La Nikopeia*, pp. 91, 93.

[32] Molti esempi si potrebbero fare sul valore documentario, 'storico', del lavoro di Vervloet. Si pensi, per esempio, ai numerosi disegni dedicati a Ercolano e Pompei definiti un vero «reportage archeologico», ma anche alle sue vedute di architetture, di paesaggi, di costume, cfr. almeno: De Marco, *Un inedito viaggio in Calabria*; Lunazzi, Sa Vie; De Marco, *François Vervloet, pittore prospettico.*

> «è bellissimo vedere, dico, il numero grande di Nobili a due a due, i quali dietro il capitolo grande de' Canonici, che sta dietro l'imagine [della Nicopeia], portata da quattro sacerdoti con le Dalmatiche apparati, sotto un'ombrella bianca di finissimo damasco, portata da altri quattro sacerdoti co' piviali attorno, et dietro il capitolo picciolo, che pigliano in mezzo l'imagine camminando con molta divotione [...] Ma più bello è il vedere quando il Doge con tutta la Signoria v'interviene»[33].

Certo queste parole, che precedono di oltre due secoli il dipinto, evocano scenari più grandiosi; nel 1837 non c'è la nobiltà, non c'è il doge, ovviamente, ma restano, per esempio, la portantina e, a seguire, il baldacchino, con la prassi dei quattro portatori ciascuno, così come l'incedere a due a due dei convenuti. Restano le torce, le fiaccole, le dalmatiche e i piviali. Meno apparati, meno scenografia, potremmo dire, ma resta la devozione.

La nostra tela costituisce, insomma, una testimonianza preziosa di un uso processionale dell'icona che non si interrompe con la caduta della Repubblica e la trasformazione di San Marco da cappella dogale (con funzione politica annessa) in sede patriarcale (ad uso esclusivo del culto)[34]. Cambiano gli attori, il clero e non il doge, muta la dimensione del culto, che da aristocratico si fa più spontaneo e popolare, ma la «Madonna de S. Marco»[35] rimane a Venezia elemento identitario e Vervloet ce lo mostra con l'immediatezza del *medium* pittorico.

[33] *Venetia città nobilissima et singolare descritta già in XIII libri da M. Francesco Sansovino et hora con molta diligenza corretta, emendata, e più d'un terzo di cose nuove ampliata dal M. R. D. Giovanni Stringa*, Venetia 1604, ff. 69v-74r.

[34] Per gli effetti della trasformazione sui rituali marciani, rimando a Sozzè, *Eredità bizantine*, pp. 214-215 con bibliografia. Si veda anche, con riferimento particolare all'icona, Samerski, *La Nikopeia*, pp. 87-94.

[35] Come scrive Vervloet su uno dei fogli: MUVE, Gabinetto dei disegni e delle stampe, Cl. III 6805.

L'Associazione ex-alunni degli Artigianelli: tradizione e identità (1925-1926)

Cristian Colombo
Università Cattolica del Sacro Cuore

Un'associazione per un distintivo

La nascita del distintivo ufficiale dell'Associazione ex-alunni dell'Istituto Artigianelli di Brescia non può essere compresa se non all'interno di un più ampio intreccio di eventi, di memorie, di trasformazioni spirituali e di maturazioni comunitarie che ebbero luogo tra il 1925 e il 1926. L'emblema creato da Silvio Figaroli non è soltanto il prodotto di un concorso, né un semplice simbolo grafico da appuntare al petto. Esso è la conclusione visibile di un movimento profondo che attraversa la comunità piamartina: un movimento di ritorno alle radici, di riscoperta del fondatore, di ricostruzione dei vincoli educativi, di rinnovata alleanza tra ex alunni e istituzione e, infine, di definizione di *un'identità* collettiva che avvertiva il bisogno di esprimersi anche attraverso un segno.

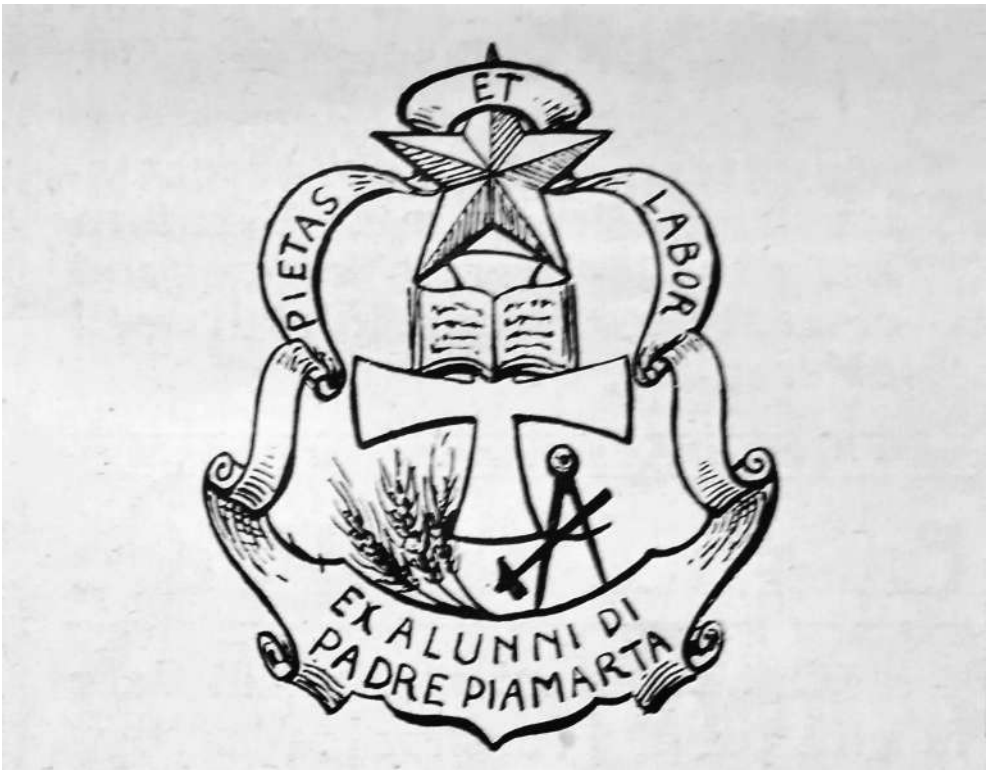
Per comprendere il significato autentico del distintivo o stemma bisogna ricollocarlo in un contesto narrativo, affettivo, storico e religioso che prese forma molti mesi prima del giugno-luglio 1926, quando il bozzetto vincente fu pubblicato su *La Famiglia di padre Piamarta*.

Bisogna tornare al 14 settembre 1925, quando da Roma giunge il decreto che autorizza la traslazione della salma di Piamarta dalla tomba della famiglia Capretti, situata al cimitero di Brescia, alla chiesa dell'Istituto Artigianelli. Quel documento non rappresenta un semplice permesso amministrativo: è una scintilla. La figura di Piamarta, morto nel 1913, è rimasta viva nella memoria di generazioni di ex allievi, molti dei quali ormai adulti, sposati, inseriti nel mondo del lavoro

bresciano e lombardo. Le loro lettere, i loro ricordi, le testimonianze raccolte negli anni confermano che il Padre è percepito come un educatore unico, capace di unire fermezza e dolcezza, esigente nella disciplina ma paterno nella guida spirituale. Quando la notizia della traslazione giunge ai loro orecchi, quella comunità dispersa si risveglia improvvisamente.

Padre Pietro Galenti (1878-1963), superiore generale, comprende immediatamente la portata del momento. Egli desidera che la traslazione non sia un atto formale, ma un'esperienza collettiva. È in questo spirito che scrive la circolare del 22 dicembre 1925, nella quale annuncia la volontà di costituire un Comitato di ex-allievi per organizzare le celebrazioni. «Se tale notizia suscitò nei figli di Padre Piamarta un grande senso di gioia, perché coronamento felice non solo di un intenso desiderio, ma di un vero bisogno di vivere accanto alle spoglie di tanto Padre; non meno grande fu la commossa soddisfazione da essi provata dinnanzi al vasto movimento di consenso e compiacimento sprigionatosi unanime da tutte le classi della cittadinanza, ma specie tra gli ex - alunni fedeli che o per loro ventura godettero di P. Piamarta vivente la compagnia e sperimentarono l'illuminata guida, o comunque, Lui morto, respirarono nelle sue case il profumo di un'educazione cristiana e civile olezzante del suo spirito. Incoraggiata da sì lusinghiero consenso e sollecitata da esplicite insistenze, questa Direzione si è indotta a lanciare un appello per costituire un Comitato di ex - alunni che si assuma l'organizzazione del solenne tributo di onoranze alla memoria di P. Piamarta, nel grande giorno del trasporto della sua Salma. Detto Comitato si glorierà dell'alta presidenza onoraria di sua eccellenza illustrissima e reverendissima monsignor Emilio Bongiorni vescovo ausiliare di Brescia e primo collaboratore di padre Piamarta come vicerettore del nascente Istituto. Pertanto, a rendere più facile e più celere tale costituzione, la Direzione ha deliberato di rivolgersi ai più distinti tra gli ex-alunni susseguitisi dall'epoca di fondazione nell'Istituto Artigianelli di Brescia e nella Scuola Agraria di Remedello Sopra, che ripetono la loro comune origine da P. Piamarta, i quali vengono quindi a rappresentare come una pagina vivente nella storia delle suddette prospere case, invitandoli ad inquadrarsi in tale Comitato»[1].

[1] «La Famiglia di padre Piamarta», I, 1-2 (1926), p. 3.



Lo stemma "Pietas et labor" disegnato da Silvio Figaroli nel 1926.

Le sue parole respirano una chiarezza d'intenti: coinvolgere gli ex alunni significa renderli non semplici spettatori, ma protagonisti attivi del ritorno del Padre nella sua casa. La scelta è altamente simbolica: la memoria del fondatore non appartiene soltanto ai religiosi, ma all'intera famiglia da lui formata che in seguito agli adempimenti svolti dal Comitato potrà costituirsi in un'Associazione permanente. In un clima di grande partecipazione, il Comitato si costituisce ufficialmente. Le cronache dell'epoca raccontano di un entusiasmo inaspettato: ex allievi di diverse generazioni – uomini maturi, operai, artigiani, agricoltori, tecnici, piccoli imprenditori – rispondono alla chiamata e si dimostrano pronti a contribuire. Alcuni ricordano ancora l'eco dei passi di Piamarta nei corridoi, altri le sue parole pacate ma ferme, altri ancora la sua figura china sui laboratori, intento a osservare un lavoro ben fatto. Molti confessarono di non aver mai dimenticato

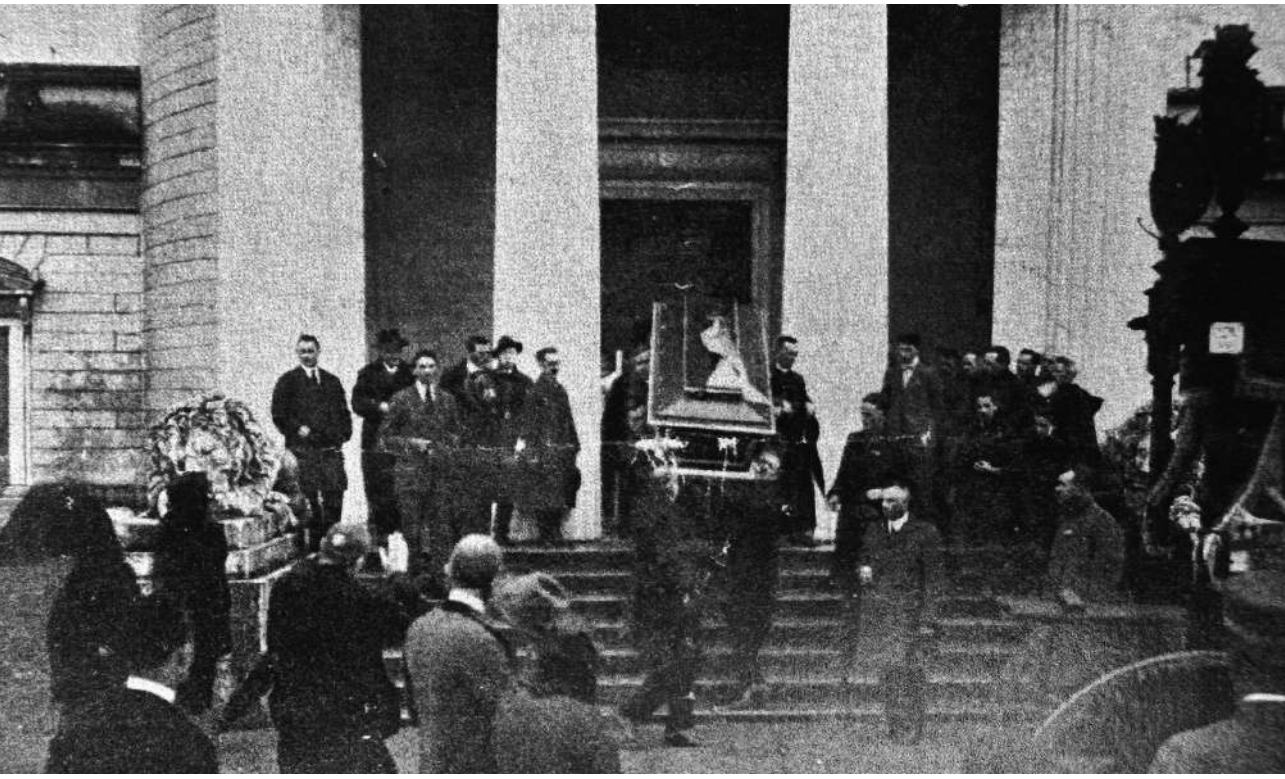
l'atmosfera dell'Istituto, quel clima di ordine e di pace che le fonti descrivono più volte. Tutto questo convergerà nel clima che darà poi vita al distintivo.

L'attesa cresce nei mesi seguenti. L'intero Istituto si prepara. I laboratori e le officine si riempiono di fervore: i falegnami producono cornici e supporti, i tipografi stampano opuscoli commemorativi, gli allievi della meccanica preparano sostegni metallici per il catafalco. La vita dell'Istituto entrava in simbiosi con la preparazione dell'evento: preghiere comunitarie, incontri serali, meditazioni dedicate alla figura del fondatore.

La solenne cerimonia del 25 aprile

La domenica 25 aprile, attesa a lungo come una giornata luminosa e solenne, si presenta invece sotto un cielo ostile. La vigilia è segnata da vento e pioggia, e il mattino si apre con un grigiore invernale. La comunità spera fino all'ultimo in un improvviso miglioramento, ma alla fine accetta la realtà, leggendo quasi in quell'inatteso maltempo un riflesso dell'umiltà di Giovanni Battista Piamarta, che sembra quasi opporre la modestia della sua persona alla grandiosità della celebrazione preparata in suo onore. Nonostante tutto, la cerimonia procede, completa e solenne. All'alba i Padri e i membri del Comitato definiscono gli ultimi aspetti affinché la manifestazione si svolga nel modo più ordinato. Poiché il trasporto a spalla, desiderato e deliberato dagli ex alunni, risulta impossibile a causa della pioggia, viene predisposto un carro funebre di prima classe. Le autorità sono avvisate che potranno seguire il corteo in automobile, anziché a piedi.

Con i primi treni arrivano a Brescia gli ex alunni provenienti dalla provincia e da regioni lontane, riuniti nel piazzale del cimitero in una folla compatta e animata da entusiasmo e riconoscenza. Giungono anche i trecento alunni della Colonia agricola di Remedello, accompagnati da direttori e professori. Intorno alle nove iniziano ad affluire le rappresentanze del clero, degli istituti religiosi, delle scuole, delle associazioni cattoliche, patriottiche e sindacali. Nel frattempo, una folla composta sia da persone comuni che da figure di rilievo passa nella cappella del cimitero, dove prosegue la veglia degli alunni presso il feretro. All'ingresso della chiesa alcune giovani distribuiscono cartoline-ricordo e il numero unico dedicato al fondatore. Come distintivo provvisorio per il riconoscimento reciproco e



Brescia, cimitero monumentale vantiniano, traslazione della salma di padre Giovanni Battista Piamarta (25 aprile 1926).

pubblico gli ex-alunni appuntano sul loro petto una coccarda biancoazzurra intonata ai colori della città.

Alle dieci arrivano le autorità e il corteo prende avvio. L'ordine d'apertura è affidato ai militi della croce bianca, seguiti da vigili urbani, milizia nazionale, carabinieri e reparti militari. Sopraggiungono poi gli alunni della Colonia di Remedello e dell'Istituto Artigianelli, le rappresentanze delle case di Siena, gli orfani con la loro musica e i Figli di Maria. Dietro di loro sfilano associazioni, circoli e scuole cittadine con i propri vessilli. I padri dell'Istituto, i fratelli laici e i membri della famiglia Piamarta procedono subito dopo le autorità. Il corteo attraversa Brescia tra due ali di folla commossa, percorrendo via Milano, corso Garibaldi, via Verdi, corso Palestro, corso Zanardelli, via Mazzini e via Musei. Le bande degli Artigianelli e degli Orfani alternano marce funebri, mentre la pioggia – quasi

in segno di tregua – si placa durante l'intero tragitto. La città raramente ha assistito a un'espressione così imponente di devozione e affetto popolare. Numerosi cittadini depongono fiori sul feretro che avanza in silenzio rispettoso. All'ingresso di via Veronica Gambara il carro viene fermato: qui gli ex alunni, secondo il progetto originario, sollevano il feretro e lo portano a spalla nel cortile interno dell'Istituto, dove viene deposto su un catafalco provvisorio sotto il portico, di fronte alla chiesa. Alla presenza di monsignor Gaggia, delle autorità e delle scolaresche, un alunno pronuncia un commosso saluto. Il cav. Volonteri, direttore della Libreria Queriniana, prende poi la parola, offrendo al fondatore l'omaggio della maestranza e dei responsabili delle opere piamartine.

Successivamente il feretro viene nuovamente sollevato dagli ex alunni e condotto nella chiesa, dove è pronto un secondo catafalco circondato da fiaccole accese. Monsignor Gaggia, rivestito dei paramenti pontificali, si avvicina per impartire l'assoluzione, preceduta da un discorso in cui ricorda il valore umano e sacerdotale di Piamarta: la sua formazione, il suo zelo pastorale, la dedizione educativa, la capacità di fondare e guidare l'Istituto insieme a monsignor Capretti, anch'egli ricordato come figura luminosa del clero bresciano. Il vescovo non esita ad attribuire a Piamarta qualità eroiche e quasi agiografiche, riconoscendone le virtù "da santo". La Schola Cantorum del Seminario, diretta dal maestro Gallizioli, esegue il *Libera me, Domine* di Haller, dopo il quale il vescovo impartisce la benedizione. Segue una Messa per i molti giunti da lontano che non hanno potuto adempiere al precetto festivo; è accompagnata da mottetti della Cappella del Seminario. A mezzogiorno la folla comincia a defluire, lasciando la bara al centro della chiesa, divenuta in poche ore meta di un pellegrinaggio incessante. Persone di ogni ceto sociale portano omaggi e preghiere, osservano il feretro e, attraversando gli ambienti dell'Istituto, osservano con emozione lo sviluppo dell'opera fondata da Piamarta. Le visite proseguono fino a tarda sera, mentre alunni, ex alunni, fratelli e padri si alternano nella guardia d'onore.

All'alba del lunedì riprendono le celebrazioni: messe ai tre altari della chiesa, officiate dal clero urbano e diocesano intervenuto numeroso. Alle sette monsignor Lorenzo Pavanelli celebra la messa della comunità, invitando gli alunni a riconoscere nella presenza del fondatore un richiamo continuo al bene e al consiglio. Alle dieci si tiene un solenne Ufficio con assistenza pontificale di monsignor Bongiorni, alla presenza delle maestranze, dei sacerdoti, dei religiosi, delle auto-

rità e di numerosi fedeli. Attorno al feretro otto giovani in velluto nero svolgono servizio cerimoniale. Poiché il pellegrinaggio prosegue senza sosta, l'Istituto richiede all'Ufficio d'igiene di prolungare l'esposizione della salma fino a giovedì, e il permesso viene concesso. Giovedì 29 aprile, alle 17.30, ha luogo l'ultimo rito. Padri, fratelli, alunni, ex alunni e amici si raccolgono ancora attorno al feretro. Don Ernesto Pasini, prevosto di Sant'Alessandro, pronuncia un discorso di saluto, rievocando il dolore del 1913 e la gioia del ritorno del fondatore. Segue il rito della sepoltura accompagnato dal *Requiem* della Cappella dell'Istituto.

L'urna viene sollevata e portata a braccia fino alla tomba monumentale nella chiesa, presso l'altare della Madonna di Lourdes, luogo particolarmente amato da Piamarta. Dopo un ultimo sguardo, il feretro viene deposto nella nuova sepoltura. Sulla bara viene applicata una targa con la formula latina composta da don Ernesto Pasini, mentre la lapide riporta le date di nascita e morte[2]. La comunità affida al fondatore il compito di rimanere presente attraverso la preghiera quotidiana dei suoi figli, guida silenziosa e memoria vivente dei principi che ha trasmesso[3]. L'intero percorso che conduce alla traslazione – dalla decisione ufficiale al lavoro del Comitato, dalle iniziative pubbliche alla mobilitazione degli ex alunni, dall'esumazione della salma alle lunghe veglie di preghiera – trova compimento nella solenne cerimonia del 25 aprile e negli ultimi atti di sepoltura dei giorni successivi. Si tratta di un evento che unisce dimensione civile e religiosa, memoria storica e partecipazione popolare, e che restituisce alla comunità piamartina una figura percepita come padre, guida e fondatore.

L'afflusso straordinario di fedeli, il coinvolgimento delle autorità, la presenza delle opere piamartine da tutta la provincia e la profonda emozione che accompagna ogni gesto, confermano come la memoria di Giovanni Battista Piamarta sia già allora un patrimonio condiviso e vitale. La traslazione non rappresenta soltanto un atto di pietà verso il defunto, ma un momento di fondazione collettiva: un rito identitario attraverso cui l'Istituto Artigianelli e gli ex alunni riconoscono

[2] *Corpus piissimi servi Dei Joannis Piamarta sacerdotis ex veteri in hac nova urna lignea reconditum, die XXV aprilis MCMXXVI*, dettata da don Ernesto Pasini, e sulla lapide che chiude la tomba sono incise le parole: *Sit in pace Sac. Io. Piamarta Brixiae natus die XXVII novembris MDCCCXLI obiit die XXV aprilis MCMXIII*.

[3] «La Famiglia di padre Piamarta», I, 5 (1926), pp. 3-5.

la propria storia, la assumono come eredità viva e la rilanciano verso il futuro. È su questa base, consolidata nei giorni intensi della primavera del 1926, che l'Associazione ex-alunni inizia a definirsi come realtà stabile, custode della memoria del fondatore e interprete del suo carisma educativo.

Una delle parti più significative di quella giornata è l'assemblea tenuta nella sala dell'Istituto. Lì, tra emozione e ricordi, nasce formalmente l'Associazione degli ex-alunni delle Opere di P. Piamarta. Lo Statuto approvato in quella sede si compone dei seguenti articoli che disciplinano l'identità e gli scopi della nuova associazione:

> «Art. 1. Col nome di *Associazione ex-alunni delle Opere di P. Piamarta* è costituita un'Associazione cui possono aderire ed inscriversi tutti coloro che in qualche modo ebbero educazione dalle istituzioni di P. Piamarta.
>
> Art. 2. Scopo dell'associazione è: Mantenere vivo il sentimento di riconoscenza verso superiori e maestri. Conservare ed accrescere fra gli ex - alunni vincoli cordiali di amicizia e di fratellanza, favorendo anche il reciproco aiuto morale e materiale.
>
> Mantenere e diffondere lo spirito di P. Piamarta nella famiglia e nella società. Favorire e promuovere quelle iniziative pubbliche e private che mirano al sostegno e allo sviluppo delle opere di P. Piamarta.
>
> Art. 3. L'Associazione è completamente estranea alla politica.
>
> Art. 4. L'Associazione ha sede presso la Direzione dell'Istituto Artigianelli di Brescia (Via Veronica Gambara, 10). Essa è retta da un Consiglio direttivo in numero non inferiore a sei membri, scelti almeno per due terzi fra soci residenti in città. Il superiore dell'Istituto fa parte del Consiglio direttivo con diritto di voto deliberativo. Il Consiglio dura in carica un anno ed è rieleggibile.
>
> Art. 5. Ogni anno, in epoca da fissarsi dal Consiglio direttivo, sarà convocata l'Assemblea generale dei soci.
>
> Art. 6. L'Associazione avrà per organo il periodico *La Famiglia di padre Piamarta*.
>
> Art. 7. Ogni ex - alunno che desidera far parte dell'Associazione ne domanda la iscrizione al Consiglio direttivo che gli rilascerà la relativa tessera.
>
> Art. 8. Ogni socio pagherà una quota annuale di lire 10 nella quale è conglobato anche l'abbonamento alla *Famiglia di padre Piamarta*»[4].

Il documento va oltre le finalità indicate: stabilisce norme di adesione, modalità di convocazione delle assemblee, elezione delle cariche sociali, quote di so-

[4] «La Famiglia di padre Piamarta», I, 5 (1926), p. 8.

stegno. Lo spirito che traspare dalle discussioni è quello di un legame che non vuole spezzarsi, quello di un "nido" che continua a proteggere i suoi figli. Molti interventi, riportati nel bollettino *La Famiglia di padre Piamarta*, organo di comunicazione della neonata associazione, insistono sull'immagine della famiglia: non una semplice retorica, ma una realtà quotidiana scolpita nel cuore di chi era cresciuto nell'Istituto. Alla luce di tutto questo – la traslazione che risveglia la memoria, la nascita dell'Associazione che dà forma a questa memoria, l'ambiente educativo che fornisce contenuti simbolici – diventa naturale il passaggio compiuto il 17 maggio 1926, quando il Consiglio direttivo affronta la questione del distintivo. ritenuto necessario per conferire un'identità stabile e riconoscibile al nuovo sodalizio. La proposta, avanzata dalla presidenza, prevede l'indizione di un concorso interno tra gli ex-alunni, con l'obiettivo di coinvolgere in modo diretto quanti possiedono competenze nel disegno e, al tempo stesso, di ottenere nel minor tempo possibile un emblema o stemma adeguato al carattere dell'Associazione.

Il bando stabilisce che ciascun partecipante possa presentare un bozzetto di qualsiasi formato, che sarà poi ridotto alla misura consueta dei distintivi da portare all'occhiello. La presidenza si riserva la valutazione finale e la scelta del progetto vincitore. Il distintivo dovrà recare, lungo il bordo, il motto *Pietas et labor*, sintesi dell'eredità spirituale e pedagogica di Piamarta, e contenere un'immagine simbolica capace di evocare l'unità tra lavoro industriale e lavoro agricolo, studio e fede cristiana, rappresentati come elementi intrecciati sotto un segno. I colori prescritti sono il bianco e l'azzurro, già ampiamente associati all'Istituto e alla città di Brescia. Il termine per la consegna dei bozzetti è fissato al 30 giugno; il progetto selezionato e il nome dell'autore verranno resi noti nel numero di luglio del periodico *La Famiglia di padre Piamarta*.

Il nuovo stemma come distintivo

Il bollettino di luglio non tarda ad arrivare e, come anticipato, in prima pagina campeggia il disegno dell'ex - alunno Silvio Figaroli, consigliere dell'associazione, vincitore del concorso indetto a maggio. L'avvenimento è così salutato sulle pagine della *Famiglia piamartina*: «La nostra giovane Associazione ha fatto un altro passo verso la sua completa sistemazione: si è arricchita del distintivo simboli-

co che, fregiando il petto degli ex-alunni, dirà alto e chiaro a tutti la loro gloriosa origine, la loro onorata condizione di operai e di agricoltori laboriosi e onesti, di cittadini che onorano la patria, di cristiani convinti e praticanti che lavorano con la virtù e con l'esempio al miglioramento della società, all'avvento del regno di Cristo nel mondo. Oggi possono andare orgogliosi di avere la loro insegna, insegna piccola ma capace di guidarli, con i significati profondi che racchiude e che suoneranno come precetti, alle ascensioni più alte del perfezionamento individuale e sociale; insegna minuscola ma abbellita dal nome grande di Giovanni Piamarta, che è tutto un poema di bontà e lavoro.

Il disegno non poteva essere meglio indovinato: l'autore nel giro di poco spazio ha saputo racchiudere una complessità mirabile di simboli e li ha armonizzati così bene che ne è risultato un ordine perfetto e appropriato anche nei significati che essi rappresentano. Crediamo bene, nonostante la chiarezza che da se stessa s'impone, dare una spiegazione breve e genuina delle singole parti. Come si vede, il contorno grazioso di un nastro svolazzante incornicia una grande croce bizantina: è la fede e la pratica della religione cristiana negli ardui sacrifici della vita che domina e deve dominare tutta l'attività delle case di P. Piamarta, che anzi, come è il fine ultimo delle sue fondazioni, deve essere lo studio e l'amore di tutti i veri ex-alunni; il movente della loro stessa operosità materiale. Sopra della croce il nastro lega la stella d'Italia: è l'ideale della patria che il buon cittadino deve amare nell'autorità, prosperare con il lavoro, onorare con l'onestà. L'amore della patria è pure un dovere degli ex- alunni: perché P. Piamarta ha inteso di fare dei suoi giovanetti dei veri cittadini; perché a Lui, come a tutti i grandi educatori, apparivano inscindibili e mirabilmente armonizzati i due supremi ideali della religione e della patria.

Nel campo occupato dalla Croce, nella sua parte superiore, posa, sopra il braccio trasversale della croce stessa, un libro aperto: è il simbolo del lavoro intellettuale: lavoro intellettuale innanzi tutto inteso ad alimentare lo spirito, succhiando il nutrimento vitale della verità e della bontà vera dal libro più sacro che è il Vangelo, e da tutti i libri buoni: lavoro intellettuale che, al lume dell'immenso progresso moderno sa succhiare dal suo più potente trasmettitore, che è il libro, i principi della scienza nuova dei campi (gli ex - alunni della Colonia) e il perfezionamento delle stesse arti manuali (artigianelli). A ragione perciò il libro occupa la parte superiore del campo, perché il lavoro intellettuale è superiore, anzi, è il fondamento del lavoro manuale, come l'intelletto è superiore alla sensibilità ed è il regolarizzatore delle sue energie.

Occupano il campo inferiore i simboli concreti del duplice lavoro che si apprende nelle Istituzioni di padre Piamarta: così da un lato il lavoro industriale dell'Istituto si vede rappresentato nel compasso e nel martello: il primo è la scienza applicata all'industria pratica: il secondo il lavoro delle mani che con la fatica e la pazienza sa forgiare le opere utili e belle; dall'altro lato il lavoro agricolo, che dalla Colonia di Remedello e per l'opera di Padre Bonsignori ha irradiato e irradia tanta luce di progresso e tanta fecondità, è rappresentato da tre gonfie spighe di frumento. Sembrano poi inghirlandare e riassumere tutto il complesso dei significati simbolici e predicarli in veste più chiara i due motti *Pietas et labor* correnti lungo il nastrino, che ricordano il nome del grande Padre, il programma della sua vita, che deve essere il programma di tutti i suoi figli: Pietà e lavoro. Una targhetta che, sostenuta dal nastro chiude e completa la parte inferiore del distintivo con la scritta *Ex - Alunni di P. Piamarta*, indica i felici depositari del mirabile programma simboleggiato: gli ex- alunni. A voi dunque, ex-alunni tutti, il vanto di fregiarvi il petto del bel distintivo e lo studio costante di far trionfare gli alti principi che un giorno avete appresi e che oggi esso vi ricorda»[5].

Il distintivo prescelto, opera di Silvio Figaroli, si carica di una stratificazione simbolica che ben rispecchia l'universo valoriale che ruota attorno a Piamarta. La croce, la stella d'Italia, il libro aperto, gli strumenti dell'officina e i segni del lavoro agricolo non sono meri elementi figurativi: raccontano in forma visiva il progetto educativo piamartino, fondato sull'integrazione fra formazione cristiana, impegno civile, istruzione intellettuale e addestramento tecnico. È un piccolo manifesto grafico della persona che l'Istituto intende formare: cristiana, lavoratrice, cittadina. Il commento pubblicato sulla *Famiglia di padre Piamarta* nel luglio 1926 sottolinea questa fusione ideale, interpretando lo stemma come una sorta di "breviario morale" destinato agli ex-alunni. Esso non è solo un simbolo: diventa un richiamo quotidiano al programma di vita sintetizzato nel motto *Pietas et labor*. L'entusiasmo con cui il periodico accoglie il nuovo emblema testimonia quanto l'Associazione sia ormai immersa in un processo di auto-definizione e di strutturazione interna che guarda al futuro con slancio.

[5] Brescia, Archivio della Congregazione Sacra Famiglia di Nazareth, sezione 11 A/1, «La Famiglia di padre Piamarta», I, 7 (1926), p. 1.

In questo quadro, l'approvazione dello stemma non è un episodio marginale, ma un tassello significativo nel processo di costruzione identitaria dell'Associazione. Con esso gli ex-alunni formalizzano la continuità con il carisma del fondatore e si riconoscono eredi di una tradizione che non si limita al ricordo, ma chiede di essere incarnata nella vita quotidiana. La scelta del simbolo, l'entusiasmo con cui viene accolto e l'attenzione con cui ne vengono illustrati i significati rappresentano dunque un momento di maturazione collettiva: gli ex-alunni non solo celebrano il passato, ma si dotano degli strumenti necessari per costruire il proprio futuro. Il distintivo di Figaroli diventa così il suggello visibile di un processo iniziato con la traslazione della salma e con la fondazione dell'Associazione: un processo che trasforma il sentimento di riconoscenza verso Padre Piamarta in impegno operativo e concreto, capace di attraversare le generazioni.

Simbolo che si collega alla storia piamartina

Di fronte a questa ricca eredità storica e simbolica, il distintivo non rimane confinato al 1926 né al contesto del suo primo apparire. Esso attraversa i decenni come un segno di continuità, capace di rinnovare significati pur conservando la sua forma originaria. Oggi lo stemma degli ex-alunni non è più soltanto un oggetto storico, conservato nei cassetti o custodito come ricordo di un'epoca fondativa: continua a essere un elemento di riconoscimento, legato alla storia dell'Istituto Artigianelli e allo spirito delle opere piamartine. La sua presenza nelle celebrazioni, nei raduni annuali, nei momenti ufficiali dell'Associazione testimonia la forza del suo messaggio. Indossarlo significa riconoscersi figli di un'unica tradizione educativa, partecipi di un'eredità che non si è mai interrotta. Gli ex-alunni lo appuntano al petto nei convegni, nelle assemblee, nelle ricorrenze dedicate a Piamarta; lo conservano come segno di appartenenza, come memoria concreta di anni che hanno segnato la loro crescita personale e professionale. Anche le nuove generazioni, pur avendo vissuto un Istituto profondamente mutato rispetto a quello dei primi decenni del Novecento, riconoscono nel distintivo un punto di raccordo: un segno che permette di sentirsi parte della stessa storia, di quella "famiglia" che il fondatore desiderava fosse fedele ai principi di "pietà e lavoro".

In un mondo nel quale i simboli cambiano velocemente significato o perdono presa sulla memoria, quello degli ex-alunni degli Artigianelli conserva una sorprendente stabilità, perché radicato in un'esperienza formativa che non ha mai cessato di trasformare vite e orientare percorsi. La croce, la stella, il libro, gli strumenti dell'officina e le spighe continuano a parlare, oggi come allora, di una formazione che non separa intelligenza e manualità, fede e responsabilità civile, spirito comunitario e impegno professionale. E quel motto, *Pietas et labor*, resta la sintesi efficace anche per le sensibilità contemporanee, capace di indicare una via di integrazione tra valori spirituali e competenze lavorative, tra formazione della coscienza e sviluppo delle capacità tecniche. Nell'attualità, il distintivo rappresenta dunque non solo un frammento di memoria, ma un riferimento attivo, un richiamo che l'Associazione continua a proporre come segno di identità e di missione. In esso gli ex-alunni riconoscono il filo rosso che lega generazioni diverse, che testimonia la continuità di una storia che ancora interroga e ispira il presente. Portarlo significa assumere una responsabilità: quella di custodire l'eredità di san Piamarta e di tradurla nelle forme sempre nuove che la società richiede. Così, il piccolo stemma nato nel fervore del 1926 non vive solo nelle pagine dei bollettini o nei ricordi delle celebrazioni della traslazione: continua a esistere come segno di un'appartenenza viva. È un frammento di storia che cammina con gli ex-alunni, che unisce idealmente i corridoi dell'Istituto alle vite quotidiane di chi ne ha condiviso l'esperienza, che ricorda a ciascuno la radice da cui proviene e il compito a cui è chiamato.

“Pro aris et focis”. La vicenda dei Comitati civici a Brescia negli anni 1948-1949

Michele Busi
Centro di Documentazione - Ce.Doc.

I Comitati civici furono un’organizzazione, nata in seno all’Azione cattolica, finalizzata alla mobilitazione dei cattolici nell’imminenza delle elezioni politiche del 18 aprile 1948. Essi furono attivi sino alla fine degli anni Settanta, rappresentando, soprattutto nel primo decennio di vita, un elemento di primo piano nelle vicende sociali e religiose del paese. Nonostante ciò, la storiografia al riguardo è ancora molto scarsa, se si eccettuano uno studio apparso negli anni Novanta[1] e un volume collettaneo di una decina di anni fa incentrato sul loro fondatore e protagonista indiscusso, Luigi Gedda (1902-2000)[2]. Uno dei motivi che ha rallentato una ricostruzione storica approfondita è stato certamente il fatto che la numerosa documentazione sui Comitati civici e sul loro ideatore, presente in varie parti d’Italia[3], non era ancora pienamente accessibile. Solamente di recente,

[1] Cfr. M. Casella, *18 aprile 1948. La mobilitazione delle organizzazioni cattoliche*, Galatina 1992.

[2] Presidente diocesano della Gioventù Italiana di Azione Cattolica (GIAC) a Novara, poi a Torino. Nel 1934 fu nominato da Pio XI presidente della GIAC, incarico che ricoprì fino al 1946, quando divenne presidente dell’Unione uomini. Dal 1952 al 1959 fu presidente nazionale dell’Azione cattolica. Su di lui, si veda, in particolare, *Luigi Gedda nella storia della chiesa e del paese*, a cura di E. Preziosi, Roma 2013.

[3] Oltre a quella presente presso l’Isacem (si veda nota 4), numerosa documentazione è presente a Roma nell’archivio dei Comitati civici presso l’Ordine dei chierici regolari della Madre di Dio e a Lodi presso l’archivio di Luigi Gedda della Fondazione Vittorino Colombo depositato presso l’Archivio storico comunale.

grazie al riordino archivistico dei vari fondi, a partire da quelli presenti a Roma presso l'Isacem (Istituto per la storia dell'Azione cattolica e del Movimento cattolico in Italia Paolo VI)[4], si è potuti addivenire a un'esplorazione approfondita dei documenti esistenti. Di questo percorso e della consistenza dei fondi ne dà conto il corposo volume, dal titolo *Luigi Gedda e i Comitati civici. Un archivio tra biografia e istituzione*, a cura di Simona Ferrantin[5], che ha inteso colmare la lacuna di cui si parlava, «rendendo disponibile una descrizione accurata delle fonti – sia diretta che di supporto alla ricerca – che potranno essere utilizzate per svolgere analisi storico-istituzionali e sociali indispensabili per comprendere il ruolo dei Comitati civici nell'Italia repubblicana»[6].

Anche per quanto riguarda la realtà bresciana, solo negli ultimi anni, grazie al riordino dell'Archivio storico dell'Azione cattolica di Brescia, si è potuto recuperare materiale finora inedito concernente l'azione dei Comitati civici nella nostra diocesi[7]. Da un primo scavo storico inerente al 1948[8] è emersa la vivace attività svolta dai Comitati civici nella nostra diocesi e il loro contributo alla mobilitazione dell'associazionismo cattolico bresciano nelle sue varie articolazioni in occasione delle elezioni sia politiche che amministrative.

La nascita e la struttura dei Comitati civici

Come noto, i Comitati civici nacquero agli inizi di febbraio 1948 su iniziativa di Luigi Gedda, allora presidente degli Uomini di Azione cattolica. Egli stesso, in un

[4] L'Istituto per la storia dell'Azione cattolica italiana e del Movimento cattolico italiano Paolo VI, fondato nel dicembre 1977, ha come finalità la raccolta, l'ordinamento, la descrizione, la conservazione e la messa a disposizione per la ricerca del materiale documentario storico relativi all'Azione cattolica italiana, agli enti e personalità ad essa collegati, e al Movimento cattolico. Per una panoramica sulle attività dell'Istituto, si veda il sito www.isacem.it.

[5] *Luigi Gedda e i Comitati civici. Un archivio tra biografia e istituzione*, a cura di S. Ferrantin, Roma 2024, pp. 738.

[6] *Luigi Gedda e i Comitati civici*, p. 10.

[7] Archivio storico Azione cattolica Brescia, Fondo Comitato civico diocesano (= ASACBs, Comitato civico). Il Fondo, che copre gli anni dal 1948 al 1969, è costituito da 7 buste, riguardanti soprattutto gli anni 1948-1956.

[8] M. Busi, *Il bivio. I Comitati civici e le elezioni del 1948 a Brescia*, Brescia 2024, pp. 200.

volume autobiografico[9], ne ricostruì le motivazioni, facendole risalire, in modo particolare, a un incontro privato con Pio XII[10], il quale gli avrebbe confidato il desiderio di una più efficace mobilitazione dei cattolici italiani contro la temuta minaccia di un'affermazione comunista nel nostro paese. A seguito dell'incontro con Pio XII, il 26 gennaio Gedda riferì dei contenuti del colloquio ai membri della Presidenza generale dell'Azione cattolica e ai presidenti dei rami associativi, presentando la proposta di "Comitati di intesa elettorale" da costituire a livello locale, diocesano e nazionale[11]. Dal mese di febbraio, nel giro di poche settimane, grazie alla capillare ramificazione dell'associazione, i Comitati erano diffusi in tutte le diocesi italiane. Il rapido sviluppo su tutto il territorio nazionale venne reso possibile anche dal sostegno che giungeva da parte dell'episcopato.

La struttura organizzativa dei Comitati civici ricalcava originariamente le articolazioni della stessa Azione cattolica: organo centrale era il Comitato civico nazionale, cui corrispondevano a livello diocesano i Comitati civici diocesani e, a livello parrocchiale, i Comitati civici locali. Per chiarire la natura di questo organismo, venne diffuso nelle diocesi l'opuscolo *Che cosa è il Comitato civico locale*, predisposto a cura del Comitato civico nazionale. La pagina introduttiva dell'opuscolo richiamava il momento delicato che il paese stava attraversando: «L'ora che volge in Italia e nel mondo è tra le più gravi della storia. Ogni spirito appena pensoso se ne accorge, ogni anima cristiana pur fiduciosa non può non essere trepidante. Ci danno l'allarme e ci spronano alla difesa e alla conquista, con un ritmo intensissimo ed un tono altamente drammatico, le parole del Supremo Pastore. È l'ora dell'azione. Non c'è tempo da perdere. È l'ora della grande battaglia, per Cristo o contro Cristo. Siamo pronti? Siamo tutti pronti? I cattolici veri sono milioni e senza dubbio sono fedeli, generosi, anche pronti all'eroismo. Ma occorre dire tutta la verità: non sempre essi sono sufficientemente *tempestivi* ed efficientemente *organizzati*. Alla base devono esserci fede ed amore. E ci so-

[9] L. Gedda, *18 aprile 1948. Memorie inedite dell'artefice della sconfitta del Fronte Popolare*, Milano 1998.
[10] Gedda, *18 aprile 1948*, pp. 115-116.
[11] Verbale della riunione della Presidenza generale e dei presidenti centrali, 26 gennaio 1948, bozza in Isacem, Azione Cattolica Italiana - Presidenza generale, serie VI, b. 3 fasc. 5. Dei numerosi incontri che si tennero nelle settimane seguenti ne dà conto Simona Ferrantin in *Luigi Gedda e i Comitati civici*, pp. 105-113.

no. Ma bisogna portare gli uomini all'azione: tempestiva, veloce, entusiastica, tenace, organizzata. In questo momento della vita italiana appare particolarmente importante *collegare tutte le forze ad ispirazione cristiana e creare rapidamente un'organizzazione che*, libera da ogni altro scopo od impegno, senza importare altra responsabilità che la propria, conduca la grande battaglia e porti le forze d'ispirazione cristiana alla vittoria»[12].

Gli studi documentano che in vista del 18 aprile erano attivi 300 Comitati civici diocesani e 18.000 Comitati civici locali[13]. I Comitati avevano un compito eminentemente operativo, che consisteva anzitutto nel combattere l'assenteismo elettorale e richiamare i cattolici alla coerenza del voto, e poi nel convincere i cattolici, per far fronte comune contro il pericolo dell'affermazione del "Fronte popolare"[14], a non disperdere il loro voto in una pluralità di partiti e concentrare il loro consenso sulla Democrazia Cristiana. In tale prospettiva i Comitati civici, a partire dal livello centrale, svilupparono un efficace piano di propaganda che contribuì, a detta degli stessi avversari, alla netta affermazione del partito di De Gasperi alle elezioni politiche del 18 aprile.

I Comitati civici e le "Missioni sociali" a Brescia

La documentazione relativa ai Comitati civici consultata presso l'Archivio storico dell'Azione cattolica di Brescia, costituita da diversi materiali prodotti sia dal Comitato civico nazionale di Roma che dal Comitato civico diocesano, è particolarmente interessante, perché illustra compiutamente l'organizzazione e l'attività di questi organismi nei primi anni di vita. Presidente del Comitato civico diocesano era padre Paolo Gaioni, sacerdote oblato in servizio presso il santuario cittadino della Madonna delle Grazie, oltre che assistente ecclesiastico dei lavoratori tes-

[12] Archivio storico centrale AC, da Casella, *18 aprile 1948*, p. XXIII.

[13] Cfr. *Luigi Gedda e i Comitati civici*, p. 124.

[14] Il Fronte Democratico Popolare venne costituito nel dicembre 1947 dal PCI e dal PSI in vista soprattutto delle elezioni politiche dell'anno successivo. Al "Fronte popolare" aderirono anche alcune associazioni e movimenti. Su di esso, oltre cfr. F. Santi, *Fronte popolare: la sinistra e le elezioni del 18 aprile 1948*, prefazione di P. Alatri, Milano 1978 e G. Galli, *La sinistra italiana nel dopoguerra*, Milano 1978.

sili delle ACLI, e con un legame molto stretto con l'Azione cattolica e con il suo assistente, don Giuseppe Almici[15].

Ai primi di febbraio il presidente diocesano di Azione cattolica, Dino Filtri[16] e l'assistente ecclesiastico don Almici scrivevano a tutti i parroci una circolare in cui comunicavano il progetto di attuare nella diocesi una serie di "Missioni sociali", «al fine di illustrare a tutti i fedeli i doveri che nel momento presente dalla loro fede religiosa derivano in ordine alla vita pubblica»[17]. Le "Missioni sociali" erano impostate sul tema *Cristiani al bivio* e si strutturavano in una serie di conferenze. Il periodo previsto andava dalla seconda settimana di febbraio alla seconda settimana di aprile, nell'immediata vicinanza dell'appuntamento elettorale. L'incaricato per l'organizzazione delle Missioni nelle singole parrocchie era padre Gaioni, a cui ci si poteva rivolgere presso l'Ufficio diocesano di Azione cattolica, in Via Gabriele Rosa 33. In calce alla circolare vi era un modulo da compilare, in cui si chiedeva ai presidenti parrocchiali di indicare i giorni, i locali a disposizione ed anche eventualmente con che mezzo gli oratori potevano raggiungere la parrocchia.

Nel frattempo, il presidente Filtri scriveva ai responsabili associativi una circolare in cui chiariva alcuni aspetti circa le imminenti elezioni. Tra questi, sotto-

[15] Mons. Giuseppe Almici (1904-1985) è una figura chiave nel movimento cattolico bresciano del dopoguerra. Delegato vescovile per l'Azione cattolica, nel 1960 venne nominato prevosto della parrocchia cittadina dei Santi Nazaro e Celso, nel 1961 vescovo ausiliare di Brescia e nel 1965 vescovo di Alessandria, diocesi che tenne fino al 1980. Su di lui manca una biografia accurata, tuttavia sono utili i seguenti volumi: *Giuseppe Almici*, Brescia 1986; R. Baldussi, M. Corradi, *Mons. Giuseppe Almici: profilo e testimonianze*, Brescia 1990; E. Zambelli, *Dieci ritratti: Paolo VI, mons. Almici, sette preti e un laico*, a cura di A. Bonetti, Brescia 2012.

[16] Nato a Genova nel 1910, Filtri si laureò in ingegneria e verso la fine degli anni Trenta approdò a Brescia alla FIAT OM. Dal 1943, Dino Filtri seguiva i "raggi" (una rete di collegamenti tra i lavoratori cattolici, con finalità religiose, ma anche di preparazione sociale in preparazione del dopoguerra) all'interno dell'azienda. Fu in questo contesto che mons. Almici lo conobbe e lo scelse prima come presidente della sezione Uomini di Azione cattolica e successivamente dell'intera AC diocesana e delle ACLI. Filtri, che era anche consigliere comunale, rimase presidente diocesano fino al 1958. Dal 1957 al 1961 fu presidente dell'UCID. Dal punto di vista professionale, contribuì a creare la nuova gamma dei veicoli industriali per il Gruppo FIAT, a cui l'ing. Bruno Beccaria fece riferimento per concepire l'Iveco. Filtri ne divenne Direttore tecnico generale e successivamente entrò a far parte del CdA. All'inizio degli anni Settanta si traferì a Torino. Morì a Pecetto Torinese il 3 giugno 2000.

[17] ASACBs, Comitato civico, Corrispondenza 1947-1951.

lineava come «[esse] se interessano la politica, non interessano meno l'AC». E proseguiva: «Anzi dirò che tutta l'AC, come organizzazione e come soci, è 'mobilitata' proprio perché AC e in quanto è AC. Se è vero, come è vero, che i più violenti attacchi alla religione si svolgono nel campo politico, non può la Chiesa – e quindi l'AC – restare estranea alla lotta. Il punto di vista è evidentemente diverso: sono come due forze parallele cospiranti: non interferiscono, ma entrambe agiscono sullo stesso soggetto: il cristiano. Perciò bando al fariseismo dietro il quale si maschera la nostra ignavia. Quello che il prete può e deve dire dall'altare, lo dica e lo attui l'AC con le parole, gli scritti, l'esempio»[18].

Filtri poi aggiungeva: «Sul dovere del voto sono tutti d'accordo. Sul dovere di dare il voto a chi più e meglio garantisce una legislazione cristiana si trova invece la più penosa delle confusioni. Per fortuna ormai gli episodi di anticlericalismo così moltiplicatisi, hanno aperto già gli occhi a tanti: ma è necessario farli aprire a tanti altri cui l'ignoranza, l'ambiente e l'orgoglio annebbiano lo sguardo»[19]. Il 25 febbraio padre Gaioni inviava a Roma i nominativi delle persone cui spedire il giornale del Comitato civico nazionale, «L'ora dell'azione». Il 12 marzo lo stesso padre Gaioni scriveva al Comitato civico nazionale per sapere se era previsto l'invio di ulteriore materiale elettorale, «in modo particolare se contate di inviarci fogliettini di propaganda per diffusione capillare. In caso negativo, provvederemmo noi direttamente a prepararci detto materiale per il fabbisogno della Diocesi. Fino ad oggi non ci è pervenuta da Codesto Spettabile Comitato che una assegnazione di manifesti murali in data 1° marzo»[20].

Dalla consultazione presso l'Archivio storico diocesano dei *Diari* del vescovo Giacinto Tredici, si riscontra come egli, in vista dell'appuntamento elettorale di aprile, incontrasse con una certa frequenza il delegato per l'AC don Giuseppe Almici e i maggiori esponenti del laicato bresciano. Il 13 febbraio, pochi giorni dopo la nascita dei Comitati civici, il vescovo riceveva don Almici, l'on. Lodovico Montini e l'ing. Filtri, il quale, oltre a essere presidente diocesano, era anche delegato regionale dell'Azione cattolica. Due giorni dopo mons. Tredici rendeva nota la lettera pastorale, *Cristianesimo vissuto*, in cui, tra l'altro, affermava: «parte-

[18] *Ibidem*.
[19] *Ibidem*.
[20] *Ibidem*.

cipare col proprio voto alle elezioni legislative è un atto di carità patria. E diventa un dovere grave, quando si sa che dalla propria astensione o da una votazione fatta male possa essere favorita l'elezione di persone che possano imprimere al governo della Patria un indirizzo non buono… È dunque dovere grave di ogni cittadino cattolico di partecipare alla votazione del 18 aprile, e di dare il voto per quelle liste e quelle persone, delle quali siamo sicuri che si ispirino al pensiero cristiano, e non favoriranno leggi o provvedimenti contrari alla religione ed al bene della Patria»[21].

Il 21 febbraio mons. Tredici riceveva il vicesindaco Bruno Boni, segretario della DC. Due giorni dopo incontrava il presidente degli Uomini di AC, Giuseppe Bianchi, insieme a don Almici; il 5 marzo riceveva ancora Dino Filtri e l'avv. Mina del Patronato ACLI. Nel frattempo, erano iniziate in molte parrocchie le "Missioni sociali". Del loro svolgimento ne abbiamo un ampio affresco fornito dalle varie "propagandiste" della Gioventù femminile che percorsero in quelle settimane la provincia in lungo e in largo per migliaia di chilometri e che inviarono alla sede del Centro diocesano i loro resoconti[22].

La "battaglia" del 18 aprile 1948

Il Comitato civico nazionale sin da fine febbraio aveva iniziato ad inviare in periferia dei *Fogli di disposizioni*, con indicazioni precise circa l'utilizzo dei manifesti e degli altri materiali che venivano spediti. Nella seconda settimana di marzo giungeva altro materiale dal Centro nazionale con il secondo foglio di disposizioni che sottolineava come il programma sviluppato dai Comitati civici fosse sintetizzato dallo slogan: "Votare. Votare bene. Far votare". La circolare specificava che i Comitati civici diocesani dovevano essere convocati almeno una volta alla settimana, mentre i Comitati esecutivi (costituiti da «poche ma sceltissime persone, che diano la più assoluta sicurezza dal punto di vista cattolico, uomini e donne di capacità organizzativa provata»)[23] dovevano lavorare 'in permanenza',

[21] G. Tredici, *Lettere pastorali 1934-1958*, Brescia 1958, pp. 258-259.
[22] Circa i resoconti delle "propagandiste", cfr. Busi, *Il bivio*, pp. 60-69.
[23] ASACBs, Comitato civico, Corrispondenza 1947-1951.

con l'aggiunta: «Chi non può sottostare ad un lavoro così intenso è pregato, per amore alla causa, di cedere il posto ad altri»[24]. Tra il materiale, vi era, per i sacerdoti, la rivista della Società operaia dell'AC, «Tabor», diretta da Gedda, «destinata a tutti i Rev.mi Parroci affinché siano aiutati nella preparazione di tutti i fedeli al precetto pasquale»[25].

Ogni regione aveva un ispettore che sovrintendeva la campagna elettorale. Per la Lombardia l'incaricato era Cesare Crespi, il quale provvide a visitare personalmente tutti i Comitati diocesani e chiedere loro un resoconto di come procedeva la campagna. Il 26 marzo Crespi inviava una prima relazione ai presidenti diocesani di AC. Tra le questioni da affrontare, quasi a chiusura della campagna elettorale si presentava, non ultima, quella economica. Il 27 marzo il Comitato civico diocesano di Brescia scriveva al Comitato civico nazionale: «Ci è pervenuta la Vostra raccomandata del 23 corr. con accluso l'assegno circolare del Credito Italiano per L. 50.000, di cui colla presente accusiamo ricevuta e ringraziamo. Cogliamo intanto l'occasione per ragguagliarvi ulteriormente sul lavoro svolto da questo CCD. Le 'tre sere' o 'Missioni sociali', sino al 17 andante incluso, epoca nella quale vennero sospese per le preparazioni pasquali, vennero tenute in 137 Parrocchie direttamente da questo CCD. Altre 106 vennero tenute in altrettante Parrocchie a mezzo di relatori locali. Prima delle elezioni contiamo di poter accontentare circa 400 delle 427 Parrocchie di questa Diocesi. Circa le spese da noi incontrate, Vi facciamo presente che le macchine che ogni sera uscivano per trasportare i vari relatori hanno già segnato una percorrenza di Km 5684 che, con un costo di L. 40 per Km, comporta una spesa complessiva di L. 227.360, a fronte della quale consegneremo quale acconto l'assegno da Voi rimessoci. Presso la Tipografia Pavoniana abbiamo un debito di L. 20.000 per la stampa di manifestini distribuiti in occasione di un comizio. Altro debito abbiamo incontrato in questi giorni presso la tipografia degli Artigianelli per stampa della nota diffida sul retro di 15.000 cartoline portanti l'effige di Garibaldi e Stalin[26]. Pronti per la stampa

[24] *Ibidem*.

[25] *Ibidem*.

[26] Si trattava di una cartolina, dalla scritta *Capovolgere*, che riportava l'effige di Garibaldi – simbolo elettorale del Fronte popolare – che, capovolta, si tramutava in quella di Stalin. Il Comitato Civico Nazionale suggeriva di inviare la cartolina in una busta agli elettori in occasione della Pasqua.

abbiamo altri tre tipi di manifestini di carattere locale da distribuirsi in occasione di prossimi comizi. Insistiamo su questa forma di propaganda avendone sperimentata l'efficacia. Contiamo inoltre di dare alle stampe tre o quattro tipi di manifestini che a tempo opportuno faremo recapitare a domicilio e coi quali combattiamo l'astensionismo ed invitiamo la cittadinanza ad esprimere il voto. Circa i sussidi non abbiam mancato di bussare a più di una porta, ma Vi confessiamo che è avvilente il sentirci ripetere continuamente che avendo già disposto o dato per questo o quel partito, per il CCD non c'è più nulla. Ragione per la quale Vi diciamo, con quella franchezza che caratterizza la gente di questa terra bresciana, basta colle buone parole: occorre ora che ci veniate incontro in forma più tangibile onde alleviare almeno in parte, fra le molte preoccupazioni, quella finanziaria»[27].

Erano giunte da Roma le ultime indicazioni operative con la premessa che «il 18 aprile deve essere una grande giornata a cui dobbiamo dare un'aria di conquista festosa e non di tragedia incombente»[28]: «A) Si adoperi ogni mezzo utile a questo scopo: esposizione di bandiere e drappi, archi di trionfo specie là dove si è sicuri della vittoria, dischi e musiche patriottiche, fiori, luminarie, giornale-radio-parlato che trasmetta continuamente le notizie, ecc. B) La sera del 17 si promuova una solenne Ora Santa in ogni Parrocchia e si cerchi di fare intervenire il maggior numero possibile di persone: il tema dell'Ora Santa può essere 'Pro Aris et Focis'. C) La mattina del 18, un'ora prima dell'apertura dei seggi elettorali, ogni Parrocchia faccia celebrare una Santa Messa per tutti coloro che sono impegnati durante la giornata per le elezioni. Subito dopo la S. Messa si esponga il Santissimo, s'inizi l'adorazione al canto del *Veni Creator*. L'adorazione duri tutto il giorno: si possono stabilire i turni di Suore e di bambini, essendo i Soci di Azione cattolica e di altre Associazioni certamente impegnati nel lavoro elettorale. D) All'apertura delle votazioni un Comitato di bambini si presenti al Presidente del Seggio ed offra un mazzo di fiori tricolore perché il simbolo della Patria, al di sopra e al di fuori di ogni simbolo di parte, domini l'ambiente. L'offerta abbia questo significato: 'Agli elettori di oggi, gli elettori di domani'. Il CCL della località abbia cura di fare accompagnare i bambini e di provvedere il vaso e l'acqua pei fiori al Seggio. E) La sera, mezz'ora dopo la chiusura del Seggio, si tenga adunanza

[27] ASACBs, Comitato civico, Corrispondenza 1947-1951.
[28] *Ibidem.*

di Comitato civico locale per il controllo degli elettori che hanno votato (…) e per l'azione da svolgere onde condurre coloro che non hanno votato, alle urne»[29].

Il 18 aprile l'affluenza al voto, uno degli obiettivi primari dell'azione dei Comitati civici, fu molto alta, superiore al 92%. I risultati iniziarono ad essere noti la sera del 19 aprile, e furono per la Democrazia Cristiana positivi oltre le più rosee previsioni: il partito di De Gasperi ottenne in città oltre il 52% dei voti e in tutta la provincia il 61%, un risultato che indusse molti a parlare di Brescia come "provincia bianca"[30].

I Comitati civici giocarono un ruolo fondamentale per il raggiungimento di questo risultato, non essendo la Democrazia Cristiana bresciana ancora organizzata in maniera capillare, come invece lo era l'associazionismo cattolico, in modo particolare l'Azione cattolica. Lo stesso giorno il Comitato civico diocesano di Brescia inviava a tutti i Comitati civici locali questo comunicato: «Carissimi Amici, la comunicazione dei risultati definitivi delle elezioni ha posto il suggello alla nostra opera. La grande vittoria conseguita è il premio migliore per ciascuno di noi. Il Comitato civico diocesano sente il dovere di ringraziare tutti i Comitati civici locali, i dirigenti e i collaboratori per l'opera svolta: è stata combattuta la 'buona battaglia'. Ora ritorniamo al nostro lavoro di sempre. L'affermazione elettorale, se è fonte di legittima soddisfazione, è pure per ciascuno di noi indice di una grande responsabilità, alla quale non possiamo né dobbiamo sottrarci»[31].

Il 3 maggio il Comitato civico diocesano inviava una relazione al vescovo di Brescia mons. Tredici circa la propria attività. In esso si segnalava che la direzione del Comitato civico diocesano – tenuta dalla presidenza diocesana dell'AC, attraverso un Consiglio composto dal presidente, dal delegato vescovile, dal segretario diocesano, del presidente degli Uomini di Azione cattolica, dal presidente della GIAC e dall'incaricata del CIF – si fosse riunita quasi quotidianamente. Per la campagna elettorale erano stati assunti quattro impiegati: uno per l'organizzazione, tre per la distribuzione, propaganda e stampa. Le donne, attraverso il Centro italiano femminile (CIF), la Gioventù femminile e l'Unione donne avevano

[29] *Ibidem.*

[30] Sui risultati delle elezioni del 1948 a Brescia e più in generale sui primi anni di vita della Democrazia Cristiana a Brescia, ci permettiamo di rimandare a M. Busi, *La provincia bianca. La nascita e i primi anni della Democrazia Cristiana a Brescia*, Brescia 2025.

[31] ASACBs, Comitato civico, Corrispondenza 1947-1951.

compiuto tre visite in ciascun paese, organizzando tre sere destinate alla popolazione femminile su temi sociali, quali: a) Chiesa e politica (i cattolici e la politica; i cattolici italiani e l'attuale momento); b) cristianesimo e problemi sociali; c) cristianesimo e comunismo. Per quanto riguardava invece l'azione svolta dai Comitato civici locali, ecco nel dettaglio le iniziative:

> «*Tre sere sociali.* Dirette ed organizzate direttamente dal CCD, con un gruppo di circa cento conferenzieri sacerdoti e laici direttamente mobilitati dal CCD e dai suoi segretariati di zona. Vennero effettuate oltre 420 sere sociali, una per ciascun paese della Diocesi. Negli ultimi otto giorni, le tre sere vennero ripetute nei paesi più bisognosi. Localmente i vari CCL, a seconda delle esigenze locali, provvedevano ad altre conferenze da loro stessi organizzate. Contemporaneamente la Gioventù femminile, con convegni di propagandiste e giri di propaganda, gli Uomini di AC e la GIAC con convegni in comune di plaga, interplaga e interdiocesani provvedevano a 'movimentare' ed entusiasmare le zone più tradizionalmente dure della Diocesi.
>
> *Attività di propaganda*. Il CCD organizzò un apposito ufficio. Entro 24 ore dall'arrivo, i vari tipi di manifesti erano recapitati a tutti i CCL con tutte le istruzioni per l'affissione. Inoltre, si provvedette alla stampa di altri 12 tipi di contromanifesti e volantini di risposta, in modo che nessuna manifestazione di un certo rilievo da parte degli avversari poté effettuarsi senza che contemporaneamente non fosse sentita la nostra parola. In tal modo venne 'smontata' gran parte della propaganda avversaria. Il CCD organizzò pure quattro lanci con aereo, due sulla città e due sulla provincia, lanciando volantini… 'specializzati'. A cura del CCL funzionarono in continuità squadre di affissione, formate da giovani. Tutta l'attività di propaganda del CCD fu strettamente coordinata con quella del Partito. Inoltre, il CCD coordinò ed in parte assorbì il lavoro elettorale dell'ANDE, attraverso opportuni accordi con queste.
>
> *Attività d'ordine ed informazioni.* Il CCD provvide, di comune accordo col Partito, ad organizzare un servizio informazioni e d'ordine, che funzionò egregiamente, mettendo a disposizione degli organi responsabili una massa di copiose notizie.
>
> *Servizio emigranti.* In occasione del rientro in patria per le elezioni degli emigranti, il CCD organizzò un apposito servizio per gli oltre 3800 emigranti bresciani. Un gruppo di incaricati fu inviato a Tirano per l'assistenza agli emigranti che attraverso l'Aprica erano diretti nell'Alta Vallecamonica. Tre incaricati, dal venerdì sera al sabato 17 sera fecero servizio a Milano, per lo smistamento a Brescia dei gruppi in arrivo. A Brescia il servizio assistenza funzionò ottimamente, gli emigranti furono assistiti con distribuzione di sandwich, cioccolato, ecc. e furono smistati alle corriere e ai tram per la periferia. I gruppi più lontani furono portati in paese a mezzo macchine nostre di servizio.

Servizio elettorale. Il CCD e i CCL provvidero, d'accordo col Partito, a tutta l'organizzazione elettorale: controllo elenchi elettori, preparazione dello specchio dei votanti, allestimento per ogni sezione elettorale di un ufficio informazioni funzionante in continuità, organizzazione del servizio dei seggi, organizzazione del trasporto ammalati (a mezzo di un ufficio appositamente creato), ecc. Il CCD provvide anche a far preparare una 'lettera agli astensionisti' distribuita nella notte fra la domenica e il lunedì a tutti coloro che non avevano ancora votato. Il CCD rimase permanentemente riunito dalla mattina di domenica fino alla tarda notte di lunedì 19. La sede del CCD era collegata con la periferia a mezzo cifrario speciale, e con la sede del Partito e del servizio d'informazioni e d'ordine pure a mezzo di cifrario e staffette. Il CCD a partire dalle 13 del 18 aprile e fino alle 20 del 19 aprile, organizzò uno speciale servizio di controllo ed assistenza ai CCL a mezzo di 10 staffette volanti, in macchina. Ciascuna staffetta, composta da 2-3 elementi delle presidenze diocesane delle varie organizzazioni cattoliche, ebbe assegnato un settore della provincia, da tenere visitato. In tal modo vennero complessivamente visitati per ben 2 volte tutti i 400 paesi della provincia, portando ai CCL ed ai servizi elettorali locali tutto l'aiuto necessario e tenendo sempre aggiornato l'ufficio informazioni. All'atto della comunicazione dei risultati definitivi delle elezioni, il CCD tenne la sua ultima adunanza: considerato terminato, almeno per il momento, il suo compito, il CCD approntò una mozione di ringraziamento e di saluto per i CCL, dando istruzioni perché ciascun CCL rientri nei ranghi delle organizzazioni che li avevano espressi»[32].

Il resoconto si concludeva con queste parole: «Complessivamente, il CCD crede di aver compiuto un'opera efficace e che ha dato i suoi ottimi frutti. Ed ora, ritornata la calma, i dirigenti del CCD si accingono alla soluzione del problema del pagamento delle ingenti spese sostenute (un milione e forse più) essendo venuto a mancare l'appoggio dal CCN»[33].

Mantenere in vita i Comitati civici? La posizione bresciana e la lettera di Filtri a Gedda

All'indomani delle elezioni, le varie diocesi inviarono a Roma i loro resoconti sull'azione svolta per la campagna elettorale. L'incaricato regionale della Lombar-

[32] ASACBs, Comitato civico, Corrispondenza 1947.
[33] *Ibidem*.

dia, Dino Filtri, ai primi di maggio, una volta pervenuti i questionari da parte delle varie diocesi lombarde, inviava a Roma una relazione circa l'azione svolta in regione. Egli osservava: «Hanno contribuito al successo il mordente religioso e le 'Missioni sociali', l'apporto esclusivo è stato il contributo dell'AC che ha praticamente costituito i CC, in quanto le altre forze, che si sono polarizzate intorno ai CC, sono state ridottissime e sono rimaste alla periferia. D'altro canto, l'organizzazione dei CC era già in atto sotto altro nome»[34]. Aggiungeva che «alle esigenze economiche è stato fatto fronte in grandissima parte con mezzi locali, perché l'apporto del CCN è stato quasi nullo. I manifesti sono stati inviati in una quantità superiore al bisogno e taluni non sono stati utilizzati, perché non ritenuti adatti: forse sarebbe stato meglio che l'onere costituito da una parte dei manifesti avesse assunto carattere di un aiuto in denaro»[35]. Per quanto riguarda i Comitati civici, Filtri osservava: «I Comitati civici hanno ovunque funzionato ottimamente. Essi si sono innestati sull'AC e anzi in alcune Diocesi erano già funzionanti prima che venissero costituiti con tale denominazione. L'attività dei CC è stata attività di AC svolta in stretta collaborazione col clero; l'atmosfera rovente in cui si è svolta tale attività è anzi valsa a dare più tono alla nostra AC. L'apporto di nuove energie è stato ovunque assai scarso. Presso i CCD le nuove energie furono prevalentemente costituite da rappresentanti di forze economiche, presso i CCL anche da buoni elementi che senza essere tesserati di AC lo erano già nello spirito. Ai tesserati di AC non furono date generalmente mansioni di notevole importanza. La 'base' ha sempre identificati i CC con l'AC. Ciò, del resto, non deve stupire giacché il fine proprio dell'AC è l'azione sociale. L'indipendenza completa ed assoluta dalle forze economiche, vanto dell'AC, le rende quella libertà d'azione che le permette tutte le conquiste apostoliche in tutte le categorie e in ogni circostanza»[36].

Filtri, all'indomani del 18 aprile, in una riunione di delegati regionali dell'AC convocata per discutere sul passato e sul futuro dei Comitati civici, si mostrava contrario all'autonomia di essi rispetto all'AC e a una loro diretta utilizzazione sul versante sindacale. Il verbale dell'incontro così sintetizza il suo intervento: «*Fil-*

[34] Dal verbale della riunione dei delegati e degli assistenti regionali del 3 maggio 1948, in Casella, *18 aprile 1948*, p. 288.

[35] *Ibidem*.

[36] *Ibidem*.

tri. Dagli interventi è apparso chiaro che la forza più potente e organizzata è rappresentata dall'AC. A lui sembra non bisogna decampare dal carattere impresso da Pio XI all'AC. Se nei CC vi sono soltanto forze cattoliche non vede la differenza tra esse e le Consulte parrocchiali; se poi attraverso i CC si vuol provocare un nuovo apporto di forze economiche in seno alle Consulte, ciò è pericoloso. D'altra parte, se i CC acquistassero sempre una maggiore individualità si trasformerebbero in partito. Per quanto riguarda poi la battaglia sindacale, le ACLI sono la sede adatta per poterla combattere. In sostanza si riduce a far funzionare le Consulte e a potenziare le opere. Il problema che si prospetta è di come assicurare ad un dirigente diocesano la possibilità di dedicare tutta la sua attività professionale all'azione di apostolato. Concludendo, prima di far nascere nuovi enti facciamo funzionare quelli che già esistono e anche numerosi»[37].

Era la prima, sintetica ma chiara, annotazione di una diversa visione da parte di Filtri e dell'AC bresciana rispetto al progetto di uno sviluppo ulteriore dei Comitati civici, così come andava profilandosi a livello nazionale. La relazione della presidenza diocesana testimonia che a Brescia, durante la campagna elettorale, l'AC aveva portato il peso maggiore dell'attività dei Comitati, «entrando con i suoi dirigenti nei CC e gli iscritti svolgendo opportuna propaganda»[38]. Dal Comitato civico nazionale a fine maggio veniva inviata una circolare a firma di Gedda per avere i dati dei vari Comitati civici locali, con l'intenzione di mappare l'attività svolta in vista di un rilancio di essi: «scopo di tale richiesta è la determinazione di compilare un annuario – il più preciso ed aggiornato possibile – di tutti i Comitati civici»[39]. Nel frattempo, nel mese di giugno, il Comitato civico nazionale si era dotato di un proprio mensile, «Il collegamento dei Comitati civici», che metteva in comunicazione le attività locali dei vari Comitati e affrontava anche questioni di politica internazionale e soprattutto interna: l'emigrazione, la ricostruzione postbellica, la solidarietà verso i ceti più disagiati. La rivista ricorreva frequentemente all'ironia e alla satira, fornendo elementi di propaganda di facile

[37] *Ibidem*.

[38] *Ibidem*.

[39] ASACBs, Comitato civico, Corrispondenza 1947-1951. Allegati alla circolare vi era un elenco di nomi di alcuni referenti dei Comitati civici locali della Diocesi di Brescia, in precedenza inviato a Roma, da completare.

presa popolare. A Brescia, dopo la conclusione della campagna elettorale, la dirigenza diocesana di AC riteneva ormai esaurito il compito dei Comitati civici. A livello nazionale, invece, l'intenzione era di continuare. Perciò, dopo la circolare di maggio in cui si chiedevano gli elenchi dei Comitati locali nelle singole diocesi, l'ispettore lombardo, Crespi, in una lettera ai presidenti dei Comitati civici diocesani, inviata per conoscenza al CCN, specificava di essere già stato «chiamato a Roma per ricevere le prime istruzioni sul lavoro del CC dopo il 18.4.1948». Lo stesso Gedda si era mosso negli ambienti vaticani per ottenere il beneplacito alla prosecuzione dell'esperienza civica, contando sul sostegno di larga parte dell'episcopato italiano, soprattutto quello del Centro e del Sud Italia[40].

Agli inizi di luglio dal Centro civico nazionale venne inviata al Comitato civico diocesano di Brescia una circolare dai toni perentori: «Carissimi, dovremo attendere ancora molto l'elenco dei Comitati civici locali? Mandatecelo segnando: parrocchia, nome e cognome del presidente; indirizzo del presidente stesso, frazione, comune provincia. Naturalmente ci urge; né manderemo le medaglie[41] fintanto che non avremo detto elenco»[42]. Il giorno stesso Filtri rispondeva: «In Diocesi di Brescia i Comitati civici furono prevalentemente costituiti dall'Azione cattolica, affiancata nell'occasione da tutte le persone di buona volontà e di mezzi buoni. Pertanto, al Centro diocesano ci si curò solo di sapere se il Comitato fosse costituito e lavorasse, senza farsi inviare specificamente nominativi di presidenti; per di più tali Comitati ebbero solo forma provvisoria, per il solo periodo elettorale: sicché ora possiamo ritenerli sciolti per la quasi totalità. Se pertanto vorrete che vi procuriamo questi nomi che saranno o presidenti di Consiglio di associazioni parrocchiali o di parroci e di curati, li procureremo dietro vostra richiesta»[43]. Filtri concludeva poi con una certa dose di ironia, in riferimento agli ottimi risultati elettorali conseguiti nella provincia di Brescia: «Direte che tale forma non è stata del tutto secondo le direttive, ma ha portato, a quel che pare,

[40] Sulle reazioni di alcuni vescovi, cfr. *Luigi Gedda e i Comitati civici*, pp. 132-134.

[41] Si trattava di medaglie commemorative del 18 aprile che il Comitato civico nazionale stava inviando in quelle settimane in omaggio ai membri dei Comitati civici diocesani e a tutti i Comitati civici locali.

[42] ASACBs, Comitato civico, Corrispondenza 1947-1951.

[43] *Ibidem*.

buoni risultati»[44]. In occasione dell'Assemblea generale di Azione cattolica che si sarebbe svolta a Siena a fine luglio, Filtri era stato incaricato di tenere una relazione sul tema "Azione cattolica e azione politica". Il 16 luglio egli scriveva un'interessante lettera a Luigi Gedda in cui esplicitava la propria impostazione circa il ruolo dei Comitati civici e il loro rapporto con l'Azione cattolica. Considerata la sua importanza, riteniamo utile riportarla integralmente: «Caro Gedda, come sai bene alla fine del mese ci sarà a Siena l'assemblea generale dell'AC. Fra gli argomenti da trattare c'è anche quello 'Azione cattolica e azione politica'. Tu capisci che questa relazione che mi hanno incaricato di tenere comporta anche la trattazione del tema: rapporti fra i CC e AC. Ho preparato uno schema della relazione che ho inviato all'ing. Palma[45], schema che ti potrai far prestare per un esame preventivo. Ti dirò che in esso, nei riguardi dei Comitati civici mi sono limitato a scrivere quanto segue: 'Pur affermando che l'AC ha in sé quanto potesse occorrere ad una legittima influenza nel campo politico (anche per il fatto che la massa dei suoi membri costituisce la vera e migliore travatura della DC), non esclude la opportunità che mancano organi, comitati, ecc., coordinati e collaterali i quali valgono ad una maggiore fungibilità e sveltezza. Ciò si asserisce sempre posto che le contingenze dimostrassero questo opportuno e necessario. Ma anche quando questo fosse, apparirebbe pericolosissimo consegnare tali mezzi di emergenza in modo svincolato e magari insubordinati rispetto all'AC, poiché questa rappresenta di fatto la maggiore forza organizzata dei cattolici italiani. Tenuto conto, dunque, di tutte le esposte ragioni di principio e di tutti gli esposti dati di fatto:

> non appare necessaria la creazione di nuove formazioni o perfettamente distinte o intermediarie o addirittura superiori all'AC. Tali formazioni al contrario possono divenire utilissime quando si concepiscono come 'seconde zone di copertura della stessa AC', 'masse di manovra ai suoi margini', 'piattaforme più larghe per accogliere adesioni ancora sostanzialmente sane ed utili alla difesa dei fondamentali principi religiosi ed umani'. Naturalmente esse debbono inserirsi nella 'unità' il cui nucleo è rappresentato dall'AC e il cui elemento coordinante è oggi rappresentato per volere del Romano Pontefice dalla Commissione Episcopale; la situazione della Chiesa in Italia, se offre motivi di conforto, presenta pure situazioni che destano serie preoccupazioni: in questo momento si richie-

[44] *Ibidem*.

[45] Luigi Palma era il segretario generale dell'Azione cattolica.

> de, più vivo che mai, il senso della unita e solidarietà di tutti i cattolici per l'affermazione dei diritti della Chiesa; inoltre, mentre gli uomini sono esacerbati e divisi da profonde barriere, è necessario che la Chiesa, nei laici che più direttamente la rappresentano, si presenti, come di fatto è, madre comune di tutti, che tutti ama qualunque siano la classe o le condizioni cui i cittadini appartengono; che a tutti possa dire la sua parola di vita eterna senza che tale tesoro di verità sia rifiutato perché commisto ad elementi contingenti con cui la Chiesa in quanto tale non può e non deve impegnarsi'.

Questo lo schema. Ma a voce vorrei dir qualcosa di più. Vorrei dire che il segreto del trionfale successo dei CC fu in ciò: che lo zelo apostolico proprio dell'AC si è mirabilmente servito, in tali circostanze, di tutti i moderni trovati della tecnica organizzativa mostrando chiaramente a tutti che, prima di iniziare una battaglia, bisogna avere la certezza di poterla vincere perché vi è un minimo di disponibilità al di sotto del quale il rendimento è bassissimo e al di sopra del quale, invece, il successo supera di gran lunga il previsto. Dirò che quello spirito e quei mezzi devono essere trasferiti nell'AC. Dirò ancora che i CC non costituirono tanto un ente quanto piuttosto lo stato di mobilitazione dei vari enti. Dirò che se i CC dovessero sussistere come organizzazione a sé stante, inesorabilmente, nel giro di qualche anno finirebbero per avere un carattere di partito politico o di super partito giacché o sono l'espressione della volontà della gerarchia – e allora si confondono con l'AC – o assumono un atteggiamento proprio in ordine ai problemi politici e in tal caso si confondono o si contrappongono alla DC. Dirò inoltre che la gravità dell'ora esige l'unita di tutti i cattolici sia in campo politico che sindacale e che in un momento in cui i diritti della Chiesa sono fortemente compromessi è necessario, al di sopra degli elementi contingenti, difendere quelli e per far ciò occorre che i 'sacerdoti laici' della AC possano andare per le piazze e per le cascine a parlare a fronte alta dei diritti di Dio o della Chiesa senza che nessuno abbia a rinfacciar loro di essere i sostenitori di questa o quella classe, di questo o quell'uomo politico che potrebbe non aver fatto i loro interessi. Questo ti ho detto perché mi possa eventualmente scrivere le tue osservazioni e anche perché a Siena dove spero che sarai presente possa prender la parola per mettere a fuoco l'argomento e correggere gli eventuali errori ed inesattezze che avessi ad esporre. Al di sopra di tutto poniamo il fine che tu ed io vogliamo perseguire con tutte le nostre forze: *Adveniat Regnum Tuum!* Ma ti vorrei dire un'altra cosa. Tu sai che la grande battaglia che ora dobbiamo vincere è quella sindacale. Senza di questa,

quella del 18 aprile sarebbe mutilata. È una battaglia che va condotta con metodo un po' diverso: molto più lentamente e progressiva. L'altra volta si è passati dalla… camomilla al caffè espresso in soli due mesi: qui dovremo impegnarne 6 almeno. Ragione di più per partir subito. Questa mattina, di fronte all'incertezza dei nostri operai a riprendere il lavoro, pensavo con nostalgia al manifesto dei conigli[46]: poter tappezzare la città con quel manifesto ove scrivere: 'essi non fanno sciopero'! Ma chi condurrà la nuova grande battaglia? L'AC evidentemente no perché già non si tratta che di un problema tipicamente sindacale in cui la Gerarchia si limita a dare direttive di massima e noi invece dobbiamo arrivare a tessere e a votazione di nominativi. I CC? Neppure, perché i nostri lavoratori potrebbero risponderci che il sindacato patrocinato dai CC è quello sostenuto dai padroni (che logicamente non si possono espellere dai CC). C'è invece l'organo qualificato, che oltre ad avere uno scopo sindacale ha anche il legame con l'AC, e sono le ACLI. Ma le ACLI, oggi, da sole, non possono ingaggiare una simile battaglia se non sono alimentate e sostenute da energie 'materiali e spirituali' convenienti. Non potresti far convergere nelle ACLI – in tale circostanza – tutte le energie dei CC a cominciare naturalmente da te che ne sei il Direttore? Poniamo che si attaccasse su un altro fronte, per es. quello dell'indifferenza religiosa o dell'istruzione operaia, ecc.: voi dovreste essere pronti a donarvi all'ente qualificato per sviluppare la lotta. Dovreste essere come gli 'oblati dell'AC' che vi dice di gettarvi nella mischia là dove maggiore è il pericolo. I CC non devono quindi a mio avviso, considerarsi un Ente indipendente o superiore all'AC, ciò costituirebbe un errore del tutto inammissibile. Ti prego, non interpretare queste osservazioni come una critica e non pensare lontanamente che io voglio fare come il sergente che vuole dare consigli al generale: è l'amicizia che mi lega a te e il desiderio vivissimo del trionfo del nostro ideale che mi ha indotto ad esprimerti alcuni pensieri. Pensiamo e ripensiamo assieme dopo aver chiesto al Signore il Suo aiuto»[47].

[46] Si trattava di un celebre manifesto – creato dal regista Turi Vasile per la campagna elettorale del 18 aprile – che ritraeva due conigli, accompagnati dalla semplice scritta "Essi non votano perché sono due conigli". Sulle origini di questo manifesto, si veda l'intervista allo stesso Vasile, riportata in *Propaganda, cinema e politica 1945-1975*, a cura di E. Taviani, «Archivio audiovisivo del movimento operaio e democratico», 11 (2008), pp. 125-126.

[47] ASACBs, Comitato civico, Corrispondenza 1947-1951.

Non sappiamo se Gedda rispose a questa lettera di Filtri, ma è evidente che egli aveva intrapreso con convinzione un'altra strada, quella del consolidamento dei Comitati civici, come spiegò proprio in occasione dell'incontro di Siena di fine luglio: «I CC non sono soltanto una felice esperienza dei mesi scorsi, ma una realtà operante, rimasta tale per motivi di varia natura. Vi è innanzi tutto il motivo di non disperdere una organizzazione potente che ha avuto il 18 aprile il suo felice collaudo [...]. Forti di una esperienza di ottanta anni, i cattolici italiani seppero costituire in soli due mesi ben 18.000 CC in tutta la penisola. La celerità fu la caratteristica dei CC che presero e accolsero un impegno di alta mole. Organizzarono e fecero. I conigli (ricordate i conigli che stupivano la gente dai loro originali manifesti) divennero leoni e vinsero la battaglia… I CC dovranno essere una istituzione permanente ed avere una fisionomia precisa… un organo di mobilitazione e d'impiego delle forze dei cattolici in campo civico»[48].

Poiché alla richiesta di metà luglio del Centro nazionale di avere i nominativi dei Comitati civici locali, Dino Filtri, come altri presidenti diocesani, non aveva risposto, il 9 agosto dal Comitato civico nazionale veniva inviata una circolare in cui si lamentava: «Non contiamo più ormai quante volte abbiamo richiesto per lettera, per circolare, attraverso la viva voce dei nostri ispettori regionali, di farci avere l'elenco esatto ed aggiornato dei membri di codesto CCD – ivi compreso l'esecutivo – e quello dei presidenti dei CCL dipendenti»[49]. Il 9 settembre, il presidente Filtri, con una lettera molto chiara alla segreteria del Comitato civico nazionale, chiudeva ogni possibilità di esaudire tale richiesta e ribadiva la posizione bresciana: «In risposta alla lettera vostra del 9 agosto crediamo opportuno comunicarvi che per unanime soluzione abbiamo aderito alla volontà dell'Ecc.mo Vescovo nostro ordinario mons. Giacinto Tredici, di mantenere in efficienza solo il Comitato civico diocesano sciogliendo tutti gli altri. Riteniamo infatti che dette organizzazioni siano utili, anzi necessarie in periodo di emergenza, quali le elezioni politiche, mentre finiscono con il costituire inutili doppioni nel resto dell'ordinaria attività; almeno dove l'Azione cattolica e il partito della Democrazia Cristiana sono fortemente organizzati. Nelle parrocchie, pertanto, il parroco e il presidente del-

[48] *I Comitati civici nel pensiero del prof. Gedda*, in *Presenza dei cattolici*, numero speciale di «Iniziativa», 1 (1948), pp. 24-25, citato in *Luigi Gedda e i Comitati civici*, p. 137.

[49] ASACBs, Comitato civico, Corrispondenza 1947-1951.

la Consulta parrocchiale sono i naturali depositari e continuatori dell'attività del CCP, nel periodo di ordinario lavoro, e i suoi naturali suscitatori e animatori non appena le contingenze lo richiedono. Infatti, hanno sempre sottomano i mezzi e le persone cui ricorrere in caso di necessità. Riteniamo inoltre di non comunicare nomi di presidenti di CCP anche perché desideriamo che tutto quanto può dal Centro nazionale esser comunicato ai CCP passi prima dal CCD che è il naturale organo di controllo e di collegamento tra la Parrocchia ed il Centro nazionale. Attualmente il segretario del CCD era p. Paolo Gaioni. Ora si ritiene opportuno affidare la segreteria ad un laico nella persona del rag. Giuseppe Savi»[50].

Giuseppe Savi rimase segretario del Comitato civico diocesano fino al 1951, quando gli subentrò Italo Bertulli; il mandato – condiviso dagli altri membri della presidenza AC, oltre che dal vescovo Tredici – era quello di non strutturare in modo formale i Comitati civici a livello parrocchiale, ma di favorire la mobilitazione degli associati e in genere del mondo cattolico solo in occasione degli appuntamenti elettorali che si sarebbero presentati[51]. Ed in effetti negli anni successivi si registrò più di un momento di tensione tra i vertici associativi diocesani e i referenti nazionali e regionali dei Comitati civici[52].

---

[50] *Ibidem*. Giuseppe Savi (1910-1988), impiegato bancario, fu amministratore di varie istituzioni cattoliche. Ebbe ruoli da protagonista nella costruzione della casa di esercizi di Montecastello, nella ricostruzione di Palazzo S. Paolo e nella ristrutturazione di Villa Pace (cfr. *Enciclopedia bresciana*, *ad vocem*). La posizione dell'AC bresciana è ribadita anche nelle memorie dell'allora responsabile della GIAC, Ugo Pozzi (cfr. *Ugo Pozzi. Memorie. Un giovane d'Azione cattolica tra resistenza e ricostruzione a Brescia*, a cura di A. Fappani, M. Lovatti, Brescia 2016, pp. 169-170).

[51] L'avvocato Sandro Palamenghi, che, in quanto incaricato dell'Ufficio psicologico aveva partecipato ai primi di ottobre del 1951 a Milano a una riunione a livello regionale, scriveva: «Nei riguardi di Brescia il dr. Crespi ha deplorato l'ostinato agnosticismo nostro circa l'organizzazione dei Comitati, dichiarando che è inconcepibile affermare che l'apparato elettorale debba funzionare soltanto in periodo di elezioni. Il dire che l'AC pensa da sé a tener desti gli elettori e ad alimentare la sensibilità dei cattolici nel campo politico è un grave errore: perché l'AC è élite d'azione ma non è azione politica. Solo il Comitato Civico, per definizione, è azione politica svolta dai migliori elementi e tra i più qualificati per preparazione e tendenza della stessa AC» (ASACBs, Comitato civico, Corrispondenza 1947-1951).

[52] Presso l'Archivio storico dell'AC di Brescia si trovano varie lettere di sollecito da parte del Comitato civico nazionale a partecipare alle iniziative promosse dal Centro, cui solo raramente Brescia aderiva. Un momento di tensione tra l'AC diocesana e quella nazionale presieduta da Gedda si ebbe nel 1954 in occasione delle dimissioni del presidente centrale della GIAC, Mario Rossi, per

La "nuova Lepanto sindacale" e le "battaglie civiche" del 1949

A livello nazionale, quindi, era prevalsa l'idea di mantenere operativi i Comitati civici. Tanto più che ora si profilava all'orizzonte un'altra battaglia, quella sindacale. Come noto, dopo l'attentato a Togliatti del 14 luglio 1948 la decisione della CGIL di proclamare uno sciopero generale aveva contribuito ad acuire ulteriormente le tensioni all'interno del movimento sindacale – già presenti da tempo – tra la componente cattolica e quella comunista e socialista portando nel mese di settembre alla scissione dalla CGIL della componente cattolica con la nascita della Libera CGIL (LCGIL). Il 12 settembre una circolare riservata di Gedda consegnata a mano ai presidenti dei CCD «per ragioni facilmente comprensibili»[53] spiegava i termini della battaglia sindacale, definita "nuova Lepanto sindacale". Infatti, «la situazione nel settore sindacale è venuta maturando ed è nostro dovere di affiancare e di potenziare quanto le A.C.L.I. e la C.S.C. [Corrente sindacale cristiana] andranno facendo in ordine ad essa, soprattutto giovandosi della nostra esperienza e delle nostre possibilità capillari, e cioè periferiche. Nei mesi di ottobre, novembre e dicembre dovremo lavorare intensamente in questa direzione secondo le direttive che verranno comunicate dall'ispettore»[54]. In tale prospettiva veniva predisposto uno "schema di funzionamento del Centro diocesano". La finalità di esso era quella di «ottenere un'affermazione in campo sindacale, cioè per potenziare l'azione del nascente sindacato libero, e far sì che in questo confluisca il maggior numero di lavoratori»[55]. Lo schema precisava che «a differenza del periodo pre 18 aprile, non si tratta ora di creare un organismo di lotta e di diffusione di manifesti o di organizzare cicli di conferenze, ma piuttosto di preparare una rete attiva di elementi che possono determinare, attraverso un'azione capillare di propaganda e di persuasione, una vera e propria ondata psicologica a favore del sindacato libero»[56]. Dopo aver fornito precise istruzioni, lo schema prevedeva la seguente tempistica: «1° tempo: dovrà essere preparato l'elenco completo di tutti gli abitanti del paese

profonde divergenze con Gedda. Sui risvolti bresciani del "caso Rossi", cfr. M. Lovatti, *Giacinto Tredici. Vescovo di Brescia in anni difficili*, Brescia 2009, pp. 230-239.

53 ASACBs, Comitato civico, Corrispondenza 1947-1951.

54 *Ibidem*.

55 *Ibidem*.

56 *Ibidem*.

che sono in condizioni di iscriversi al sindacato. 2° tempo: ad elenco completato dovranno essere esaminati i singoli nominativi, per vedere quali sono già iscritti e quali no, quali possono essere avvicinati e persuasi della nostra azione. 3° tempo. Dai risultati di questa inchiesta prenderà l'avvio la nostra azione per l'iscrizione ai sindacati; azione che deve essere cauta ma decisa e portata a fondo, studiata secondo l'ambiente, le esperienze e le esigenze locali, condotta con intelligenza secondo questo schema: *iscrivetevi al sindacato; iscrivetevi bene*»[57].

Il 7 novembre, nella prima adunanza a Roma dei presidenti dei Comitati civici zonali (il nuovo nome dato ai Comitati civici diocesani), veniva lanciata ufficialmente la "seconda battaglia per la libertà sindacale", definita anche "Piano S", intesa come "secondo tempo" della campagna elettorale del 18 aprile. Venne realizzata la testata «L'interesse del lavoratore» che uscì ogni settimana dal 14 novembre 1948 al 6 marzo 1949, con ripresa il 17 aprile in occasione delle elezioni amministrative di marzo in Sardegna e a Trieste. La campagna si concluse ufficialmente il 13 marzo 1949 con la *Festa della libertà sindacale*. Un altro impegno che riguardò i Comitati civici nella primavera del 1949 fu la difesa dell'adesione del nostro paese al Patto Atlantico[58], ulteriore motivo di scontro tra la DC e il PCI, e la polemica contro il movimento dei "Partigiani della pace", accusati di essere strumento a servizio della propaganda sovietica[59]. Nello stesso anno 1949 il Comitato civico nazionale fu attivo in occasione delle campagne elettorali nella Repubblica di S. Marino (27 febbraio), nella Valle d'Aosta (24 aprile), in Sardegna (elezioni regionali 8 maggio), nel Territorio libero di Trieste (12 giugno); con migliaia di volantini, manifesti denunciò inoltre la persecuzione in atto contro la Chiesa in Ungheria con la condanna del primate card. József Mindszenty. Nessun mezzo utile allo scopo fu trascurato, compreso il sussidio potente del cinematografo: tra il 1948

[57] *Ibidem*.

[58] Il 4 aprile a Washington veniva firmato il Patto Atlantico dai ministri degli esteri di 12 paesi (Stati Uniti, Regno Unito, Canada, Francia, Italia, Portogallo, Paesi Bassi, Belgio, Lussemburgo, Danimarca, Islanda e Norvegia).

[59] Celebre il manifesto predisposto da Jacovitti che mostrava, dietro la colomba 'pacifista' (che richiamava il simbolo creato da Picasso in occasione del Congresso mondiale della pace, tenutosi a Parigi nella primavera del 1949) un avvoltoio sovietico pronto ad afferrare la preda coreana, accompagnato dalla scritta "Coprimi bene, compagna colomba!".

Manifesti dei Comitati civici per le elezioni del 18 aprile 1948.

Manifesto utilizzato per le elezioni del 18 aprile 1948.
Luigi Gedda durante una conferenza nel 1951 (dal sito Isacem).

e il 1950 cortometraggi come *Ponzio Pilato*, *Il dubbio di Amleto*, *Mondo Libero*, *Strategia della menzogna*, *La Pace tradita*, *La Verità sulla scomunica*, costituirono una delle più efficaci armi dell'attività propagandistica dei Comitati civici[60].

I corsi di formazione per attivisti civici a Casa Getsemani di Corte Cerro

Gedda, nel frattempo, nel settembre 1949 era stato nominato vicepresidente nazionale di Azione cattolica, a fianco di Vittorino Veronese[61], con delega alla direzione dell'attività organizzativa, incarico che gli permise ulteriori margini di azione per il disegno di rafforzare i Comitati civici. Anche per questa visione differente sul ruolo dei Comitati civici, di cui Gedda rimase presidente, la convivenza con Veronese per il triennio 1949-52 non fu sempre semplice.

In vista di una più efficace strutturazione dei Comitati civici, Gedda e i suoi più stretti collaboratori progettarono dei corsi di formazione per i quadri dirigenti. I corsi si tenevano presso Casa Getsemani, una sede costruita *ad hoc* a partire dal 1949 – su progetto dell'architetto Ildo Avetta – a Casale Corte Cerro, un piccolo paese in provincia di Novara, dove Gedda aveva trascorso l'infanzia e iniziato il suo percorso associativo, facendo edificare nel 1927 per la GIAC la Casa del giovane[62]. Inaugurata nel dicembre 1950, la struttura poteva ospitare fino a 150 persone ed era utilizzata sia come sede di esercizi spirituali per sacerdoti e laici, che per corsi di formazione nazionale per attivisti civici. A questi ultimi partecipa-

[60] Luigi Gedda era anche dal 1942 direttore del Centro cattolico cinematografico, che nel 1948 gestiva circa 2500 sale. Sull'impegno di Gedda per il cinematografo come strumento di propaganda per i Comitati civici, si veda S. Ferrantin, P. Trionfini, *Luigi Gedda, i Comitati civici e il cinema di propaganda. Un progetto di conquista politica e di moralizzazione della società (1948-1958)*, «Schermi», II, 3 (2018), pp. 25-40.

[61] Su di lui, cfr. *Vittorino Veronese dal dopoguerra al Concilio: un laico nella chiesa e nel mondo*, Atti del convegno di studi promosso dall'Istituto internazionale J. Maritain, l'Istituto Luigi Sturzo e l'Istituto Paolo VI di Roma (Roma, 7-8 maggio 1993), Roma 1994 e il più recente R. Fornasier, *Vittorino Veronese: un cristiano d'avanguardia*, prefazione di A. Lazzaretto, Roma 2011.

[62] Ad una ventina di chilometri da Corte Cerro, a Orta, vi era anche Villa Pia, un edifico costruito a fine Ottocento, nel 1949 divenuto proprietà del Comitato civico nazionale, che dall'anno successivo aveva ospitato corsi per attivisti, oltre che esercizi spirituali. Villa Pia rimase attiva per alcuni decenni come casa di spiritualità. Verso la fine degli anni '80, col nome di Villa Crespi, è stata trasformata in albergo ed attualmente è un hotel di lusso con cucina stellata.

vano per lo più universitari o giovani insegnanti selezionati a livello locale: «i candidati venivano scelti accuratamente fra quelli segnalati dai responsabili dei Comitati civici locali (CCL) o zonali (CCZ); questi ultimi inviavano alla sede romana le schede di presentazione dei candidati, con fotografia, presentazione del parroco, spesso certificato di buona condotta»[63]. Ogni corso durava circa 15 giorni e prevedeva quattro lezioni giornaliere su vari argomenti politici e di propaganda, la S. Messa e meditazioni quotidiane, oltre a lavori di gruppo ed esercitazioni scritte.

Per coordinare l'azione degli attivisti dei Comitati civici era stata creata l'Unione nazionale attivisti civici (UNAC), con un proprio foglio informativo dal titolo «Collegamento degli attivisti», supplemento di «Collegamento»[64]. In una lettera del 1955 indirizzata ai vescovi italiani venivano indicati natura e scopi dei corsi per attivisti: «I corsi nazionali si svolgono al Getsemani di Casale Corte Cerro (Novara), ed a tutt'oggi ne sono stati tenuti 16 della durata di circa 15 giorni ciascuno, con la partecipazione di elementi segnalati da tutte le regioni d'Italia, ed accuratamente selezionati in considerazione della serietà impegnativa dei corsi stessi, al termine dei quali si procede ad una triplice classificazione: *Attivisti idonei - Attivisti a disposizione - Attivisti locali*. Gli idonei passano alle dirette dipendenze dell'UNAC che li impiega a disposizione degli ispettorati regionali, o li destina a compiti speciali fuori regione.

Di qui le preferenze per studenti universitari o neolaureati, ai quali si offre la possibilità di rispondere a una vocazione per l'attività civica, attraverso una indipendenza economica che il Centro corrisponde loro, agevolandoli talvolta per continuare gli studi, oltre a non farli gravare sul bilancio famigliare. I nostri attivisti per lo spirito di sacrificio e la generosa dedizione hanno raccolto unanimi consensi nei molteplici impegni finora assolti a servizio delle organizzazioni cattoliche, specialmente nelle campagne elettorali amministrative e politiche, nelle azioni di emergenza dall'alluvione del Polesine – che fu il loro battesimo – sino all'ultima

[63] *18 aprile. L'"anomalia" italiana*, a cura di M. Invernizzi, Milano 2007, p. 80. «Di ogni singolo corso verranno accuratamente compilati gli elenchi dei partecipanti e anche degli esclusi, sia per motivi di opportunità sia per esaurimento dei posti e in alcuni casi verranno mantenuti anche gli elaborati dei partecipanti».

[64] Venne stampato per qualche tempo anche il foglio «La voce del Getsemani», come ulteriore supplemento a «Collegamento», in cui venivano presentate le iniziative promosse a Casa Getsemani.

alluvione del Salernitano, oltreché nei servizi specifici della organizzazione e nel compito precipuo della propaganda capillare»[65].

A Brescia, intanto, a seguito del rinnovo delle cariche associative, nel 1953 referente diocesano per i Comitati civici era divenuto il prof. Giulio Colombi, che proseguì sulla linea tracciata dalla presidenza Filtri e da mons. Almici. Testimonierà anni dopo lo stesso Colombi: «Mons. Almici m'aveva assegnato la presidenza 'formale' dei Comitati civici, per i quali restavo il nominativo cui fare riferimento; tuttavia era inteso che l'impossibilita di un distacco 'ufficiale' dalla direzione romana di essi, pur esigendo appunto questo legame convenzionale, non poteva richiedere l'impegno assoluto a seguire le 'direttive' geddiane, contro le quali nell'AC di Brescia si nutrivano diffidenze, se non altro per i metodi non certo democratici con cui erano imposte strategie, erano combinate manovre; io dovevo fare praticamente lo 'gnorri' non rispondendo o soltanto sporadicamente e anodinamente (credo di essere stato una sola volta a una riunione con Gedda e i quadri lombardi a Casale Corte Cerro, al 'Getsemani'). Questo peraltro non comportò che non si sviluppassero, in forma un po' autonoma, i Comitati civici a Brescia; la mia impressione fu poi che, in città e provincia, Gedda avesse trovato altri canali non ufficiali per far passare le sue impostazioni e le sue parole d'ordine»[66].

In ogni caso, pur se come organismo "dormiente" (ossia da attivare soltanto in occasione degli appuntamenti elettorali), anche in diocesi i Comitati civici sopravvissero almeno per tutti gli anni Cinquanta[67].

Intanto Gedda nel 1952, dopo le dimissioni anticipate di Veronese, era stato designato nuovo presidente nazionale dell'AC. Egli, che mantenne tale carica fino al 1959, per garantire appieno l'operatività dei Comitati civici, considerato il nuovo gravoso impegno, aveva creato fin dal 1952 la figura del direttore generale, individuata nel giornalista Ugo Sciascia, allora segretario generale dell'AC[68]. Assistente ecclesiastico nazionale dei Comitati, fin dal 1948, era padre Lucio Mi-

[65] *18 aprile. L'"anomalia" italiana*, pp. 80-81.

[66] Testimonianza in *L'Azione cattolica bresciana di ieri. Ricordi e testimonianze di militanti e dirigenti*, Brescia 1987, pp. 8-9.

[67] Presso l'Archivio storico dell'AC bresciana esiste al riguardo una interessante documentazione, ancora inedita, sull'azione dei Comitati civici negli anni Cinquanta, in modo particolare in occasione delle elezioni amministrative del 1951 e del 1956 e delle politiche del 1953.

[68] Cfr. *Auguri ad Ugo Sciascia*, «Collegamento dei Comitati civici», 5 (1952), p. 1.

gliaccio, dell'Ordine dei chierici regolari della Madre di Dio. L'attività dei Comitati civici sarebbe stata ancora intensa per tutti gli anni Cinquanta e, con minori ricadute nel contesto nazionale, negli anni Sessanta. Questo attivismo si manifestò sia nelle elezioni politiche del quindicennio 1953-1968, sia in preparazione delle elezioni amministrative dagli anni Cinquanta alla seconda metà degli anni Sessanta, sia in occasione di vicende internazionali di rilievo, come ad esempio la rivoluzione ungherese del 1956 e la rivolta di Praga del 1968.

È da rilevare, tuttavia, come negli anni Sessanta fosse mutato il contesto nazionale sia a livello politico che ecclesiale. Per quanto riguarda il primo aspetto, si era passati dalla fase politica del "centrismo" alla nascita del centrosinistra; per quanto concerne la realtà ecclesiale, al pontificato di Pio XII – con il quale Gedda era in piena sintonia – erano succeduti quello di Giovanni XXIII e di Paolo VI. Infine, la stessa Azione cattolica, dopo la presidenza Gedda, a partire dalle indicazioni conciliari, sotto la guida di Vittorio Bachelet e don Franco Costa, aveva iniziato un percorso di rinnovamento che avrebbe portato al nuovo Statuto del 1969 e alla – fortemente criticata da Gedda – "scelta religiosa"[69].

Formalmente l'attività dei Comitati civici proseguì fino alla fine degli anni Settanta, ed ebbe un ultimo momento di visibilità pubblica in occasione del referendum del 1974 per l'abrogazione della legge sul divorzio. Fu questo il "canto del cigno" dei Comitati civici sulla scena nazionale. A seguito del progressivo venir meno dei vari Comitati civici locali, nel 1980 chiudeva definitivamente anche la sede del Comitato civico nazionale. L'assistente padre Migliaccio testimonierà anni dopo: «In una cupa giornata di novembre del 1980 il Comitato civico ha pensato fosse concluso il tempo affidatogli dalla Provvidenza. [...] Ha chiuso così i locali della sede di Via del Corso, prospicienti Piazza Venezia e l'Altare della Patria. Ci siamo lasciati, come si dice, in punta di piedi, con grande dignità senza chiedere alcuna riconoscenza, ma con la consapevolezza di aver servito la Chiesa e l'Italia»[70].

[69] Fra i tanti volumi inerenti alla "nuova" Azione cattolica nata dopo il Vaticano II segnaliamo *L'Azione cattolica del Vaticano II: laicità e scelta religiosa nell'Italia degli anni Sessanta e Settanta*, a cura di G. Vecchio, Roma 2014.

[70] *Testimonianza*, in *18 aprile 1948. Un patrimonio comune*, a cura di F. Ciapparoni, Roma 2008, p. 59, in *Luigi Gedda e i Comitati civici*, p. 287.

Il genere letterario delle opere lucane

Arnaldo Marcone
Università degli Studi Roma Tre

Ci sono questioni di fondo che sono ineludibili quando ci si voglia occupare delle opere dell'evangelista Luca. La prima riguarda la loro datazione. Esse presentano una serie di elementi che rendono plausibile una datazione piuttosto tarda (fine I secolo d.C. se non, addirittura, inizio II)[1]. Ne consegue che anche il rapporto tra Luca e Paolo deve essere valutato in questa prospettiva. Per altre può essere opportuna una parziale sospensione del giudizio. Un aspetto va comunque sottolineato. Il rinnovamento degli studi sulla storiografia antica ha avuto esiti significativi anche su quella specificamente neotestamentaria a cominciare proprio da Luca.

Esiste una questione che percorre tale ricerca da ormai quasi due secoli, sia pure secondo itinerari anche molto diversi tra loro, a cominciare da quella che ha a che vedere con la "storia" di quanto Gesù avrebbe effettivamente detto e fatto. Proprio Luca, con il suo Vangelo e, in modo diverso, cogli *Atti* è il più coinvolto da siffatta prospettiva. Che, nel contempo, la ricerca moderna sul Gesù storico abbia recentemente conosciuto una sorta di *impasse*, a fronte di tanti studi anche notevoli, appare innegabile, risultato in qualche modo dovuto agli esiti della lettura deliberatamente demitologizzante dei testi neotestamentari che si è andata perseguendo. Già nel 1954, un allievo del teologo evangelico tedesco Rudolf

[1] Rimando per questo alle considerazioni sviluppate in A. Marcone, *Il Vangelo di Luca e gli Atti degli Apostoli. Le origini del pensiero cristiano tra tradizione classica e storiografia giudaica*, Roma 2026.

Bultmann, Ernst Käsemann, aveva messo in chiaro i termini della questione in un saggio, *Das Problem des historischen Jesu*[2]. E, nonostante le controversie, ormai plurisecolari, non è stato ancora raggiunto un accordo su questioni non secondarie, come, ad esempio, se sia stato il Gesù storico a compiere i miracoli a lui attribuiti o se le tradizioni miracolose del Nuovo Testamento siano una successiva elaborazione di Gesù come operatore di fatti prodigiosi da parte della comunità[3].

Dopo che i critici delle forme avevano tanto enfatizzato la teologia comunitaria, l'interesse ha iniziato a rivolgersi alle concezioni teologiche degli stessi evangelisti. Più o meno nello stesso tempo si è affermata la scuola nota come "storico-redazionale" soprattutto per i lavori di Hans Conzelmann su Luca e di Willi Marxsens su Marco[4]. Oltre al "contesto di vita" nella esistenza di Gesù stesso e a quello della Chiesa primitiva, si sono quindi iniziate a valorizzare le peculiarità dei vari evangelisti, a ciascuno dei quali erano riconosciuti obiettivi specifici, per cui si presupponeva che intervenisse, modificandolo, il materiale che aveva a disposizione.

Un ruolo rilevante è stato giocato certamente dal tentativo di ricostruire il cosiddetto "contesto di vita", ovvero il "Sitz im Leben", un concetto fondamentale per la cosiddetta "critica della forme" nel tentativo di mettere a fuoco le peculiarità delle prime comunità e la loro prospettiva rispetto alla storia della salvezza. Marxsen sostiene che Marco è l'evangelista che si aspettava immediatamente il ritorno di Gesù e che, perciò, scrisse il suo Vangelo (in ambiente galileiano, allo scoppio della guerra giudaica) come una sorta di sermone per consigliare alla comunità della Giudea di rifugiarsi in Galilea e attendere lì il ritorno di Cristo. Secondo Conzelmann, Luca (che tra l'altro avrebbe elaborato a modo suo il materiale di Marco) scrisse il suo Vangelo in un momento in cui l'attesa dell'immi-

---

[2] E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche», LI (1954), pp. 125-153. Si veda ora L. Arcari, *La figura di Gesù tra narrazioni e veridizioni storicizzanti. Una questione esclusivamente "(post-)moderna?"*, in *Gesù e la storia. Percorsi sulle origini del cristianesimo. Studi in onore di Giorgio Jossa*, Trapani 2015, pp. 57-77.

[3] Cfr. U. Wilckens, *Theologie des Neuen Testaments*, III. *Historische Kritik der historisch-kritischen Exegese*, Göttingen 2017.

[4] H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit: Studien zur Theologie des Lukas,* Tübingen, Mohr 1954; W. Marxsen, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*, Göttingen 1959.

nente ritorno di Gesù sulla terra stava decrescendo e la Chiesa nascente doveva cominciare ad affrontare il proprio compito in una prospettiva diversa. Allo stesso modo Günther Bornkamm, Gerhard Barth e Heinz Joachim Held[5], nonché Pierre Bonnard[6] lessero, a suo tempo, il Vangelo di Matteo ed E. Haenchen gli *Atti degli Apostoli*[7].

Quanto quella che si chiama oggi in genere "historical poetics" possa contribuire a risolvere le questioni di fondo, a cominciare da quella della storia editoriale, ovvero di come ogni singolo libro abbia ricevuto la sua forma definitiva, appare certo da discutere. Ricordiamo come la "scuola escatologica" (J. Weiss, A. Schweizer) avesse voluto "spiegare" la "figura di Gesù" a partire dall'apocalittica ebraica, ovvero in funzione dell'attesa visionaria del futuro. La mancata realizzazione di quanto promesso da Gesù avrebbe comportato per lui la croce e, quindi, per la giovane comunità la frustrazione per il suo mancato ritorno.

In modo simile, Wilhelm Bousset, all'inizio del secolo scorso, aveva tentato di ricostruire la crescita graduale dell'insegnamento su Gesù nelle prime comunità cristiane[8]. Paolo è stato letto, tra l'altro, come il propugnatore di una specifica dottrina di salvezza con al centro Gesù. Giovanni, sotto l'influenza greca, avrebbe invece elevato il cristianesimo a una dottrina intensamente mistica. Secondo siffatta lettura alla fine il nucleo originale dei Vangeli si sarebbe ridotto a poco più di un sermone di Gesù sul Dio misericordioso che perdona i peccati. Quindi della vita reale e della parola di Cristo di fatto non rimarrebbe quasi nulla di affidabilmente rintracciabile. Data la difficile ricostruibilità del Gesù storico è comprensibile come, in linea di principio, i critici fossero fondamentalmente preoccupati solo della questione di come la comunità primitiva annunciasse Cristo (ovvero il *kerygma*).

Quanto al rapporto di Luca con la storiografica classica e veterotestamentaria risulta accertabile che in lui abbia un riscontro importante anche quella ebraica ellenistica e preellenistica quando aveva preso piede l'idea di inserire la sto-

[5] G. Bornkamm, G. Barth, H.J. Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, Neukirchen 1965[4].

[6] P. Bonnard *L'Evangile selon Mathieu*, Paris 1963.

[7] *Die Apostelgeschichte. Kritisch-exegetischer Kommentar*, Göttingen 1968[6].

[8] Si veda in particolare W. Bousset, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, Göttingen 1913.

ria nazionale in un quadro cronologico che prendeva le mosse dall'origine dello stesso universo; i fenici avevano fatto cominciare la loro storia con una teogonia, mentre gli ebrei monoteisti, avevano posto all'inizio dei tempi la parola creatrice di Yhwh. È notevole, anche rispetto ai capitoli iniziali di Matteo e Luca, come il libro delle *Cronache*, che fu composto nel III secolo a.C., inizi con Abramo ma presenti tutta la storia ebraica fino a Saul sotto forma di genealogie. In buona sostanza Luca sembra attingere ispirazione dalla storia biblica nella misura in cui questa è una storia 'profetica', nel senso che, come gli antichi veggenti-profeti, essa non narra gli avvenimenti ma li interpreta a prescindere dalla rielaborazione religiosa cui sottopone i pochi dati storici disponibili[9].

Occorre ribadire che, di norma, pur tra tante peculiarità e casi specifici, l'oggetto della storiografia classica era la storia politica, che si concentrava sulle grandi città e sulle vicende delle aristocrazie, sulla descrizione degli eventi bellici, dei disordini civici e dei colpi di fortuna. Le gesta e i misfatti dei governanti e degli usurpatori avevano un ruolo particolare, e il successo era di solito il metro di giudizio; anche il destino di importanti membri dell'alta società, di singoli generali, politici e artisti vi aveva rilievo. C'era anche un certo interesse per i temi geografici, etnografici e religiosi. Inoltre, esistevano anche monografie storiche, cioè storie specializzate su argomenti delimitati, su singole province, città, popoli e santuari o anche su eventi "degni di nota"; tuttavia, di siffatte opere storiche abbiamo per lo più solo i titoli o estratti e frammenti. Il metodo di presentazione dello storico antico richiedeva quindi un deliberato eclettismo. Non sembra dunque plausibile accentuare oltre un certo limite, come talvolta si è fatto, l'accostamento di Luca con la storiografia classica. Risulta quindi difficilmente accettabile quanto sostenuto, tra l'altro, in diversi contributi da John Moles secondo cui Luca avrebbe inteso scrivere la propria opera rigorosamente secondo i parametri di quella di tradizione classica[10]. O che si possa postulare un reale accostamento

[9] Cfr. J.M. Morgan, *Prophetic historiography: Definition and relevance for Herodotean and Lukan research*, in *Le corpus lucanien (Luc-Actes) et l'historiographie ancienne: quels rapports?*, eds. S. Butticaz, L. Devillers, J.M. Morgan, S. Walton, Berlin 2019, pp. 92-95 che accosta Luca a Erodoto oltre ogni criterio di accettabile plausibilità.

[10] Si veda J. Moles, *Luke's Preface: the Greek Decree, Classical historiography and Christian Redefinitions*, «New Testament Studies», LVII, 4 (2011), pp. 461-482.

tra l'evangelista e il ruolo paradigmatico-didattico attribuibile a taluni storici del I secolo a.C., o con la nozione erodotea di causazione e di intervento divino[11].

Che si faccia poi un reale passo in avanti inserendo, come ha fatto Richard Burridge, i Vangeli decisamente all'interno del genere biografico, così come gli *Atti,* risulta ulteriormente problematico. La biografia rappresenta un caso particolare sul piano delle forme letterarie e si incontra in una varietà di tipologie già nell'antichità. Poiché si concentrava sul destino di una persona, si distingueva dalla vera e propria scrittura della storia e aveva regole proprie. Può essere vista come un prodotto tipico del primo periodo ellenistico, l'epoca in cui iniziava a valorizzare l'individuo. La storiografia classica, a cominciare da Tucidide, che si interessava di politica, di relazioni interstatali e di guerra, non aveva questo scopo. Le radici della biografia affondano in primo luogo nell'elogio del sovrano e del generale, in secondo luogo nella novella orientale, già rielaborata da Erodoto, e poi soprattutto nella rappresentazione del maestro di filosofia e dei suoi allievi, come Pitagora o Socrate.

La prima fioritura della biografia si ebbe nella narrazione delle gesta di Alessandro. Un ramo secondario fu l'autobiografia, che si palesa soprattutto nei resoconti di viaggi e campagne ma che va presupposto, anche se meno documentato, per le opere di militari. L'amico di Erode, Nicola di Damasco, che trascorse gran parte della sua vita a Gerusalemme, non solo scrisse una biografia di Augusto oltre alla sua grande storia in 144 volumi, ma anche un'autobiografia molto autocelebrativa. In essa si vanta di aver insegnato a Erode la retorica e la storiografia. L'istruzione greca era di casa anche a Gerusalemme intorno alla fine del I secolo a.C. Tuttavia, il mondo antico era fondamentalmente lontano dalla biografia moderna in senso specifico. Né la sua forma era uniforme, se non altro a causa di presupposti molto diversi. Si andava dalla raccolta leggera di aneddoti e detti, come quelli che incontriamo nel *Demonatte* di Luciano o nelle *Vite e opinioni di filosofi famosi* di Diogene Laerzio, alla biografia retorica e romanzesca.

Una puntualizzazione è indispensabile. L'enunciato della prefazione lucana è indiscutibilmente impegnativo, come abbiamo visto, e riecheggia quelle della storiografia greca anche nel riferimento in parte critico a predecessori che ave-

[11] Cfr. Morgan, *Prophetic historiography*.

vano trattato lo stresso tema. Ma il raccordo della vicenda Gesù con quella più generale dell'Impero è limitato non andando di là della isolata menzione dell'anno di regno di Tiberio. Troppo fragili, inoltre, sono le notizie da lui fornite che contengono, o che dovrebbero contenere, un preciso riferimento storico, prima fra tutte il censimento di Quirinio che sarebbe stato all'origine della necessità di Giuseppe e Maria di mettersi in viaggio verso Betlemme.

Ad ogni buon conto la collocazione dei Vangeli in una ipotetica "storia generale della letteratura", deve prescindere dal presupporre un divario troppo netto tra le biografie e le narrazioni storiche da un lato e i Vangeli e gli *Atti degli Apostoli* dall'altro. In tutti i Vangeli – anche in quello di Giovanni, che si differenzia in modo significativo dai sinottici – vengono raccontate e selezionate "parole e azioni" del "fondatore" o "rivelatore" inviato da Dio, che nella sua dignità divina è identico all'uomo Gesù di Nazareth, un semplice artigiano ebreo[12]. In altre parole, con tutte le loro spiegazioni religiose, vogliono rappresentare l'opera e la sofferenza di una persona reale e non di una figura ideale. Inoltre, tutti seguono un ordine geografico-cronologico che, sebbene divergente tra i sinottici e Giovanni, contiene tuttavia elementi storici essenziali che coincidono. Resta peraltro notevole come il quarto evangelista, che conosceva il Vangelo di Marco, abbia fatto proprio consapevolmente un diverso ordine cronologico perché doveva considerarlo corretto. In altre parole, si staccava dalla tradizione di Marco, che Luca e Matteo avevano seguito, non solo dal punto di vista teologico ma anche da quello cronologico.

È plausibile ritenere che Luca abbia scritto il suo Vangelo, in primo luogo, perché fosse letto ad alta voce a un gruppo di seguaci di Gesù riuniti in una casa per condividere la memoria del Signore. L'autore sembra presupporre un pubblico piuttosto colto di lingua greca, ma rivolge la sua attenzione alle preoccupazioni specificamente cristiane che iniziavano a palesarsi nel mondo greco-romano in generale. L'inizio del Vangelo parla in questo senso con la prefazione rivolta a Teofilo[13], con la quale lo informa della sua intenzione di fornire un "racconto ordinato" degli eventi che porterà il suo lettore alla "certezza" su di essi. Non scrive per fornire a Teofilo una giustificazione storica puntando su quel che era successo, ma per incoraggiare la fede ovvero per dar conto del significato di quanto era

[12] Papias citato in Eusebio, *Historia ecclesiastica*, III, 39,15.
[13] Lc 1,3; At 1,1.

avvenuto. *Atti degli Apostoli* è, a quanto risulta, un titolo usato per la prima volta da Ireneo alla fine del II secolo. Non è chiaro se questo fosse già in uso o se, invece, vada considerato un titolo ideato dallo stesso Ireneo; sembra chiaro che non sia quello dell'autore, dato che la parola *práxeis* ("azioni", "atti") compare solo una volta nel testo[14] e, in questo caso, si riferisce non agli apostoli ma alle azioni compiute dai loro seguaci.

Va ribadito come il *Vangelo* di Luca e gli *Atti*, se si riconosce la sola autorialità a Luca, costituiscano un'opera in due tomi che, non a caso, si è soliti appellare *Luca-Atti*. Insieme rappresentano un po' più di un quarto del totale del Nuovo Testamento. Si tratta del maggiore contributo riferibile a un singolo autore, fornendo la cornice sia del calendario liturgico della Chiesa sia il quadro di insieme in cui le generazioni successive hanno maturato la loro idea della storia di Gesù e delle origini cristiane. L'autore non è nominato in nessuno dei due volumi. Secondo la tradizione ecclesiastica risalente al II secolo, l'autore sarebbe il Luca, menzionato come compagno dell'apostolo Paolo in tre delle lettere attribuite a Paolo stesso; questa opinione è ancora talvolta avanzata, ma si registrano opinioni critiche che sottolineano le varie contraddizioni tra il racconto degli *Atti* e le lettere paoline riconosciute come autentiche[15].

L'autore è indubbiamente un ammiratore di Paolo, ma non condivide la visione che Paolo aveva di se stesso come apostolo; la sua teologia è considerevolmente diversa da quella di Paolo su punti chiave e non ne rappresenta le opinioni in modo accurato. Era istruito, una persona con una discreta disponibilità economica, probabilmente di origine urbana, e qualcuno che rispettava il lavoro manuale, anche se non era lui stesso un operaio; se così è, questo è significativo, perché di regola gli scrittori del tempo appartenenti a una buona condizione sociale, di regola guardavano dall'alto in basso gli artigiani e i piccoli commercianti che costituivano in larga misura la Chiesa primitiva di Paolo e che presumibilmente erano il pubblico di Luca. Una prima datazione possibile per *Luca-Atti* è ipotizzabile intorno al 62 d.C., al tempo della prigionia di Paolo a Roma, ma ap-

[14] At 19,18.

[15] Un esempio può essere visto confrontando i resoconti degli *Atti* sulla conversione di Paolo (At 9,1-31; 22,6-21 e 26,9-23) con la dichiarazione dello stesso Paolo di essere rimasto sconosciuto ai cristiani in Giudea dopo quell'evento (Gal 1,17-24).

pare preferibile, come si è accennato, far risalire l'opera a due o tre decenni più tardi, almeno all'80-90, per il fatto che utilizza Marco come fonte, presuppone la distruzione di Gerusalemme e non mostra alcuna conoscenza delle lettere di Paolo (che cominciarono a circolare verso la fine del I secolo); se invece si potesse provare una conoscenza delle epistole paoline e anche dell'opera di Giuseppe, come alcuni studiosi ritengono, allora sarebbe possibile una datazione anche all'inizio del II secolo.

Con molte cautele e alcune puntualizzazioni si può tentare di pervenire a una verifica della possibilità di apprezzare la dimensione storica dell'opera di Luca. La lingua gioca una componente importante per un apprezzamento dell'opera lucana. Tra l'altro è stata osservata una differenza tra quella dei primi due capitoli del Vangelo e il resto del testo. Gli studiosi hanno giudicato in genere la lingua usata dall'autore di *Luca-Atti* come "un greco più curato di quello di Marco", affermando che in genere gli ebraismi di Marco sono assenti (Mc 11,9; 14,36) e figurano equivalenti greci (Lc 3,12; 6,15; 23,33). Tuttavia, alcune locuzioni di collegamento tipicamente ebraiche come "e avvenne" si trovano ancora comunemente in *Luca-Atti*, e soprattutto i versetti della ipotetica fonte L sembrano basarsi su fonti semitiche. E. Earle Ellis ha citato come esempi Luca 1,5-2,40; 5,1-11; 7,11-17, 36-50; 8,1-3; 9,51-56; 11,27sgg.; 13,10-17; 14,1-6; 17,11-19; 19,1-10; 23,50-24,53[16].

Alcuni ricercatori hanno sostenuto che la prevalenza di idiomi semitici risulta molto più alta nel Vangelo e nella prima metà degli *Atti* che nella seconda metà di quest'opera. Hanno anche notato che le narrazioni della prima metà degli *Atti* si collocano per lo più in ambito vicino-orientale, mentre quelle della seconda metà sono per lo più localizzate in ambienti gentili in altre aree geografiche. Hanno quindi suggerito che vi fosse un legame tra la geografia delle narrazioni e il tasso di idiomi semitici. Questo ha indotto Cutler Torrey a ipotizzare che i capitoli 1-15 degli *Atti* siano stati tradotti da un testo aramaico[17]. Tuttavia, la maggior parte delle argomentazioni di Torrey sono state respinte in quanto si è accertata l'esistenza di molti semitismi anche in *Atti* 16-28.

---

[16] E. Earle Ellis, *The Origin and Making of Luke-Acts*, in *The Making of the New Testament Documents*, Leiden 1999, pp. 377-405.

[17] Ch.C. Torrey, *The Composition and Date of Acts*, Cambridge Ma. 1916.

Un indizio dell'importanza che Luca attribuisce all'attività miracolosa di Gesù, elemento che, pure sembra valere a riprova della datazione tarda del suo Vangelo, risulta individuabile nel modo in cui, in diversi casi, tenta di bilanciarla con il suo insegnamento in modo da dare loro lo stesso peso. Un'indicazione di questo bilanciamento può essere vista nel fatto che il primo sermone di Gesù (Lc 4,23-27) ha come contenuto una giustificazione dell'attività di Gesù come operatore di miracoli (4,23-27) e riferimenti alla sua attività di annunciatore (4,18-22). La natura programmatica di questo sermone è stata riconosciuta da tempo dai commentatori.

Tale bilanciamento è indicato anche nel modo in cui Luca riproduce il racconto del primo miracolo di Marco[18]. Nella versione marciana il racconto inserisce chiaramente il miracolo tra i riferimenti all'insegnamento di Gesù subordinando così l'opera miracolosa di Gesù ad esso. In Luca (4,31-37), invece, l'insegnamento è limitato al versetto iniziale (4, 32), dopo di che viene narrata la guarigione. In questo modo, Luca trasforma la reazione della folla (36-37) in una reazione al solo miracolo. In modo simile, quando Luca (5,12-16) riporta l'eco della guarigione del lebbroso (Mc 1,40-45), conclude notando che le folle vennero da Gesù in seguito alla notizia di quella guarigione, e per essere guarite dalle loro malattie (Lc 5,17).

Il "Discorso della pianura" (Lc 6,20-49), noto nella versione di Matteo come "Discorso della montagna", è poi immediatamente seguito da una serie di miracoli. Si tratta del primo grande, articolato insegnamento di Gesù in Luca. Prima Gesù era salito in montagna per pregare Dio e poi ne era sceso per diffondere la parola ricevuta. Si tratta di materiale assente in Marco che potrebbe risalire a una fonte risalente, la cosiddetta fonte Q. È notevole come Luca rielabori la versione di Matteo riducendola drasticamente. Ma soprattutto fa pronunciare il discorso non in montagna ma in pianura. In questo modo, Luca mette di fatto tra parentesi la sua lunga presentazione dell'insegnamento di Gesù con l'attività di Gesù come operatore di miracoli (6,17b-19; 7,1-17), a quanto pare, per enfatizzare l'una a scapito dell'altra. La trattazione di Luca dei miracoli di Gesù ha una importanza specifica perché questi hanno la funzione di convalidarne la figura. Questo si vede più chiaramente proprio nel passo in cui a Gesù viene, di fatto, chiesto di convalidare se stesso: è la domanda postagli da Giovanni il Battista (Lc 7,18- 23; Mt 11,2-6). In

[18] Lc 4,18-22; Mc 1,21-18.

Matteo, sebbene la domanda sia posta perché Giovanni sente parlare delle "opere" di Gesù, il contesto immediato è piuttosto l'attività missionaria dei discepoli.

In realtà, la questione ineludibile che si impone per una considerazione complessiva di Luca rimane quella di come si possa leggere adeguatamente la sua intenzione, che si manifesta nel Vangelo, e soprattutto negli *Atti*, di accostare i gentili al monoteismo ebraico e, quindi, cristiano senza che questo implicasse una rottura nella tradizione religiosa dei giudei. Tale questione appare tanto più significativa alla luce della attuale rivalutazione del medio giudaismo nelle sue interrelazioni con il cristianesimo[19]. Il rapporto di Luca con la predicazione paolina appare tanto più importante, per quanto di difficile messa a fuoco, anche in relazione al definirsi del "genere" Vangelo, nella differenza tra il Vangelo "di Gesù" e quello "su Gesù" dalla forte connotazione teologica che presuppone lo stabilizzarsi della tradizione. Luca appare nel complesso sensibile a questa dimensione che cerca di elaborare in modo originale.

[19] Cfr. G. Boccaccini, *Il medio giudaismo. Per una storia del pensiero giudaico tra il terzo secolo a.e.v. e il secondo secolo e.v.*, Bologna 1993. Si può misurare la distanza dell'orientamento attuale attraverso la lettura di H. Odeberg, *Ist das Christentum hellenistisch oder jüdisch?*, «Zeitschrift für Systematische Theologie», XVII (1940), pp. 569-586.

Antonio Masetti Zannini: sacerdote, archivista e maestro

Mario Trebeschi
Archivio storico diocesano di Brescia

Il 4 agosto 2026 ricorre il ventesimo di morte di mons. Antonio Masetti Zannini, una figura distinta di sacerdote bresciano, che ha lasciato ricordi esemplari in chi lo ha conosciuto. Molti potrebbero portare testimonianze eloquenti sulle sue qualità di uomo e di prete, sulla squisitezza del carattere e sulla dedizione generosa al ministero; di studioso competente ed erudito di fonti storiche; di accompagnatore di ricercatori di storia, consultato da studenti e accademici.

Per quanto mi riguarda, ebbi il primo incontro con lui attorno al 1975, quando muovevo i primi passi nel campo degli archivi, introdotto dal 1972 da un amico sacerdote, che poi divenne stretto collaboratore di mons. Masetti in Archivio Vescovile, don Armando Scarpetta[1]. Don Masetti mi accolse all'ingresso dell'Archivio Vescovile, con curiosità e simpatia, mi fece salire su una scala a chiocciola, per giungere in una vasta stanza quasi buia, in cui faceva luce solo una lampada posta sul tavolo di lavoro, mentre l'ombra attorno conferiva ai registri e alle buste sugli scaffali fascino e mistero. L'incontro con don Masetti fu come la scoperta di un nuovo mondo, quello suggestivo dei documenti antichi. Egli divenne il mio pun-

[1] Armando Scarpetta (1941-2019), sacerdote nel 1971, divenne curato a Gussago e poi parroco a Marmentino, Gaino, Cecina, San Lorenzo città, Limone sul Garda; direttore dell'Archivio Diocesano (1989-1997), addetto all'Archivio Vescovile (2002-2005); vicedirettore dell'Archivio storico diocesano (2005-2016) (*Scarpetta don Armando*, «Rivista della diocesi di Brescia», n. 1, 2019, pp. 91-93).

to di riferimento, soprattutto per gli oggetti di ricerca più oscuri: quando c'era un dubbio, di carattere paleografico, diplomatico e storico, egli era l'ancora di salvezza per puntuali soluzioni. Ciò avveniva anche per altri studiosi. In questo ricordo si tratteggiano alcune linee del suo profilo biografico e sacerdotale; si dirà poi di alcuni suoi studi, ricavandone considerazioni sul lavoro di archivista, di storico e di maestro di studiosi, specialmente giovani, avviati alla ricerca.

Profilo biografico

Mons. Masetti Zannini nacque a Brescia il 12 novembre 1930 da Alessandro e Aurelia Monti Della Corte, famiglia di nobili origini, che abitava nella parrocchia di Santa Maria Calchera[2]. Fu avviato dal papà agli studi di agraria presso la scuola Pastori, dove si diplomò nel 1948. Ma questa non era la sua strada. Per la definitiva scelta di vita fu determinante un incontro con mons. Giovanni Battista Montini. Lo stesso Masetti racconta, nel 50° di messa, nel 2003, quanto avvenuto: «Fra tutti ricordo monsignor Giovanni Battista Montini al quale, durante l'estate del 1948, confidai il mio desiderio di entrare in seminario per prepararmi al sacerdozio. Monsignore mi parlò in un paterno colloquio e con una grande disponibilità all'ascolto, in occasione del grande raduno dei giovani nell'ottantesimo di fondazione della Gioventù italiana di Azione cattolica. Mi diede illuminanti consigli che si concretarono, un anno dopo, quando iniziai a frequentare la prima Teologia a Brescia nel seminario "Santangelo"».

Due lettere, in particolare, suggellarono quell'incontro, nelle quali, continua ancora don Antonio, «traspare l'amore del Montini al sacerdozio e la preoccupazione che io avessi a seguire fedelmente l'itinerario di preparazione negli studi di teologia e nella formazione spirituale. Nei momenti della prova e di difficoltà, queste lettere mi furono di grande conforto e d'incoraggiamento a proseguire. Non mancarono altri suoi interventi negli anni seguenti quando era cardinale ed arcivescovo di Milano, nelle sue visite alla parrocchia di Sant'Antonio, che egli

[2] I dati biografici in M. Franchi, *Mons. Antonio Masetti Zannini, archivista al servizio della storia*, in Inquirere veritatem. *Studi in memoria di mons. Antonio Masetti Zannini*, a cura di G. Archetti, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XII, 1-2 (2007), pp. 23-40.

amò ed aiutò generosamente sin dal suo inizio. Anche da Papa non mancò di seguirmi chiedendo di me a parenti ed amici che, puntualmente, mi riferirono»[3].

Il giovane Masetti divenne sacerdote nella congregazione dei padri della Pace, il 14 giugno 1953. Fu destinato vicario cooperatore nella parrocchia di Sant'Antonio, in città, in via Chiusure (1957-1969) ed ebbe come parroco p. Giulio Bevilacqua, futuro cardinale, creato da Paolo VI. Il Montini aveva familiarità con l'ambiente dell'Oratorio di Brescia, perché lo aveva frequentato da giovane e vi rimase sempre affezionato, specialmente alla figura di p. Giulio Bevilacqua.

Nel periodo di permanenza a Sant'Antonio, don Masetti fu impegnato nelle consuete attività parrocchiali, che non limitarono, tuttavia, il suo interesse culturale, che già manifestava. Secondo la testimonianza di un sacerdote che lo conobbe personalmente, ora parroco, don Luigi Ghitti, don Masetti, che collaborava all'oratorio maschile, appariva un po' timido, ma era gradito alla gente per il suo tratto gentile con i ragazzi e per la cordialità con la popolazione; era sempre disponibile per le confessioni e per altre richieste. L'atteggiamento semplice e amichevole del curato Masetti colpiva la gente, perché questa sapeva che egli aveva il titolo nobiliare di conte, per discendenza familiare, e che, secondo l'opinione comune, avrebbe dovuto avere un atteggiamento distaccato dal popolo. Dopo la morte di p. Bevilacqua (1965) don Masetti tornò alla Pace, pur tenendo ancora qualche servizio religioso a Sant'Antonio, dove era nuovo parroco p. Ottorino Marcolini. Nel 1967 don Masetti ebbe l'idea di formare un sodalizio «Istituto di spiritualità. Vita di grazia», per attuare forme di vita contemplativa nel secolo, volendo pubblicare anche una rivista intitolata «Vita di grazia. Quaderni di spiritualità». Accanto all'istituto pensava di costituire delle comunità di "Vita di grazia", composte da 3-6 elementi, allo scopo di testimoniare nel mondo l'ideale della vita contemplativa. Comunicò questo progetto al vescovo Luigi Morstabilini (lettera del 24 aprile 1967), ma questi ebbe un'altra idea: lo nominò infatti, nel febbraio 1969, responsabile dell'Archivio Vescovile (dal 2005 facente parte dell'Archivio storico diocesano).

Don Masetti rispose con una lettera del 10 febbraio 1969, esprimendo al vescovo tutta la propria soddisfazione, ringraziandolo per la fiducia e per la nuo-

[3] G. Archetti, *Premessa,* in *Inquirere veritatem*, pp. 6-7.

va responsabilità affidatagli; la gratitudine verso il vescovo rimase viva in lui ed espressa per tutta la vita. Don Antonio affermava al vescovo che la nuova esperienza lo metteva in contatto con preziose testimonianze della storia della Chiesa e con coloro che si interessavano a studiarla. Si proponeva di svolgere questo compito delicato «con passione ed entusiasmo, ma anche con diligenza e attenzione», sia per la conservazione dei documenti che per la loro valorizzazione «a vantaggio della cultura». Si rimetteva, quindi, alle direttive del vescovo, manifestandogli il desiderio di frequentare un corso di archivistica. Aveva intenzione di affiancare all'archivio una piccola biblioteca per interpretare al meglio le carte antiche e come complemento e studio delle stesse; voleva che questa biblioteca comprendesse anche una raccolta di sussidi riguardanti la storia locale parrocchiale; per la biblioteca metteva a disposizione il fondo di libri e opuscoli di sua proprietà, raccolti, come egli affermava, in vent'anni di studio. Evidentemente Masetti aveva cominciato presto a interessarsi di storia.

Intrapreso il lavoro, don Antonio vide che questo gli richiedeva una presenza assidua, per cui non aveva il tempo necessario per una vita continua nell'apostolato: manifestò, quindi, al vescovo l'intenzione di lasciare la congregazione dell'Oratorio, informandolo anche che egli era impegnato nel contatto con gli studenti universitari, che intendeva «trattare con spirito filippino» (lettera del 27 maggio 1969)[4]. Nel frattempo, iniziò a frequentare le lezioni dell'Archivio di Stato di Milano, dove si diplomò in Archivistica, paleografia e diplomatica nel 1971. Lasciata la congregazione, divenne sacerdote diocesano. Anche se l'incarico di archivista vescovile, cui si aggiunse poi quello di delegato per gli archivi ecclesiastici diocesani (1977-1996), lo occupava sempre di più, tuttavia si rese disponibile là dove veniva provvisoriamente richiesto per il servizio pastorale.

Fu mansionario della cattedrale nel 1970-1971, parroco festivo a Carzano di Montisola (1971-1972). Dal 1972 al 1973, specie in inverno, fu curato festivo a Gratacasolo, a cui rinunciò il 23 marzo 1973 (lettera a mons. Giovanni Capra), soprattutto per motivi di salute[5]. Svolse il servizio festivo nella parrocchia di San Giacomo in Brescia (1978-1996), feriale per celebrazione di messe presso la sua parrocchia di Santa Maria in Calchera, e di confessore in Cattedrale dal 1996.

[4] Lettere in Archivio storico diocesano di Brescia, fondo Morstabilini, b. 18, fasc. Masetti.
[5] *Ibidem*.

Mons. Masetti ricevette incarichi di fiducia dal vescovo. Già nel Capitolo della cattedrale dal 1970, fu nominato canonico onorario il 3 settembre 1980; dal 1989 divenne canonico effettivo e ricoprì vari incarichi, come segretario del Capitolo (1992), responsabile dell'Archivio Capitolare (1996) e aiuto penitenziere. Fu delegato dal vescovo mons. Bruno Foresti all'amministrazione ella cresima (1991-1997), e nominato presidente della Fondazione di culto «Giulia e Carlo Milani» per l'assistenza ai sacerdoti anziani e invalidi (1986-1996).

Fu incaricato della custodia delle sante reliquie della diocesi (1955-1985), cappellano della Compagnia dei custodi delle Sante Croci (1993). Fu membro del tribunale ecclesiastico nelle cause di canonizzazione: del servo di Dio Giuseppe Tovini, presidente della Commissione per la ricognizione della salma del beato Tovini; del servo di Dio Giovanni Piamarta e della serva di Dio Antonietta Lesino. Fu presidente della Commissione storica per gli scritti di Giovanni Battista Montini, Paolo VI, conservati nell'Istituto Paolo VI di Brescia. Mons. Masetti mise a frutto la sua competenza, maturata in Archivio Vescovile, nell'insegnamento universitario: fu incaricato delle esercitazioni di Paleografia e diplomatica nell'ambito dell'insegnamento di Storia medievale presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore, Facoltà di Magistero, sede di Brescia (1979-1985) e poi professore incaricato della stessa materia nella Facoltà di Magistero e Lettere (1985-1998, eccetto l'anno 1993-1994), compito che lo portò ad essere relatore di un numero cospicuo di tesi di laurea.

Fu presente anche in istituti di ambito culturale. Fu tra i soci che rilanciarono il periodico «Brixia sacra» (1966), dopo la morte del fondatore mons. Paolo Guerrini, secondo il desiderio del vescovo Luigi Morstabilini, consigliere nazionale dell'Associazione archivistica ecclesiastica, socio dell'Ateneo di scienze e lettere di Brescia (1979); membro del consiglio della Fondazione civiltà bresciana (1984), della Commissione diocesana d'arte sacra (1984), dei comitati di redazione delle riviste «Quaderni della Quadra di Gavardo», «Memorie bresciane», «Brixia sacra» e «Annali queriniani», del comitato scientifico della Biennale di Franciacorta (1991); presidente onorario del Centro culturale artistico di Bornato (1992), membro della giuria al primo concorso intitolato a mons. Paolo Guerrini (1991) e al concorso in ricordo di Maria Battelli Bergamaschi, accademico al Centro di studi storici e storico-ecclesiastici tenuto dall'Accademia Olubrense (Pietrabissara, Isola del Cantone-Genova).

Ricoprì vari incarichi in antichi ordini cavallereschi: fu cappellano magistrale del Sovrano Militare Ordine di Malta (1970-1978, era stato preparato a entrare nell'Ordine da mons. Luigi Fossati, anch'egli cappellano conventuale *ad honorem* dal 1962), e poi cappellano conventuale *ad honorem* (dal 1978), Croce «Pro piis meritis» dell'Ordine al Merito Melitense (1984), priore della delegazione di Brescia dell'Ordine Equestre del Santo Sepolcro (1991-2000) e assistente spirituale della delegazione periferica di Brescia del Sovrano Ordine Militare di Malta (2005). La permanenza nel Sovrano Ordine Militare di Malta fu occasione, per mons. Masetti, di recarsi in pellegrinaggio a Lourdes per parecchi anni. Egli accompagnava i malati come cappellano, svolgendo l'assistenza religiosa, intrattenendosi con loro amabilmente, talvolta raccontando fatti storici curiosi[6]. Costretto a lasciare l'incarico di archivista vescovile per raggiunti limiti di età, passo che gli recò profonda sofferenza; morì improvvisamente a Brescia il 4 agosto 2006, per un malore, all'età di 76 anni.

Nell'omelia funebre il vescovo Giulio Sanguineti lo ricordò come «sacerdote del sapere», che aveva esercitato il ministero nell'ambito della cultura. Perciò questo periodico a lui tanto caro, gli dedicò un poderoso numero in due tomi dal titolo Inquirere veritatem. *Studi in memoria di mons. Antonio Masetti Zannini* (a cura di G. Archetti, XII, 1-2, 2007, pp. 1-1146). Osservava ancora il vescovo: «Lo ricordiamo come archivista diocesano, questo sacerdote docile al dono dello Spirito, prete anche in questo settore delicato della cultura e storia della Chiesa e delle istituzioni bresciane, disponibile sempre a compiere la volontà del Signore, servizievole soprattutto nell'aiuto ai giovani studenti bisognosi di una guida nella ricerca. Lo hanno qualificato sobrio e fedele, capace di abnegazione servizio e umiltà, servitore della diocesi là dove c'era bisogno, senza pretese o rimpianti. Il suo, quindi, è sempre stato qualificabile come servizio ecclesiale e sacerdotale. Agli studenti non offriva una supplenza, ma li indirizzava nel crescere e imparare da chi, operando, aveva imparato e, crescendo, aveva fatto crescere. Lo stile che ha adottato è quello del servizio umile e concreto»[7]. Mons. Serafino Corti, parroco della Cattedrale, a contatto con mons. Masetti per un decennio, diede una breve

[6] Testimonianza di Giovanni Soncini del Sovrano Ordine di Malta, sezione di Brescia in *Inquirere veritatem*, pp. 16-17.

[7] *Ibidem*, p. 11.

testimonianza, riconoscendo la sua umiltà, semplicità e povertà; sottolineò soprattutto il ministero della direzione delle anime: «Il suo confessionale è stato un benefico porto nel quale molte persone hanno trovato conforto e consolazione. È stata ammirevole la sua totale dedizione al confessionale (...). Nel suo contatto con le persone, come san Francesco di Sales, esprimeva grande intuito e delicatezza, ma soprattutto dolcezza, amabilità e bontà»[8].

Ricordi autobiografici

Mons. Masetti è autore di numerose pubblicazioni, soprattutto articoli di periodici e opere in collaborazione, e alcuni libri di carattere archivistico e storico, dal 1956 al 2006. Un elenco pubblicato a un anno dalla morte riporta 115 titoli[9]. In questi lavori, più volte riferisce ricordi della sua vita e proprie riflessioni sui temi trattati. Egli espone alcuni avvenimenti che riguardano il padre, durante il fascismo. Papà Alessandro (1901-1957) era originario di Bologna. Venne a Brescia, dove, nel 1926 sposò la baronessa Aurelia Monti Della Corte ed ebbe nove figli. Laureato in chimica, mantenne la sua famiglia con una propria industria di detersivi. Si segnalò in molte opere dell'ambiente cattolico bresciano. Lo storico mons. Luigi Fossati ne stese un breve profilo, sul giornale diocesano, dopo la sua morte avvenuta il 16 dicembre 1957[10]. Giova soffermarsi sulle considerazioni che Fossati svolge su questa figura.

Alessandro Masetti Zannini ebbe sempre particolare attenzione all'assistenza sociale, per sostenere orfani, sordomuti, case popolari, dormitori, mense per i poveri, convalescenziari, colonie. Questa sensibilità alla beneficenza rimase anche nel figlio don Antonio: in Archivio Vescovile si vedevano, spesso, bisognosi in cerca di soccorso. Durante la guerra, Alessandro Masetti, fu in zona di operazioni militari, ma poi appoggiò, con i propri mezzi, le Fiamme Verdi, collaborando con i comandi, e adoperandosi per la pacificazione. Fu presidente della Congrega della carità apo-

[8] *Ibidem*, p. 13.

[9] Franchi, *Mons. Antonio Masetti Zannini*, pp. 25-32.

[10] L. Fossati, *Si è spenta una vita esemplare. Il conte Alessandro Masetti Zannini*, «La voce del popolo», 21 dicembre 1957.

stolica. Nel 1939 ricevette un riconoscimento pontificio per le sue attività benefiche. Fu sostenitore delle ACLI, della «Casa della ragazza» di mons. Fossati, delle case Marcolini. Fu presidente della San Vincenzo; consigliere della Banca San Paolo; consigliere di Casa Moro, della Scuola Baldini, del Conservatorio di Villa Paradiso; dirigente della Casa di via San Clemente per le donne anziane. Nella parrocchia di Santa Maria Calchera aiutò la fondazione dell'oratorio maschile; nella parrocchia della Cattedrale operò per procurare gli ambienti per l'oratorio femminile.

Fossati richiama alcuni fatti di cui Alessandro Masetti fu protagonista: «Perché cattolico non volle licenziare una ragazza che si era fatta protestante: la sua gentilezza e carità, assieme ad altri fattori, condussero la figliola all'ovile cattolico». «Perché cattolico nascose due bambini ebrei durante la persecuzione antiebraica, e avrebbe voluto affrontare una eventuale compromissione personale, data l'imprudenza di uno dei bambini, se un sacerdote che gli era amico ed era il primo responsabile dei bambini, non gli avesse fraternamente detto che l'unico che doveva compromettersi era chi non aveva famiglia».

Il conte Alessandro era profondamente religioso. Faceva la comunione tutte le mattine. Al Venerdì Santo sospendeva il lavoro nel suo laboratorio, nelle ore della passione del Signore. «Voleva che i suoi figli, aristocratici, frequentassero l'oratorio festivo di Sant'Eufemia mescolati con gli umili ragazzi di via Trieste, di Piazza Arnaldo e dei Giardini Pubblici di Piazza Tebaldo Brusato». Fossati cita anche un ricordo del figlio Antonio sacerdote: «Come padre di famiglia lo vidi trasfigurato in volto, veramente felice, e sorridente, lui che non sorrideva quasi mai, in due circostanze: in occasione della Prima Messa di un suo figliolo, e in occasione delle nozze di sua figlia Ippolita che adorava, e che aveva incontrato uno sposo come egli voleva e sognava». Fossati sottolinea, infine, la dirittura morale del conte Alessandro: «Dal Rotary, all'Associazione di Cavalleria, alla Unione Monarchica italiana, ai convegni culturali a cui partecipava, il conte Masetti non conosceva se non la dirittura del suo carattere, l'inflessibilità della sua onestà, la forma perfetta del gentiluomo, l'apertura della sua fede cattolica». Fu il primo a sapere del male da cui era stato colpito: «Offrì la sua vita al Signore come un vero cristiano. Senza rimpianto lasciò questa vita che aveva vissuto intensamente e bene».

Il ricordo di don Antonio, di papà Alessandro, compare in un articolo del 1979 e riguarda la collaborazione di questi, durante il fascismo, con il vescovo Giacinto Tredici, che svolgeva una «azione coraggiosa contro l'assurda, tragica persecu-

zione razziale»[11]. «Pur evitando l'urto frontale – scrive don Antonio – monsignor Giacinto Tredici prese coraggiosamente le difese degli ebrei bresciani e si adoperò circa la "discriminazione" di molte famiglie e persone. Quando poi gli ebrei si rivolgevano al clero per ricevere il battesimo, il vescovo stesso ne accoglieva l'abiura ed amministrava i sacramenti. Tra i miei lontani ricordi rimangono certe chiamate serali del vescovo a mio padre perché fosse padrino di ebrei convertiti. A testimonianza della presa di posizione di mons. Tredici circa la questione razziale, nell'Archivio Vescovile, esiste una lettera in data 8 agosto 1938 scritta da Monsignore al prefetto di Brescia dove, fra l'altro, scrive: "Le tipografie hanno comunicato la proibizione a giornali e periodici di pubblicare il discorso del Santo Padre sulla razza. Ritengo la proibizione non riferirsi al *Bollettino ufficiale della Diocesi*, nel quale il vescovo regolarmente pubblica gli atti pontifici e quelli della sua Curia". In nota, sulla minuta, il vescovo dice di aver inviato copia a mons. Giovanni Battista Montini. Il testo, col titolo *Un importante discorso* è apparso sul *Bollettino ufficiale della Diocesi*, 28 agosto 1938, n. 9, 145».

Il papà Alessandro fu coinvolto con il vescovo Tredici in un'altra questione, relativa alla Congrega della carità apostolica, quando il regime fascista tentò di statalizzarla. Don Masetti elogia «l'opera svolta da quel vescovo, in unione col suo confratello di Mantova (mons. Domenico Menna) e ad alcuni esponenti del laicato cattolico per la salvaguardia delle finalità e della autonomia di opere come la Congrega della carità apostolica e la Fondazione "Gaetano Bonoris"». Don Masetti racconta l'intervento del vescovo in proposito: «Ricordo che, quando si minacciò l'incorporamento della Congrega della carità apostolica nell'Ente comunale di assistenza, il vescovo Tredici, d'accordo con i presidenti di quell'antica confraternita bresciana, preparò un'azione di difesa dell'autonomia di quell'Opera pia [il memoriale si trova in Archivio Vescovile Brescia, fasc. Congrega apostolica]. Dopo averne fatto la storia (l'origine risale al 1230) conclude: "Per la stessa sua natura e per le finalità costantemente perseguite sia nella distribuzione della beneficenza, sia nei rapporti con le autorità e il pubblico, la ven. Congrega della

[11] A. Masetti Zannini, *Le carte dell'Archivio Vescovile di Brescia*, in *Chiesa, Azione cattolica e fascismo dell'Italia settentrionale durante il pontificato di Pio XI (1922-1939)*, Atti del quinto Convegno di storia della Chiesa (Torreglia, 25-27 marzo 1977), a cura di P. Pecorari, Milano 1979 (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Scienze storiche 22), p. 527.

carità apostolica si è sempre mantenuta e mantiene doverosamente al di sopra e al di fuori di ogni possibilità di censure d'ordine amministrativo e politico, meritando in ogni tempo i più larghi e fervidi riconoscimenti della sua opera esclusivamente intesa al bene dei poveri. Tutti i bresciani, senza distinzione di fede, di classe e di partito hanno sempre fortemente difeso le secolari tradizioni di questo loro massimo istituto di beneficenza, e in particolare quando – in altri tempi, governo Zanardelli – si delineò il pericolo di una sua trasformazione discordante dall'ordinario carattere inconfondibilmente ispirato ai principi della carità evangelica. Gravissima offesa costituirebbe indubbiamente alla gloriosa fierezza del popolo bresciano, più che mai fedele a quella nobile e gloriosa tradizione, un qualsiasi atto che potesse minimamente intaccare la natura e contrastare le finalità del benemerito istituto, unico in Italia, e anche perciò degno di massimo rispetto e della più deferente considerazione"».

Su questo fatto don Masetti aggiunge la propria memoria: «Ricordo ancora che il collegio di presidenza, per consiglio del vescovo, si recò a Milano per consultare il cardinale Schuster, ricevendo una risposta arguta e sapiente: "La Confraternita è come un giubbino che si può togliere e mettere, ora è il caso di rimetterlo". Mi spiegherò meglio – continua don Masetti, riferendosi al necrologio scritto da Fossati sopra citato sul papà Alessandro – con una nota di Luigi Fossati su "La Voce del popolo" del 21 dicembre 1957: "Appunto perché cattolico lottò (così a proposito di mio padre) con tutte le sue forze per salvare alla Congrega la sua autonomia, quando il fascismo nel 1938 tentò di farla assorbire dall'ECA e la ricondusse a quella realtà di congregazione religiosa che era stata messa in sordina dall'epoca liberale". Al momento decisivo, nel febbraio 1939, i vescovi di Brescia e di Mantova, con gli amministratori della Congrega e della Fondazione Bonoris (quest'ultima presieduta appunto da mons. Tredici e Menna) si recarono a Roma per ottenere, come in effetti ottennero, grazie ancora all'intervento dell'onorevole Gian Maria Longinotti, il riconoscimento in sede politica delle loro ragioni. Giunti nella capitale il 10 febbraio 1939, alla stazione appresero la notizia della morte del papa».

Questo avvenimento rimase sempre nella mente di don Masetti, tanto che lo richiamò in una testimonianza su Paolo VI, nel suo ultimo articolo, nel 2006[12].

[12] A. Masetti Zannini, *Il valore dell'amicizia,* «Paolo VI. In nomine Domini», V, 2 (2006), pp. 2-3.

Mons. Tredici e il papà di don Antonio, quando si recarono a Roma nel febbraio 1939, ebbero un incontro con il gesuita p. Pietro Tacchi Venturi su tale questione; incontro che era stato preparato da mons. Giovanni Battista Montini e dall'on. Giovanni Maria Longinotti, che in quei giorni si trovava nella sua casa di Ronciglione, sul lago di Vico. Nello stesso articolo, don Masetti riferisce di un incontro, che era stato conseguenza del precedente riguardante la Congrega. La famiglia Masetti si recò a Roma, nell'estate di quel 1939, per incontrare Longinotti, ancora a Ronciglione, per esprimere gratitudine al Montini, che tanto si era interessato per tale vicenda. Lo stesso Montini organizzò per la famiglia Masetti una visita alla villa di Castel Gandolfo e ai giardini, dove fece da guida il comm. Emilio Bonomelli, bresciano, direttore delle ville pontificie. I figli Masetti, ricorda don Antonio, furono sistemati nel giardino di casa Longinotti, mentre in una stanza si erano radunati gli adulti. Con la famiglia Longinotti c'erano mons. Montini, alcuni ecclesiastici suoi accompagnatori, l'on. Alcide de Gasperi, il prof. Guido Gonella, l'avv. Lodovico Montini e altri. Qualcuno disse al giovane Antonio (aveva 19 anni) che egli si sarebbe ricordato di quell'«incontro storico» e del Montini, che poteva diventare papa.

Don Masetti ricorda ancora il Montini in questo articolo, parlando dell'estate del 1945, quando l'episcopio di Brescia era diventato casa aperta di aiuto agli sfollati, ai soldati e ai prigionieri che tornavano in patria e ai poveri. I contatti telefonici del vescovo Tredici con il Vaticano, tramite mons. Montini, ricorda ancora don Masetti, riuscì a dare conforto a molte famiglie sui loro cari ancora prigionieri o dichiarati dispersi, di cui non si avevano più notizie. Molte opere di assistenza furono realizzate sotto la guida e con l'aiuto del Montini. Don Masetti ricorda ancora che, negli anni in cui riordinò l'Archivio Vescovile, vide numerose lettere di riconoscenza indirizzate al vescovo Tredici e al suo segretario don Angelo Pietrobelli, in cui si ringraziava anche mons. Montini.

Cenni autobiografici compaiono ancora in un articolo di don Masetti sulla figura di don Defendente Salvetti (1859-1933). Questo sacerdote appartiene a quel nutrito numero di sacerdoti bresciani della fine Ottocento e inizio Novecento, che all'impegno spirituale unirono una intensa attività sociale, caratteristica del Movimento cattolico bresciano. Don Salvetti fu collaboratore di Giorgio Montini al giornale *Il cittadino di Brescia* e divenne canonico nel 1907. Fu ricercato direttore spirituale, apprezzata guida di giovani, amico delle famiglie Montini

e Longinotti. Il ricordo autobiografico di don Masetti si riferisce a p. Bevilacqua, suo parroco a Sant'Antonio, che gli parlava dei grandi sacerdoti bresciani, tra cui don Salvetti: «Padre Giulio Bevilacqua in lunghe conversazioni serali negli anni in cui eravamo impegnati nella cura d'anime nella parrocchia di Sant'Antonio, mi ricordava le grandi figure di sacerdoti che conobbe nei primi anni del nostro secolo, come Turla, Marcoli, Zammarchi, Tovini, Gramatica, Piamarta, Capretti, Pedrotti, Bazzani, concludendo amaramente con un giudizio pessimista sul clero contemporaneo, che non condivido neppure oggi dopo tanti anni. Mi parlava spesso della forte personalità spirituale di mons. Salvetti, presentandolo come zelante animatore di opere religiose, sociali e caritative, illuminato direttore da anime e prudente collaboratore del vescovo, insomma una persona completa, modello di vita e d'azione sacerdotale».

E ancora: «Un'altra testimonianza su mons. Salvetti, per me è particolarmente importante perché mi è stata di aiuto e conforto nei primi anni del mio sacerdozio, è quella di mia madre che lo ebbe come direttore spirituale»[13]. Don Masetti ricorda anche p. Bevilacqua, suo parroco, come conservatore di documenti: «Quando era parroco era sua preoccupazione annotare quanto potesse servirgli all'apostolato più che tramandare alla storia i segni della sua azione pastorale in un momento in cui la sua parrocchia era diventata un modello per l'attuazione di quei principi che vennero poi recepiti dal Concilio Vaticano II. Padre Bevilacqua si limitava ad annotare gli inconvenienti occorsi, e gli eventuali errori commessi, per evitare che in seguito si ripetessero. Nel *Liber chronicus*, che è stato oggetto di una tesi di laurea presso la facoltà di Magistero dell'Università Cattolica di Brescia, notava fatti, iniziative e opere eseguite, più per memoria sua che per mandarli alla storia. I risultati delle elezioni politiche e amministrative da lui diligentemente registrati offrivano occasione di riflessione e possibilità di confronto»[14].

[13] A. Masetti Zannini, *Defendente Salvetti*, in *La spiritualità bresciana dalla Restaurazione al primo Novecento*, Atti del colloquio di studio tenuto a Brescia il 6-7 settembre 1986, Brescia 1989, pp. 439-441

[14] A. Masetti Zannini, *Archivio parrocchiale e documentazione*, «Archiva Ecclesiae. Bollettino dell'Associazione archivistica ecclesiastica», XXIV-XXV, 1 (1981-1982), p. 86. Questo articolo è la relazione di don Masetti al convegno degli archivisti ecclesiastici, tenuto a Brescia il 4-7 novembre 1980. Ricordo di aver incontrato don Masetti subito dopo il convegno, in Archivio Vescovile e lo vidi soddisfatto del risultato, contento perché era terminato, in quanto gli era costato impegno e fatica.

Mons. Antonio Masetti Zannini all'abbazia di Rodengo.

Archivio, storia e didattica

L'interesse per i documenti antichi e per la storia fu presente in Masetti fin dall'epoca del suo servizio di curato a Sant'Antonio. D'altra parte, l'amore alla storia era familiare in casa Masetti Zannini, perché il fratello di don Antonio, Gian Ludovico (1929-2015), era esperto ricercatore di storia ecclesiastica, frequentatore assiduo di archivi, specialmente dell'Archivio Segreto Vaticano. Nella presentazione di un proprio libro sulla parrocchia di Urago Mella, scritta il 29 giugno 1964, emerge in don Masetti la passione per i documenti ecclesiastici, il metodo di ricerca e di ricostruzione degli avvenimenti, uniti all'attenzione al senso spirituale degli stessi.

«Fare la storia di una comunità civile o religiosa – afferma don Masetti – è come comporre gli innumerevoli frammenti di un'anfora spezzata sparsi qua e là, spesso nascosti. La ricerca non certo facile e spesso disagevole, ha il suo fascino ed entusiasma lo storico o il semplice appassionato di cose storiche, come l'impresa di un esploratore; per questo, nelle brevi pause del mio ministero mi piace soffermarmi a frugare negli archivi e a osservare le reliquie del passato: una lapide, un architrave, un quadro, ecc. Il difficile comincia quando si tratta di dare un ordine al materiale raccolto e schedato previa una seria e serena critica di ciascun frammento; in questo non mi sento certo maestro, ma le lezioni ricevute dal compianto mons. Guerrini e i preziosi consigli del prof. dott. Leonardo Mazzoldi, di mio fratello Gian Ludovico e di parecchi relatori del congresso di storia della Chiesa in Italia (Bologna 1958), mi confortano nell'opera intrapresa[15].

Riuniti i frammenti, colmate le lacune ed inserita ciascuna notizia nel quadro della storia generale, potrebbe sembrare di aver completato l'opera, mentre siamo ancora agli inizi. Occorre, ancora, mostrare l'anima della storia, ricordare al lettore che la storia non è un succedersi di avvenimenti, bensì il cammino degli uomini verso l'ultimo fine. Il lettore non può dimenticare questa idea direttiva

[15] In questo convegno, pubblicato nel volume *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento*, Atti del Convegno di storia della Chiesa in Italia (Bologna, 2-6 settembre 1958), Padova 1960, organizzato dalla «Rivista di storia della Chiesa in Italia», intervennero, tra gli altri, Mario Bendiscioli (su una confraternita di Mantova non nominata, del Cinquecento), Delio Cantimori (sull'utopia ecclesiologica di A. de Dominis), Franco Molinari (sulle visite e sinodi postridentini a Piacenza), Paolo Prodi (sull'episcopato del card. G. Paleotti).

che mi ha accompagnato nel lungo lavoro. Se la storia profana è nata con il peccato originale, ora la storia non è altro che il cammino di ritorno a quello stato da cui eravamo precipitati (...). Cristo è presente fino alla fine dei secoli nella Sua Chiesa, la nave che salpa l'oceano del tempo per portare gli uomini al porto della salvezza; è presente nella parrocchia, cioè la Chiesa in un piccolo territorio. E questo ci incoraggia, ci conforta, ci sprona a più alti ideali.

La nostra piccola storia di Urago ci dirà come il nostro popolo ha compiuto le tappe di questo viaggio: vedremo la Chiesa che si preoccupa di bonificare la terra, di alloggiare i pellegrini, consapevole di fare a Cristo ciò che fa al più piccolo degli uomini, di istruire nella dottrina i fanciulli, di insegnare a pregare, di istruire, di riservare i luoghi più belli al culto di Dio e di erigere altari dove i fedeli possano partecipare al santo sacrificio della messa, centro della vita cristiana espressione più alta di lode a Dio e mezzo indispensabile di salvezza. Poi, come nel chiaroscuro di un quadro, si inseriscono gli avvenimenti tristi che ci mostrano quanto male può fare l'uomo quando si dimentica di Dio o, peggio, quando pretende pazzamente di sostituirsi a Dio».

Don Masetti conclude con una perorazione, che lo rivela non solo autore del libro, ma sacerdote. Si rivolge ai lettori, che sono dei fedeli, con un auspicio spirituale: «Il cuore del sacerdote, a cui è stato affidato il compito di stendere questa "storia" eleva a Dio, per sé e per i parrocchiani di Urago, la preghiera affinché sentano l'impegno a continuare, sull'esempio dei Padri, nella fedeltà a Cristo e alla Chiesa, fino al raggiungimento di quella meta a cui Dio ci ha chiamati. Sarà quella la più bella pagina di storia»[16]. Questi erano il metodo e le intenzioni del lavoro archivistico e storico di don Masetti: cercare i documenti, ordinarli, descrivere gli eventi, mostrare l'anima della storia, scoprendo il cammino degli uomini verso Dio.

Giunto in archivio nel 1969, don Masetti si mosse come diligente archivista, considerando questo incarico un vero lavoro, come mostrava anche il suo abbigliamento, indossando spesso un grembiule nero, lucido per l'uso prolungato. Svolse le prime operazioni di salvaguardia e tutela dell'archivio: la presa di visione del materiale documentario, la pulizia, la collocazione in luoghi idonei sia

[16] A. Masetti Zannini, prete dell'Oratorio, *Storia di Urago Mella*, Brescia 1964, pp. 7-8.

logisticamente che logicamente, la schedatura, l'ordinamento delle serie, la compilazione di inventari. Il frutto del lavoro di riordino sono le schede tuttora esistenti in Archivio storico diocesano, manoscritte, poste in cassette di legno. Sono i primi strumenti di ricerca di cui l'Archivio Vescovile ha potuto disporre: schede della Mensa, delle visite pastorali (con appositi indici), delle visite *ad limina*, del Segretariato del clero, dei processi, dei registri dell'estimo del 1641.

Riguardo al metodo di riordinamento adottato da don Masetti e al lavoro svolto, sono esplicativi alcuni suoi articoli storici, nei quali egli esprime talvolta il suo pensiero in merito. In un articolo del 1971, egli afferma di aver seguito il metodo storico, cioè di aver sistemato i fondi «così come furono ordinati dagli archivisti del tempo in cui gli atti stessi nacquero e crebbero, rispecchiando lo svolgimento dei fatti e dei diritti che lo testimoniano. Ci sono di prezioso aiuto alcuni inventari ritrovati in archivio, le rubriche alfabetiche allegate a filze o mazzi di documenti e quegli elenchi scritti sul dorso di alcune cartelle che verranno conservati anche dopo la sostituzione delle stesse rovinate dal tempo e dai continui spostamenti del materiale archivistico»[17].

Nel 1979, dopo dieci anni di opera in archivio, don Masetti descriveva quanto fino ad allora rilevato e il lavoro eseguito: «Grazie alla sensibilità e alla munificenza di mons. Luigi Morstabilini, vescovo di Brescia, quanto è rimasto di un cospicuo patrimonio documentario della diocesi ha trovato da otto anni una idonea collocazione in alcune stanze dell'episcopio e, da allora, l'Archivio Vescovile è stato aperto a tutti gli studiosi che già ne hanno tratto profitto per monografie di carattere scientifico, tesi di laurea ed esercitazioni universitarie, di cui ci auguriamo poter riferire in altre memorie, date le caratteristiche positive tanto delle ricerche, quanto dei risultati conseguiti. Per limitarci alla parte più recente, i vuoti, anche se non certamente tutti incolmabili, sono tuttavia rilevanti: se ne ha la prova scorrendo persino articoli di giornale che trattano dell'episcopato di mons. Giacinto Gaggia sulla scorta di documenti attualmente fuori dalla loro naturale collocazione. Da parte nostra, da quella, cioè di un immediato esecutore del programma vescovile in questo ultimo decennio, si è provveduto non solo alla conservazione, ma anche alla catalogazione dei fondi archivistici e, salvo le cau-

[17] A. Masetti Zannini, *Note sull'Archivio Vescovile di Brescia. Un elenco di notai dal sec. XIII al sec. XVIII*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», n.s., VI, 2-3 (1971), p. 81.

tele dovute al rispetto per uomini e cose a noi troppo vicini nel tempo, abbiamo facilitato le ricerche con la personale assistenza agli studiosi, nonché il recupero ed il riordino di documenti importanti ed inesplorati»[18].

Don Masetti procedeva, nel riordino contemporaneamente su vari fondi, che poi presentava in alcuni articoli su «Brixia sacra». Sulla rivista, dal 1973 al 1975, elenca la numerazione dei registri e buste dell'archivio della Mensa, da 1 a 133, del periodo 1253 al 1796. Appena giunto in archivio, stese un inventario sommario su questo materiale, rispettando la numerazione apposta nel secolo XVIII dall'archivista Calimero Cristoni e così spiega: «Ci sembra opportuno ed utile pubblicare su questa rivista alcune di queste schede, per far conoscere agli studiosi l'importante materiale conservato in questo Archivio». Per alcuni di questi registri (nn. 4, 7, 9, 10 e 12) don Masetti fa una descrizione più dettagliata del contenuto, riporta l'indice delle località della diocesi in cui vi sono i beni del vescovo dati in investitura[19].

Un altro fondo su cui Masetti lavorò è quello delle visite pastorali. In un articolo del 1974 le presenta, inquadrandole nel sistema della riorganizzazione pastorale del dopo Concilio di Trento[20]. L'introduzione accenna alla figura del vescovo buon pastore, che conosce i suoi fedeli, predica la parola di Dio, amministra i sacramenti, rivolge ammonizioni, stabilisce decreti in conformità ai sacri canoni. Don Masetti passa poi in rassegna i vescovi bresciani che le hanno compiute. Esamina lo schema delle visite, partendo dal titolo della parrocchia, alle chiese, alle associazioni, al clero, ai fedeli e alla vita morale. Osserva che le visite possono essere utili anche per altri oggetti di studio: l'arte, l'architettura, la sociologia, la demografia, la pietà popolare, la cultura del clero, i costumi, l'istruzione, le condizioni sanitarie. Accenna a studi sulle visite pastorali bresciane compiuti da mons. Paolo Guerrini, don Alberto Nodari e Ugo Vaglia. Citando la trascrizione del Guerrini della visita del Bollani, osserva: «Dopo il lavoro del Guerrini

[18] Masetti Zannini, *Le carte dell'Archivio Vescovile*, p. 527.

[19] A. Masetti Zannini., *La numerazione dell'Archivio della Mensa compiuta dall'archivista don Calimero Cristoni*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», n.s., VIII, 5 (1973), p. 158; Id., *Archivio della Mensa Vescovile Brescia*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», n.s., IX, 1 (1974), pp. 34-40; IX, 4-5, pp. 98-99; X, 1-2 (1975), pp. 61-63.

[20] A. Masetti Zannini, *Le visite pastorali dei vescovi bresciani dopo il Concilio di Trento*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», n.s., IX, 6 (1974), pp. 134-141 (numero speciale *Vescovi e cattedrali*).

Brescia, ingresso dell'Archivio storico diocesano, già sede dell'Archivio Vescovile diretto per molti anni da mons. Masetti Zannini, ora sede anche dell'Associazione per la storia della Chiesa bresciana e della redazione di «Brixia sacra».

sulla visita pastorale del vescovo Domenico Bollani che oltre la trascrizione ci fornisce ampie note introduttive e un ottimo apparato critico, si è diffuso a Brescia un certo interesse per questo genere di documentazione».

Grazie alla schedatura di Masetti, le visite pastorali sono diventate facilmente disponibili per la consultazione e il «certo interesse» è diventato preminente interesse, perché, oggi, questa fonte è la più consultata dall'Archivio storico diocesano. In un altro articolo del 1979, Masetti volge la sua attenzione alle visite in Valcamonica[21]. Il saggio contiene un ricordo personale, accenni al metodo di riordinamento, al recupero di materiale disperso, e correzioni di qualche imprecisione nella storiografia delle visite. Ricorda innanzitutto il suo breve incarico come curato di Gratacasolo: «Mi fa piacere riprendere, oggi, il discorso, per trattare delle visite pastorali in Valle Camonica, una zona della nostra diocesi a me particolarmente cara per avervi soggiornato da fanciullo nei mesi estivi e per esservi ritornato da sacerdote per svolgervi un po' di ministero. Inoltre, una serie di studi e ricerche fatti in Archivio Vescovile mi hanno particolarmente interessato a questa Valle».

L'articolo descrive poi la serie delle visite, la loro collocazione archivistica e segnature. «La raccolta degli atti delle Visite pastorali alla diocesi di Brescia si trova in A.V.B. sez. V.P. [Archivio Vescovile di Brescia, sezione Visite pastorali] di cui recentemente ho fatto gli indici. I volumi sono numerati secondo un ordine dato ai primi del secolo XIX o sul finire del secolo XVIII, che ho cercato di rispettare. Ho voluto accomunare alle Visite pastorali anche alcune Visite vicariali che, per la loro forma, per la ricchezza del materiale riportato, per l'intenzione dei vescovi che le hanno comandate, fanno parte di quel materiale documentario, che storicamente si può definire col termine di "visita pastorale", perché si tratta di visite compiute per delega del vescovo. Pensiamo alle visite del Pandolfi, del Celeri, del Pilati, per limitarci alla Valle Camonica del secolo XVI».

Sono menzionate le vicende travagliate dell'archivio nel passato, per cui vario materiale è andato perduto. «Quante e quali siano state le visite pastorali alla diocesi di Brescia, e in particolare alla Valle Camonica, non è facile dirlo a causa delle innumerevoli traversie che questa documentazione, ora collocata nell'Archivio

[21] A. Masetti Zannini, *Le visite pastorali in Vallecamonica*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», n.s., XIV, 1 (1979), pp. 19-26.

Vescovile, ha dovuto subire. In tali circostanze parecchio materiale andò perduto, a volte è stato asportato dall'Archivio (sua sede naturale) e collocato altrove e solo in un caso vi è ritornato, è quello della visita del Celeri di cui don Alessandro Sina scriveva nel 1926 che gli atti di questa visita, dall'archivio di Vezza d'Oglio sono passati, ora, all'Archivio Vescovile (A. Sina, *La parrocchia di Lovere* 1926, pag. 102)». Don Masetti provvede anche a correggere notizie errate sulle visite, grazie al ritrovamento di documenti non disponibili precedentemente: riguardano i vescovi Barbarigo, Zane e Malipiero. «La *Storia di Brescia* (volume 3° pagina 181) dice che il cardinale G.F. Barbarigo nel 1717 fece la visita pastorale all'intera Diocesi, compresa la Val Camonica dove non si erano recati più vescovi dall'epoca di S. Carlo. Questa affermazione errata, si deve attribuire al fatto che al momento in cui l'illustre scrittore [Antonio Cistellini] si recò nell'Archivio Vescovile, il materiale non era ancora ordinato e non gli fu possibile reperire gli atti di ben 15 Visite Pastorali. Un'altra visita di cui ho scoperto l'esistenza, anche se mancano gli atti, è quella del vescovo Paolo Zane (*Storia di Brescia*, vol. III, pag. 418 e seg.). Di Paolo Zane, vescovo di Brescia 1481-1531 si è detto che "per somma sventura occupò per cinquant'anni – e non del tutto degnamente – la cattedra Bresciana, durante un periodo singolarmente critico, con conseguenze disastrose nel costume e nella disciplina" (pag. 418).

Eppure, anche questo vescovo, tanto discusso, nel 1486 fece la visita generale a tutta la Diocesi. Di questa visita, come di tante altre del periodo pretridentino, ci manca la documentazione archivistica, tuttavia, da una lettera inviata al duca di Mantova e conservata nell'Archivio di Stato di Mantova (Archivio Gonzaga, E. XLVIII, 2 - Brescia, busta 1599) sappiamo che il vescovo Paolo Zane il 12 settembre 1486 si trovava a Cemmo proprio per la Visita pastorale. È questa una preziosa testimonianza di una visita pastorale alla Valle Camonica. Lo Zane ricorda al duca: "Facendo hora la visitatione generale per tutta la Diocese, mi ho deliberato da qui ad un mese, non facendo dispiacere a quella, visitar etiam quelli lochi dal chanto suo ad ciò sottoposti. Ex Cemo, Valliscamonicae 12 set. 1486".

Di un'altra visita, pretridentina, abbiamo notizia da don Sina (A. Sina, *Esine. Storia di una terra camuna*, Brescia 1946) che dice: pag. 108: "Nel 1459 mons. Bartolomeo Maripiero, vescovo di Brescia inviava in Valle Camonica mons. Benvenuto Vanzio, il quale il giorno 8 maggio fu a Esine". Di questa visita, di

cui il Sina ne possedeva una copia, non v'è traccia nell'Archivio Vescovile[22]. La relazione di questa visita alla parrocchia di Esine è pubblicata nello stesso volume a pag. 313. Lo stesso Sina che si è sobbarcato l'immane lavoro della trascrizione di parecchie visite, nelle fonti archivistiche (pag. 338) elenca undici visite pastorali compiute in Valle Camonica compresi i decreti di S. Carlo sino alle visite pastorali del 1652 di mons. Marco Morosini (Archivio Vescovile di Brescia, vol. 31). Delle altre non ne fa menzione probabilmente perché nel disordine dell'Archivio Vescovile non gli fu possibile ritrovarle».

Don Masetti ricorda anche i collaboratori in questo lavoro di riordinamento delle visite, il dott. Leonardo Mazzoldi e don Antonio Fappani, per cui il suo lavoro, egli afferma, «è stato solo quello di schedarle e di farne gli indici». L'articolo si chiude con un invito alla consultazione. «Prima di terminare questa mia presentazione delle Visite pastorali in Valle Camonica ricorderò che negli archivi parrocchiali dovrebbero conservarsi i decreti delle visite pastorali effettuate nelle rispettive parrocchie, accompagnate dalle relazioni che i parroci presentavano al vescovo in occasione della visita. Questa documentazione è una preziosa fonte per la storia di una parrocchia, ma mi permetto di suggerire agli studiosi, di non limitarsi a consultare l'archivio locale ma di allargare la loro ricerca anche in quello vescovile».

Un altro breve articolo del 1982 riguarda la visita del Bollani alla città nel 1559[23]. Si tratta della prima visita di questo vescovo, da lui intrapresa appena giunto a Brescia. Arrivò il 4 maggio 1559, non ancora vescovo, e il 3 luglio era in visita alle chiese cittadine. Si tratta di poche carte, ma importanti perché riflettono le prime intenzioni pastorali del Bollani. Don Masetti spiega la ragione per cui le ha trascritte: a causa della difficoltà della lettura del testo, favorendo, quindi la consultazione: «Ho pensato riportare integralmente la trascrizione delle minute degli atti della visita pastorale alla città, unici documenti rimasti nell'Archivio

[22] La visita è stata ritrovata da don Armando Scarpetta e pubblicata: A. Scarpetta, *La visita pastorale di Bartolomeo Malipiero alla Valcamonica*, in *Unum, verum, pulchrum. Studi in onore di Pier Virgilio Begni Redona nell'80° genetliaco*, a cura di G. Motta, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XVIII, 1-4 (2013), pp. 91-211.

[23] A. Masetti Zannini, *Visita pastorale del vescovo Domenico Bollani alle parrocchie della città*, in *Il vescovo Domenico Bollani e Brescia nel Cinquecento*, Atti del Convegno tenutosi presso l'Ateneo di Brescia il 15 settembre 1979, Brescia 1982, pp. 68-77 («Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», n.s., XVII, 1-2).

Vescovile di Brescia, nella speranza di aver reso un servizio agli studiosi ai quali sarebbe troppo gravosa la lettura che ha richiesto l'uso della lampada di Wood per ravvivare i caratteri assai sbiaditi per l'umidità subita».

Don Masetti segnala anche documenti poco noti, ma che trattano oggetti che, al loro tempo, ebbero importanza per i soggetti interessati. Egli fa conoscere una serie di documenti, sinora ignorati, riguardanti la commenda della Vangadizza, della metà del secolo XVIII, documenti d'ordine amministrativo, che, tuttavia, nel crescente interesse per la storia economica e sociale, contribuiscono allo studio della vita e delle attività del Polesine sul finire dell'epoca moderna[24]. Abati commendatari dell'abbazia polesana, dal 1435 alla soppressione e confisca dei beni, furono anche due vescovi di Brescia, Pietro Ottoboni (poi papa Alessandro VIII) e Angelo Maria Querini: del primo rimangono solo due copie di ducali contro gli usurpatori dei beni dell'abbazia (21 giugno 1634 e 31 dicembre 1655); ben più consistente è il nucleo di documenti risalenti al periodo della commenda queriniana, che va dal 1734 al 1752. Don Masetti ricorda che il cardinal Querini, fece dipingere su di una parete dello scalone della sua biblioteca, oggi Queriniana, a Brescia, il complesso monumentale della Vangadizza.

I documenti presenti nell'Archivio Vescovile riguardano le entrate dell'abbazia nel 1734, i rendiconti amministrativi per i mesi di gennaio e febbraio 1735 e di tutto il 1736, la raccolta di frumento nelle corti di Badia, Salvaterra, Villafora, Cavazzana, Borsea, ecc. Don Masetti fa notare la preziosità di questo fondo per la storia dell'agricoltura e dell'economia[25], considerando il fat-

[24] A. Masetti Zannini, *Un fondo archivistico bresciano dell'abbazia della Vangadizza*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», n.s., XI, 3-4 (1976), pp. 78-80. I tratti storici dell'abbazia in P. Guerrini, *Il cardinale A. M. Querini, abate commendatario della Vangadizza e di Leno*, in *Miscellanea queriniana. A ricordo del II centenario della morte del cardinale Angelo Maria Querini*, Brescia 1961, pp. 219-231.

[25] A. Masetti Zannini, *L'archivio della Mensa Vescovile di Brescia fonte per la storia dell'agricoltura bresciana nel tempo della Repubblica Veneta*, atti del convegno (Lonato, Casa del podestà, 29-30 settembre 1979), Brescia 1980, pp. 111-115. Documenti della Vangadizza sono anche nelle carte dell'eredità del card. Querini, in Archivio di Stato di Brescia, Archivio della Congrega di Carità, b. 269, fasc. «Armadio B4. Querini. Mazzo II. n. 6. Mensuali dell'Azienda dell'Abbadia maneggiata dal signor Giacomo Zili aggente dell'Eminentissimo Cardinal nelli anni 1752 usque 1754 con altri carteggi».

to che i rapporti tra abbazia e obbligati e prestatori d'opera avvenivano solo attraverso corresponsione di prodotti. Il fondo si aggiunge a quelli più consistenti presso gli Archivi di Stato di Modena, Verona, Padova, Ferrara, Rovigo, Venezia e presso l'Archivio Segreto Vaticano. L'interesse di Masetti verso questo oggetto di ricerca si comprende anche alla luce dei suoi studi giovanili di agraria; attenzione che non rimase isolata, perché egli riprese questo tema in un articolo del 1979.

Un altro settore di fonti esaminato sono le carte dei vescovi del Novecento. Sembra che i documenti di un vescovo debbano essere senz'altro conservati, afferma Masetti: quasi certamente quelli ufficiali, quando certi atti non restino tra le carte di qualche vicario; ma le sue carte personali, come la corrispondenza, le agende, le annotazioni personali, sono facilmente soggette a dispersione. Don Masetti parla di «mistero» degli anni che seguirono la morte del vescovo Gaggia, per la scomparsa delle sue carte. Il governo diocesano di questo vescovo comprende gli anni cruciali del fascismo, di cui egli fu tenace oppositore. Nota Masetti: «Per quanto riguarda la personalità del pastore e le vicende di cui egli fu protagonista, dobbiamo dire che le carte a tutto ciò relative sono quelle poche recuperate nei fondi di carattere apparentemente soltanto amministrativo, là dove un empirico spoglio, o una spoliazione, per meglio dire, non avrebbe potuto attuarsi, attesa la vigilanza di uffici di curia sempre efficienti e gelosi del patrimonio loro affidato. Dopo il recupero ed il riordinamento cronologico di quelle carte, diedi comunicazioni di esse al dottor Lino Biemmi, che ne ha diligentemente curato l'edizione»[26].

Non così è per mons. Giacinto Tredici, prosegue don Masetti, perché il suo archivio è stato «gelosamente conservato dalla devozione filiale del suo segretario, mons. Angelo Pietrobelli, il quale non soltanto difese quelle carte da mani indiscrete, ma le consegnò, nel luglio 1976 al vescovo Morstabilini». Il fondo Tredici era composto da 124 buste e 7 casse di documenti[27]. Mons. Masetti pubblicò anche brevi studi sugli ambiti di cui era incaricato, come custode delle sante

[26] Masetti Zannini, *Le carte dell'Archivio Vescovile*, pp. 527-528, dove cita L. Biemmi, *Chiesa e fascismo a Brescia durante l'episcopato di mons. Giacinto Gaggia attraverso le carte dell'Archivio Vescovile di Brescia*, Brescia 1977.

[27] Masetti Zannini, *Le carte dell'Archivio Vescovile*, p. 533.

reliquie e cappellano delle Compagnia delle Sante Croci[28]. Quanto all'interesse per la storia, Masetti fu, prima di tutto, archivista.

Egli scrisse, tuttavia, alcuni articoli storici, brevi, come presentazione di fonti. Aveva cognizione del valore della storia locale nell'ambito della storia generale. Su questa tematica si sofferma nella presentazione di un libro del 1993: «La storia locale non è fine a se stessa, ma entra in quell'interscambio con la storia generale che non può sussistere senza il continuo contributo di questi lavori particolari, che mettono in luce situazioni locali, che ispirano la storia generale a esporre fatti e tendenze generalizzando le considerazioni che, di volta in volta, appaiono in queste opere, cosiddette minori, ma non per questo meno importanti». Don Masetti esprime ammirazione per gli studiosi di storia locale, che ha incontrato numerosi: «Nella mia lunga esperienza in questo delicato settore della ricerca archivistica ho incontrato vari studiosi italiani e stranieri, professori d'università, cultori di storia dell'arte, i semplici studenti alle prese con il loro primo saggio di composizione quale la tesi di laurea. Infine, molti studiosi ed appassionati di storia locale, cioè la storia di tanti paesi con parrocchie del territorio bresciano».

Dichiara di apprezzare gli appassionati che hanno scritto libri e che svolgono ricerche d'archivio senza finalità di pubblicazione e che sono stati «composti, secondo l'antica tradizione medievale del primo Rinascimento, in poche copie manoscritte, passate di mano in mano fra la gente di quei paesi, che ebbero la fortuna di trovare studiosi che con competenza e amore mettessero in luce gli aspetti più importanti della loro storia e della loro arte». Suggerisce, però, un uso sapiente dei documenti, per non sopravvalutare alcuni fatti rispetto ad altri, citando un passo di Gina Fasoli, nella sua opera *Guida allo studio della storia medievale, mo-*

[28] A. Masetti Zannini, *Per la diligente custodia delle Sacre Reliquie*, «Bollettino ufficiale della Diocesi di Brescia», XLVIII (1958), pp. 111-118; pubblicato anche in «Rivista diocesana milanese», XLVII, 8 (1958), pp. 338-344; Id., *Cenni sul culto delle reliquie dei santi a Brescia nell'Alto Medioevo*, in *Miscellanea di studi bresciani sull'Alto Medioevo*, a cura del Comitato bresciano per l'ottavo Congresso internazionale dell'arte dell'Alto Medioevo, Brescia 1959, pp. 137-141; Id., *Un registro cinquecentesco della Compagnie delle SS. Croci*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», n.s., VI, 1 (1971), pp. 19-21; Id., *Pergamena sulla memoria delle Sante Croci*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, I, 3 (1996), pp. 59-67; Id., *Un antico documento sulla Compagnia dei custodi delle Sante Croci: il registro 1556-1580, A 12 68 dell'Archivio*, in *Le Sante Croci: devozione antica dei Bresciani*, a cura di G. Spinelli, Brescia 2001, pp. 45-50.

derna e contemporanea, dove afferma che molti studiosi sono autodidatti pieni di zelo e d'amore per il passato della loro terra, che subito qualificano come «glorioso», ma spesso sono del tutto ignari del metodo storico, dei suoi progressi e dell'orientamento generale degli studi storici e di ricerche analoghe compiute in altri luoghi. Perciò sovente manca loro «il senso della misura, delle proporzioni e si perdono in ricerche minute intorno a fatti e persone che hanno interesse storico solo come campione e che come tali vanno interpretati presentati senza ampollose sopravvalutazioni».

Circa lo studio serio degli avvenimenti storici, don Masetti ritiene necessarie alcune qualità nel ricercatore: serietà di impegno nel lavoro, metodo storico, umiltà, «che è propria dei veri studiosi, che lavorano non per se stessi, ma per rendere un servizio alla cultura, nella scuola o nel campo della presentazione di opere d'arte». Degno di considerazione è anche il costo della ricerca. Masetti nota che noi ammiriamo la produzione di volumi, «ma non siamo in grado di immaginare quanto sia costata la ricerca condotta, con l'impegno, su moltissimi documenti». Per quanto riguarda più specificatamente la storia parrocchiale, esorta a considerare la base religiosa, anche nella produzione delle opere d'arte. Ci si abitua a vedere oggetti sacri di arte, ma occorre tener presente che ogni oggetto, dipinto, statua, pezzo di argenteria, ecc. ha una sua storia, perché acquistato o donato, ed è sempre espressione di fede dei parrocchiani. I documenti di archivio, le cronache parrocchiali, i testamenti, o le delibere delle comunità locali fanno scoprire il principale valore di tali oggetti, che si trova nell'animo dei fedeli, ed è il valore della motivazione ideale, religiosa, che li ha prodotti. Perciò, oltre il valore effettivo, intrinseco artistico, di questi oggetti occorre considerare il valore affettivo, legato ai fedeli del passato[29].

La visione storica di mons. Masetti, proprio perché sacerdote, è ispirata alla dimensione spirituale e pastorale. D'altra parte, la lettura dei personaggi e dei fatti della Chiesa si fonda sulle istituzioni di cui fanno parte, alle quali non competono progetti di tipo politico, sociologico, psicologico o altro. Nella valutazione del vescovo Gaggia, mons. Masetti considera il suo atteggiamento antifascista deri-

[29] Queste considerazioni sulla storia locale e generale e ricerca di documenti sono in A. Masetti Zannini, *Presentazione*, in *Cultura, arte ed artisti in Franciacorta. Seconda Biennale di Franciacorta. Atti del convegno*, a cura di G. Brentegani, C. Stella, Brescia 1993, pp. 225-227.

vato dalla dirittura morale di pastore, non da una visione di parte. Afferma che l'episcopato di questo vescovo fu pastorale e non politico, come doveva essere. I documenti testimoniano «quella figura di vescovo tutto inteso alla sua missione, in fraterna e paterna comunione con il clero che, nella quasi totalità, corrispose alle sue sollecitudini pastorali».

E ancora: «Nato in un clima intransigente, ma sensibile alla realtà nazionale, egli avrebbe potuto cogliere quanto di positivo offriva la restaurazione di certi valori da lui stesso propugnati, ma gli ripugnavano la violenza e la sopraffazione, che distruggevano risultati raggiunti dai cattolici e realizzazioni nel campo politico e sociale, la tracotanza degli uomini, il monopolio della vita pubblica cui essi tendevano; gli ripugnava insomma tutto quanto distrugge e umilia la personalità dell'uomo e la vita comunitaria (...) con quello spirito superiore che tutti riconobbero al Gaggia, la netta affermazione di principi contro ogni deformazione, della libertà contro ogni sopruso, degli stessi valori patriottici e civili contro ogni monopolio»[30].

Oltre alla passione per l'archivio e per la storia, Masetti ebbe un altro ideale, quello della trasmissione delle conoscenze storiche. Egli aveva uno spirito pedagogico e didattico, che si esprimeva nell'insegnamento universitario, e che si spiegava soprattutto nell'avviare i giovani alla ricerca, mediante la produzione di tesi di laurea. In quest'opera egli si fece maestro, e ciò gli derivava dall'essere sacerdote, esprimendo così il suo ministero di formazione dei giovani, nella cultura, come un tempo, quando era all'Oratorio, nella religione e nella morale, con una impronta di amabilità filippina, che i giovani intuivano, e che traspariva pur sempre dal suo comportamento contenuto, mai rigido. Si trattava di una vera carità intellettuale.

Tale lavoro didattico realizzava quello che è un altro compito dell'archivista, la valorizzazione dell'archivio. Con l'opera di don Masetti, di accompagnamento alla ricerca di studiosi e studenti, l'archivio divenne un luogo vivo, un laboratorio di studio, come una sorta di anticipazione dell'attuale sistema scuola e lavoro. Con lui l'Archivio Vescovile fu come un piccolo cenacolo, dove studiosi e studenti spesso si incontravano, e si scambiavano idee ed esperienze. In Archivio storico diocesano sono conservate 95 tesi di suoi alunni (7-9 all'anno), che lo vollero

[30] Masetti Zannini., *Le carte dell'Archivio Vescovile*, pp. 529-530.

come relatore e, per la compilazione delle quali, trascorreva molto tempo in archivio, anche fuori orario, insegnando a trascrivere i documenti antichi, di epoca medievale: mons. Masetti assegnava le tesi, ma non abbandonava lo studente a se stesso. Gli oggetti di ricerca di questi elaborati sono strettamente inerenti alla materia insegnata, la paleografia, le forme di scrittura, gli strumenti, i materiali e i supporti della scrittura.

Nel 1993, costatando che l'archivio era frequentato, e quindi valorizzato, don Masetti ne sottolineava il valore per gli studiosi: «Da molti anni sono il responsabile dell'Archivio Vescovile della Diocesi di Brescia, crocevia di passaggio per tutti gli storici che si accingono a studiare fatti, problemi e testimonianze del passato, non solo di carattere religioso-pastorale, ma anche artistico, sociologico, ed economico riguardanti il territorio bresciano». Accennava poi con encomio a tutti i ricercatori che frequentavano quello che egli chiamava il «mio» archivio: infatti così lo aveva creato «suo», luogo di custodia, ricerca e insegnamento.

Vorrei terminare con alcune sottolineature. Mons. Masetti ebbe un giusto concetto del compito di archivista, che è diverso da quello dello storico: questo, infatti, si serve dei documenti; l'archivista serve i documenti, li salvaguarda, li rende accessibili alla consultazione. Masetti non fu storico e archivista, come lo era stato, ad esempio, Paolo Guerrini, ma fu archivista e storico. Per questa sua concezione di servizio all'archivio, fu il primo archivista ecclesiastico bresciano, in senso attuale, perché, oltre alle operazioni di conservazione e ordinamento, provvide alla preparazione di adeguati strumenti di corredo per la ricerca: la schedatura di inventario cartacea di mons. Masetti è preludio alla schedatura odierna informatica e digitale. Inoltre, egli ha considerato l'archivio nella sua vera identità. Questo non è un luogo di espletamento di pratiche amministrative, come gli altri uffici di Curia; non è nemmeno un semplice ripostiglio di documenti dismessi da vigilare: è il luogo dove le carte antiche, col passare del tempo diventano intermediarie di dialogo culturale tra l'istituzione che le ha prodotte, la Chiesa, e la società.

Infine, una parola sulla identità sacerdotale. Chi guarderà in futuro alla storia del clero bresciano del Novecento, non potrà dimenticare mons. Antonio Masetti Zannini, che appare come una delle ultime propaggini di quei sacerdoti del cattolicesimo bresciano, specificatamente nell'ambito della città, che ebbero in distinte figure come Capretti, Piamarta, Zammarchi, Agazzi, Pavanelli, Guerrini e, oggi, Giammancheri, Cavalleri, Fappani e altri, i personaggi più rappresentativi,

ciascuno nel proprio campo di apostolato; essi risaltano per la loro personalità, come iniziatori geniali e sostenitori di opere cattoliche in vari campi, dalle associazioni di vario tipo, alla scuola, alla educazione giovanile, al giornalismo, come accompagnatori e sostenitori di laici impegnati nelle realtà secolari, promotori di fede e di intelligenza, di formazione religiosa e umana e di generosa carità sociale.

Quanto sia stata apprezzata e compresa la personalità di mons. Masetti è provato dai due volumi pubblicati in sua memoria da «Brixia sacra» nel 2007, periodico con cui egli collaborava e che spesso ha finanziato, comprendente una sessantina di articoli di storia ecclesiastica bresciana. Gli autori, professori universitari, cultori di storia, laureati e ricercatori locali senza particolari titoli accademici, sono quasi tutti laici; ciò indica come la storia religiosa ed ecclesiastica antica, è ritenuta patrimonio culturale anche da persone estranee all'ambito clericale. Aver trasmesso quest'idea è anche merito di mons. Masetti. Paolo Guerrini, il principale storico della Chiesa bresciana del primo Novecento, studiava la storia ecclesiastica e civile, condividendo la sua passione con alcuni sacerdoti e solo qualche laico. Don Masetti ha diffuso il senso dei documenti e della storia, in partecipazione con molti altri studiosi, pressoché tutti laici: ciò al fine di «inquirere veritatem», come sono intitolati i due volumi a lui dedicati. Sulla porta d'ingresso dell'Archivio Vescovile mons. Masetti aveva posto questa frase: «La ricerca d'archivio è un atto d'amore verso la Verità».

note
e discussioni

Tre encicliche dedicate alla modernità e la lettura che ne diede don Luigi Sturzo

Ortensio Zecchino
Centro europeo di studi normanni

Leone XIII fu il primo pontefice ad essere eletto dopo la presa di Porta Pia che aveva tolto al papato il potere temporale, dopo oltre mille anni[1]. Era già questa una novità rilevante. Prima conseguenza dello strappo fu che, quattro anni dopo, il 10 settembre del 1874, il suo predecessore Pio IX decretò il *Non expedit*, con cui vietò ai cattolici di partecipare alla vita politica dello Stato italiano, reo di aver privato il papato, questa era la motivazione, delle condizioni di piena libertà per l'esercizio della sua missione. Ma sulla Chiesa di quel tempo gravavano pericoli e difficoltà di gran lunga maggiori per la progressiva marginalizzazione del suo ruolo nel mondo, investito dal vento potente della modernità, generatrice di una rivoluzione in campo economico e sociale. Ciò che rendeva queste travolgenti novità ragione di declino d'ogni istanza religiosa era il crescente dominio che si andava affermando, proprio nella seconda metà di quel XIX secolo, della cultura positivista e di quella marxista, convergenti nella volontà di cancellare la dimensione spirituale dall'esistenza umana. Leone III, consapevole di questa difficile condizione, anziché chiudersi in difesa, decise di affrontarla senza complessi,

[1] Il contributo riprende, con alcune piccole modifiche, l'articolo uscito sul "Supplemento" de «Il foglio quotidiano» del 31 maggio 2025 in merito alle encicliche sociali di papa leone XIII e l'interpretazione che ne diede luigi Sturzo, il quale seppe tradurne i contenuti in impegno e pensiero politico. Analisi che, fatte le opportune distinzioni storiche, hanno una sorprendente valenza attualizzante, specie in ragione della rivoluzione tecnologica del nostro tempo.

emanando ben tre encicliche, interamente dedicate alla modernità e ai problemi da essa posti, per far valere nel mondo i perenni valori evangelici della carità, della solidarietà e della fratellanza. La prima è la *Quod apostolici muneris*, del 28 dicembre 1878, stesso anno della sua elezione; la seconda, la più nota, la *Rerum novarum*, del 15 maggio 1891; la terza, la *Graves de communi re*, del 18 gennaio 1901. Le unisce un crescendo di approfondimento sul tema, ragion per cui sono testi da leggere e interpretare unitariamente.

Particolarmente nella terza, la *Graves de communi re*, sono individuati con estrema chiarezza i fattori scatenanti la rivoluzione della modernità: «le invenzioni moderne dell'industria, la rapidità delle comunicazioni e una infinità di macchine volte a diminuire l'opera manuale e a crescere il lucro». La precedente enciclica, la *Rerum novarum*, con altrettanta chiarezza aveva offerto una sintesi degli effetti perversi di quella rivoluzione, sottolineando come «il monopolio della produzione e del commercio» avesse realizzato condizioni per cui «un piccolissimo numero di straricchi ha imposto all'infinita moltitudine dei proletari un gioco poco meno che servile… operai indifesi in balia della cupidigia dei padroni e di una sfrenata concorrenza». Sono analisi che, con le debite differenze, ben possono adattarsi al nostro tempo e alla rivoluzione tecnologica in cui siamo immersi.

Ma, andando con ordine, la prima enciclica, la *Quod apostolici muneris*, si presenta come un duro attacco contro «la micidiale pestilenza che serpeggia per le intime viscere della società» prodotta «dalla setta di coloro che con nomi diversi si chiamano Socialisti, Comunisti e Nichilisti», per la cui azione il messaggio cristiano viene bandito «a poco a poco dalle Università, dai Licei e dai Ginnasi e da ogni pubblica consuetudine della vita». La loro proposta politica, incalza l'enciclica, consiste nel fomentare l'odio di classe – laddove «la Chiesa trae dal Vangelo dottrine atte a comporre i conflitti» – nel sovvertimento di tutti i valori di diritto naturale, negano infatti la proprietà privata e «disonorano l'unione naturale dell'uomo e della donna, rispettata come sacra perfino dai barbari». Tutto ciò strumentalizzando l'affermazione del Vangelo, sull'uguaglianza di tutti gli uomini nella dignità di figli di Dio, per attrarre ultimi e diseredati.

La seconda, la *Rerum novarum*, traduce molte delle considerazioni della precedente in affermazioni precettive: obbligo dello Stato di astenersi da interventi sulla famiglia, che è «anteriore a ogni civile società, perciò con diritti e obbligazioni

indipendenti dallo Stato»; prescrive ai governanti «di provvedere ugualmente ad ogni ordine di cittadini, osservando con imparzialità la giustizia distributiva»; ai padroni di «lasciare all'operaio comodità e tempo che bastino» a fargli soddisfare altre esigenze di vita; «non imporgli lavori sproporzionati alle forze, o mal confacenti con l'età e con il sesso. Principalissimo poi tra i loro doveri è dare a ciascuno la giusta mercede». L'enciclica dichiara, infine, l'opportunità di «favorire le società artigiane» ed esorta gli operai ad unirsi in associazioni di categoria.

L'ultima, la *Graves de communi re*, è come una sintesi generale sul tema, emanata per meglio illustrare il senso delle due precedenti e per dire parole chiare sulle tante contrastanti interpretazioni suscitate, particolarmente dalla *Rerum novarum*.

Nell'*incipit* è condensato il senso: «Le gravi dispute sopra l'economia sociale che da qualche tempo perturbano la concordia degli animi furono originate da falsi principi filosofici e morali, purtroppo largamente diffusi… Noi fin dagli esordi del Nostro Pontificato avvertimmo la gravità del pericolo che indi sovrastava alla società, e credemmo proprio del Nostro ufficio ammonir solennemente i cattolici dei gravi errori contenuti nelle teorie del socialismo… A ciò mirava l'enciclica *Quod Apostolici muneris*, del 28 dicembre 1878. Sennonché, vedendo che i medesimi pericoli s'aggravavano sempre più, provvedemmo di nuovo, tornando sull'argomento. Con l'enciclica *Rerum novarum* del 15 maggio 1891 trattammo ampiamente dei diritti e doveri su cui era spediente che convenissero in reciproco accordo le due classi sociali dei capitalisti e dei lavoratori, e mostrammo ad un tempo i rimedi derivanti dalle dottrine evangeliche».

L'enciclica pone poi a confronto quelle che chiama rispettivamente democrazia sociale e democrazia cristiana, «la prima, sia pur che non tutti trascorrano ai medesimi eccessi, da molti è portata a tanta malvagità da non tenere in alcun conto l'ordine soprannaturale… tra la democrazia sociale e la cristiana corre tal differenza quale è tra la setta del socialismo e la professione del cristianesimo». Alla democrazia cristiana non si deve però attribuire un significato politico, perché, «sebbene la parola democrazia, serva a indicare una forma di governo popolare, tuttavia nel caso nostro, smesso ogni senso politico, non deve significare se non una benefica azione cristiana a favore del popolo». Quest'attenzione verso le classi disagiate, avverte l'enciclica, non significa disattenzione e disamore verso le altre componenti della società, perché la legge di carità cristiana, comanda di abbracciare indistintamente tutti gli uomini in quanto figli di un medesimo Padre.

Questo dunque, in sommaria sintesi, il senso complessivo delle tre encicliche sociali con cui Leone XIII intese affrontare le sfide della modernità. Da allora non si contano commenti e interpretazioni, spesso molte interessate.

Commentatore ed esegeta di particolare sensibilità fu Luigi Sturzo, che già a pochi giorni dalla morte di Leone XIII ne volle offrire un puntuale profilo in due diversi saggi. Fu lui, 16 anni dopo, quando il contesto dei rapporti tra Stato e Chiesa lo consentì, a tradurre gli insegnamenti leonini in impegno politico, ispirandosi a quella laicità che gli fu sempre riconosciuta anche dagli avversari. Ricordando, nel tempo dell'esilio dalle colonne di un giornale belga del 1936, la fondazione del 'suo' Partito popolare italiano, scriveva: «Non si volle neppure prendere in considerazione il nome di partito democratico cristiano: Leone XIII con l'enciclica *Graves de communi* aveva espressamente tolto ogni significato politico al nome di democrazia cristiana, lasciandovi solo quello di azione benefica organizzativa per le classi operaie, secondo le direttive della *Rerum novarum*».

Nel primo saggio, *Leone XIII e la sua politica verso l'Italia*, pubblicato appena ventidue giorni dopo la morte del pontefice [ora edito in L. Sturzo, *Sintesi sociali*, Bologna 1961], Sturzo mostrò come, nell'apparente continuità con la linea del predecessore, in realtà Leone XIII fu decisamente innovatore. Sottolineò l'importanza della breccia che volle aprire nel divieto imposto dal predecessore col *Non expedit*. Dette infatti via libera alla partecipazione dei cattolici sia pure solo alla vita politica nelle amministrazioni locali. Ma Sturzo dette una sottile interpretazione delle ragioni per cui Leone XIII non abolì il *Non expedit.* Nel clima di profonde divisioni e tensioni: «Leone XIII avrebbe potuto far cadere da sé il *Non expedit*, tendendo alla formazione di un vero partito cattolico militante in parlamento». Ma, in quel tempo con il liberalismo all'apogeo della forza, il socialismo incalzante, il papato reso impotente, la religione umiliata e ridotta a fatto privato, «una conciliazione combinata dai gabinetti del Vaticano e del Quirinale, senza l'intervento del popolo e della nazione avrebbe riaperto tempi più dolorosi di lotte».

Per Sturzo, perciò, mantenere in vita il *Non expedit,* se tenne ancora lontani i cattolici dalla politica nazionale, «impedì però un danno peggiore, la formazione cioè di partiti legittimisti e clerico-liberali, con relativo rincrudimento di un'anticlericalesimo acuto». Leone XIII insomma «con cura paterna cercò di indirizzare a nuovi orizzonti, di avviare all'avvenire». Secondo Sturzo, con la sua linea fece in modo di realizzare un forte legame tra chiesa e popolo «che è la forza dell'av-

venire, creando l'elemento nuovo e vitale della salvezza della patria dall'odio dissolvente del socialismo, che nel suo spirito antireligioso comincia a percorrere quella parabola che con simili caratteri percorse, dalla rivoluzione francese a oggi, il partito liberale, proclamando la dea Ragione».

È però il secondo saggio, realizzato negli stessi giorni del luglio del 1903, quello che attiene all'interpretazione del pensiero di Leone XIII sulla modernità, come chiaramente risulta dal titolo: *Leone XIII e la civiltà moderna* [anch'esso nel citato Sturzo, *Sintesi sociali*]. Nella sua analisi del tempo dell'elezione di Leone XIII, Sturzo parte dalla considerazione che il rapporto tra la Chiesa e la civiltà moderna era conflittuale, anche per il predominio di correnti antireligiose; che i governi erano stati costretti a concedere le libertà civili e politiche incalzati da moti rivoluzionari a forte connotazione antireligiosa, e che in questo contesto la Chiesa era apparsa schierata dalla parte della reazione. Di fronte a queste sfide, il suo predecessore, Pio IX, aveva inteso difendere la Chiesa dalla modernità lanciando gli anatemi del *Sillabo*, irrigidendo la vita della Chiesa con la proclamazione del dogma dell'infallibilità pontificia, rafforzando il sentimento religioso con la definizione del dogma della Immacolata Concezione: «i tre atti solenni di Pio IX, con cui intese innalzare una diga tra l'errore e la verità, tra l'empietà e la religione». In questo contesto di una Chiesa in grande difficoltà, salì sul soglio pontificio Leone XIII, che, scrive Sturzo, «intuì la via dell'avvenire». Cosciente che la civiltà moderna, come ogni civiltà, per essere espressione del moto della storia e del naturale progresso nei modi di vita, ha «copia di elementi buoni, misti ad elementi cattivi», intuì quella che doveva essere la linea da seguire: «È proprio qui il segreto dell'azione di Leone XIII, poter rendere cristiane tutte le tendenze sociali non ripugnanti per ingenito carattere ai principi e alla vitalità del Vangelo, per ricondurre il cristianesimo nella civiltà».

Ma era necessario rifondare la vita cristiana, «resa quasi piagnucolona dai mali presenti, rinchiusa e rinserrata per le paure della rivoluzione e le sopraffazioni del potere laico, tra le mura di antiche sacrestie; bisognava rifare cristiana una scienza miscredente e atea, una storia contraffatta dallo spirito irreligioso». L'avere compreso in mezzo a contrasti e difficoltà «quanto è stabile nel fondamento delle società e quanto è elemento del divenire, forma il tesoro delle encicliche e degli insegnamenti di Leone XIII, che cercò sempre di entrare nel vivo dibattito delle aspirazioni d'oggi e cristianizzarle». Ma dove l'intuizione del papa raggiun-

se il cuore dei problemi posti dalla modernità fu il comprendere la centralità della questione sociale, tanto – scrive Sturzo – da essere «tramandato ai posteri col nome di papa degli operai… Destò gran meraviglia quando questo vecchio di circa ottantadue anni, nel 1891 pubblicò l'enciclica *Rerum novarum* sulla condizione degli operai, e parve allora quasi socialista e i governi, ancora liberali, nell'anima loro borghese, temettero e temettero molti, anche ecclesiastici… Leone XIII non sconfessò non proscrisse, non condannò; mentre per necessità si andarono formando attorno alla stessa enciclica le grandi correnti di destra e sinistra, che nell'incerto fluttuar delle cose umane, nella positiva concretizzazione delle idee in fatti, sprigionano i contrasti necessari alla verità per cui nuovi orizzonti si aprono, per nuove conquiste si combatte, a nuovi termini si avvia l'umanità».

Sturzo non si limitò tuttavia ad essere sottile esegeta delle grandi teorizzazioni delle encicliche di Leone XIII, perché in esse volle cogliere anche riflessi più immediatamente incidenti nella realtà viva del mondo del lavoro. In una serie di articoli dedicati alle unioni professionali, scritti due anni prima dei saggi ricordati, Sturzo aveva approfondito le implicazioni concrete derivanti dalla *Rerum novarum*. Al tempo il dibattito sui modi e sulle forme di organizzazione degli interessi dei lavoratori verteva sull'alternativa tra unione professionale semplice e unione mista, dove per la prima si intendeva l'unione dei soli lavoratori, mentre con la seconda si intendeva un organismo che, innaturalmente, prevedeva la presenza insieme di lavoratori e 'padroni'. Sturzo vide nell'enciclica una spinta in favore delle unioni semplici che, in definitiva, era una spinta nella direzione della nascita del sindacato moderno. Queste le sue puntuali considerazioni in tema: le unioni semplici «devono avere un carattere più generale che non sia l'ordinaria tutela degli interessi professionali… devono assumere, col carattere proprio di interessi professionali di classe, quello di interessi generali di lavoro… quello di resistenza e di combattività in rapporto al socialismo collettivista». In conclusione, Sturzo, in questa ragionata esaltazione di Leone XIII – «la sua figura, alla scomparsa degli uomini internazionali da Cavour a Napoleone III, da Bismarck a Gladstone, rimane sola a giganteggiare nella storia» –, rimarcò come suo merito imperituro l'aver dato alla Chiesa una forte spinta a essere sempre coraggiosamente aperta alle novità poste dal moto della storia, a difendere i più deboli, ad affermare il dovere di tutti nel realizzare il bene comune e a operare per l'affermazione della «ragione morale come base di ogni ragione sociale, slanciando così la Chiesa nell'avvenire».

I santi Faustino e Giovita in Val Brembana

Luigi A. Rota
Archivista

Alle spalle dei primi rilievi delle Prealpi, nel punto dove le acque dell'Imagna, del Gionco, del Gaggio e di ruscelli senza nome confluiscono nel fiume Brembo, sorge Villa d'Almè. La chiesa prepositurale, orientata a sud, è una delle tre, nella diocesi di Bergamo, intitolata ai santi fratelli bresciani Faustino e Giovita. A Villa d'Almè il documento più antico che riporta il nome di San Faustino è una pergamena (fig. 1), conservata nell'Archivio capitolare della Curia vescovile, risalente all'agosto dell'anno 927, che nomina un "prato de Sancto Faustino". Il toponimo certifica la presenza del nome Faustino nel territorio collinare bergamasco, molto prima di quell'anno. Non avrebbe senso, infatti, dare il nome di un prato a un santo, se non la preesistenza di un segno religioso. È probabilmente un tabernacolo di manzoniana memoria con un'immagine sacra, che ha dato a quel luogo campestre il nome del santo, di cui oggi non abbiamo traccia. Impossibile sapere come sia arrivata la devozione a san Faustino nella valle, ma la presenza di questo titolo ha radici lontane.

In un documento del 1103 compaiono «capellas duas que sunt scite in loco Lemine, prima consecrata in honore sancti Michaelis et aliam in honore sancti Faustini». Con il francesismo di cappella, passiamo a una modesta *tribülina*, piccola costruzione di un ricco proprietario, destinata all'assistenza religiosa per la famiglia e la corte dei suoi coloni. Nel proseguo di tempo, uscendo dall'ambito "privato", ci accompagna Mario Lupo che nel suo *Codex diplomaticus* per ben cinque volte negli anni 1120, 1125, 1132, 1143 e 1144

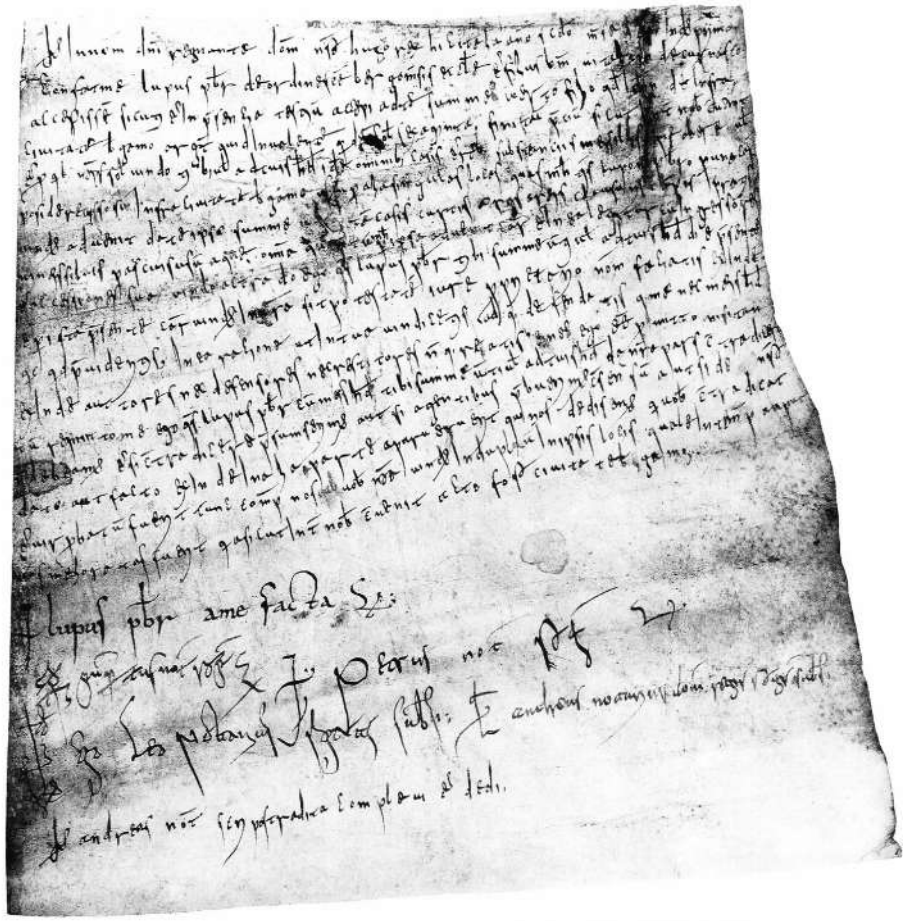


Fig. 1. Bergamo, Archivio Capitolare della Curia vescovile, pergamena dell'anno 927.

nomina San Faustino "ecclesia", titolo proprio delle parrocchie. Nella seconda metà del Trecento conosciamo qualche nome dei responsabili di questa prima unità pastorale, e a San Faustino si aggiunge il nome San Giovita. Nel 1449 c'è la consacrazione della prima parrocchiale, che è *nullius plebis*, sempre col titolo originario dei santi Faustino e Giovita. È dotata «di un portico che in parte serve a ricoverare la gente in tempi procellosi e in parte per radunarvi le limosine della Chiesa come fieno, legna, …». Nel XVIII secolo rivelatasi insufficiente questa prima chiesa causa l'accresciuta popolazione, la si demolisce e si costruisce quella attuale. La consacrazione avviene l'11 settembre 1796, mantenendo l'intitolazione ai santi Faustino e Giovita, ai quali i villesi sono fedeli da sempre.

La più antica opera d'arte conservata è un olio su tela, firmata (fig. 2), avente le misure di cm 170 x 276, che certo Paolo Locatelli commissiona nel 1643 all'artista veronese Giovanni Ceschini, «ad perpetuam sui memoriam genitoris». Rappresenta la Madonna con Gesù Bambino, che offre la palma del martirio ai santi Faustino e Giovita, che hanno deposto ai loro piedi gli elmi e le spade. Sono presenti san Rocco, al centro, ai lati i santi Pietro e Paolo e in basso il ritratto del donatore. Questo ritratto, per mano di un maldestro restauratore ottocentesco, era stato coperto da una ridipintura. Nel 1983, durante un accurato restauro di Vincenzo Villa, sono ricomparsi il ritratto del committente e la firma dell'autore. Secondo lo storico bergamasco Angelo Pinetti il dipinto costituiva la pala d'altare della cappella di San Rocco nell'antica parrocchiale.

Al centro dell'abside c'è un grande telero (fig. 3) rappresentante la drammatica scena della decapitazione dei martiri, avvenuta secondo la tradizione fra il 120 e il 134. È un dipinto olio su tela e misura cm 355 x 627, del pittore comasco Carlo Filippo Comerio (1747-1827) che lo esegue verso la fine del Settecento. La scena raffigura al centro il palco, dove sta per essere eseguita la decapitazione del primo fratello, a destra c'è l'altro in attesa; il carnefice ha in pugno la mannaia e fra qualche istante tutto sarà compiuto. Alla pubblica esecuzione presenziano numerose persone, fra cui donne con bambini; in primo piano un soldato, a verificare la regolarità dell'esecuzione; sullo sfondo un cielo scuro, mentre due angeli con rami di palma scendono dall'alto per incoronare i martiri.

Fig. 2. Villa d'Almè, Parrocchiale,
Madonna con Bambino che offre le palme del martirio ai santi Faustino e Giovita,
olio su tela di Giovanni Ceschini (1643).

Fig. 3. Villa d'Almè, Parrocchiale, abside,
Martirio dei santi Faustino e Giovita,
olio su tela di Filippo Comerio (secolo XVIII).

Nella navata, le volte affrescate illustrano due delle numerose prove a cui i santi sono sottoposti per ordine dell'imperatore Adriano: nella prima (fig. 4) i martiri nell'arena vengono dati in pasto alle belve, che restano mansuete e si accovacciano ai loro piedi. Nella seconda (fig. 5), imbarcati per Napoli, gli angeli li salvano dal mare in tempesta. L'autore degli affreschi è della cerchia del cremasco Mauro Picenardi (1735-1809), attivo nella bergamasca fra Sette e Ottocento. Nella volta del presbiterio i santi sono al cospetto della Trinità (fig. 6). L'affresco è di Fermo Taragni (1929-1948), apprezzato pittore locale.

Nel presbiterio, in due nicchie dell'altare maggiore, si trovano le statue in marmo bianco di san Faustino (a sinistra, fig. 7A) e san Giovita (a destra, fig. 7B), che non portano insegne sacerdotali, ma hanno un abbigliamento militare romano. L'autore è il noto scultore Gianni Remuzzi (1894-1951), conosciuto per i grandi bassorilievi bronzei eseguiti nel palazzo del Parlamento di Cuba. In sagrestia, inserite nello sportello centrale di un mobile, si conservano due piccole figure dei santi in metallo fuso (fig. 8), inciso e dorato. Probabilmente facevano parte in un vecchio messale, ora perduto. Sempre in sagrestia c'è un'asta portabandiera (1935) alla cui sommità è posta una lamina circolare in ottone con riprodotti i santi con la tecnica dello sbalzo (fig. 9). È opera del cesellatore Attilio Nani (1901-1959), lo stesso autore della tiara donata dalla diocesi di Bergamo a papa Giovanni XXIII.

Altre due statue dei patroni si trovano nella parte inferiore della facciata, collocate entro nicchie (fig. 10A-B), che risalgono al 1926 e sono scolpite in marmo bianco. Infine, al termine di questa rassegna, si segnala la campana maggiore, dedicata ai patroni (fig. 11). Uscita dalla fonderia di Angelo Ottolina di Bergamo nel 1947, ha sostituito quella asportata nel 1941 per le note esigenze belliche: sotto il Crocifisso infuria la battaglia, soldati morti, cielo coperto di nubi e lampi sinistri, mentre angeli di pace con le ali distese vegliano i fedeli che pregano Gesù e Maria. Ogni famiglia villese dà il suo contributo, *publico sumptu*, sempre grato ai santi Faustino e Giovita.

Fig. 4. Villa d'Almè, Parrocchiale, *I santi Faustino e Giovita fra le belve mansuete nell'arena,* affresco di artista della cerchia di Mauro Picenardi (secolo XX).

Fig. 5. Villa d'Almè, Parrocchiale, *I santi Faustino e Giovita salvati dagli angeli durante una tempesta nel golfo di Napoli,* affresco di artista della cerchia di Mauro Picenardi (secolo XX).

Fig. 6. Villa d'Almè, Parrocchiale, *I santi Faustino e Giovita al cospetto della Trinità,* affresco di Fermo Taragni (secolo XX).

Fig. 7A-B. Villa d'Almè, Parrocchiale, altare maggiore, statue dei santi Faustino e Giovita dello scultore Gianni Remuzzi (secolo XX).

Villa d'Almè, Parrocchiale, sagrestia

Fig. 8. Placchetta in metallo fuso inciso e dorato con i santi Faustino e Giovita (secolo XVII?).

Fig. 9. Asta portabandiera con i santi Faustino e Giovita, cesello di Attilio Nani (secolo XX).

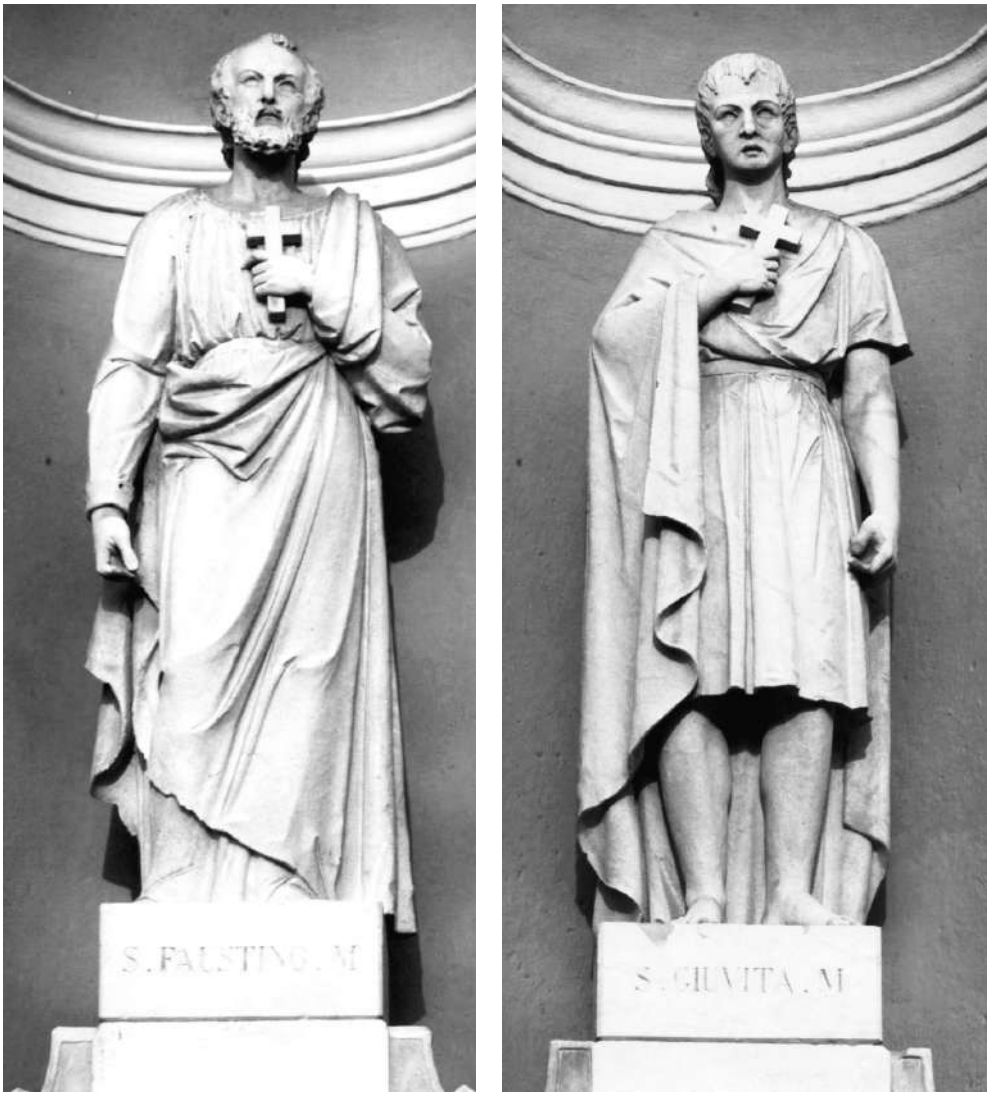


Fig. 10A-B. Villa d'Almè, Chiesa parrocchiale, facciata,
statue in marmo bianco
dei santi Faustino e Giovita (1926).

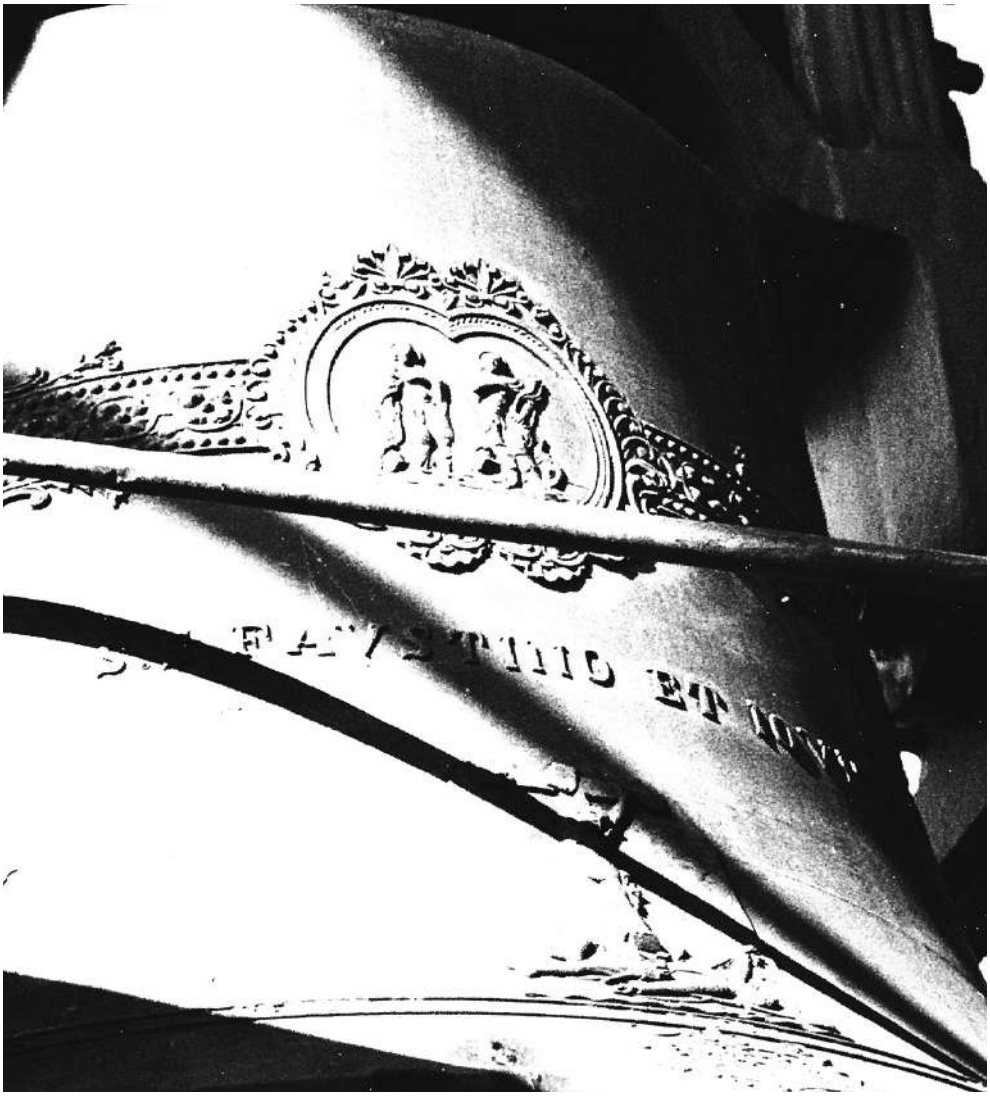


Fig. 11. Villa d'Almè, campanile della parrocchiale, campana maggiore con i santi Faustino e Giovita, fonditore Angelo Ottolina di Bergamo (1947).

Spigolature su Cellatica e la sua parrocchia

Cesare Bertulli
Associazione per la storia della Chiesa bresciana

Parlare di Cellatica, delle origini della parrocchia e della sua attuale parrocchiale significa fare un salto all'indietro nel tempo di molti secoli, prima che la diffusione cristiana avesse seguito. A Cellatica vi furono insediamenti romani, e forse un culto dedicato a Minerva, ben testimoniati dalle epigrafi rinvenute nel 1824 e 1945. La prima riguarda una dedica a Minerva fatta da Medussa Cariassi in esecuzione di un voto; essa fu smurata nel 1824, a cura dell'Ateneo di Brescia, dalla parete della vecchia canonica medievale per essere "prestata", ferma restando la proprietà, al costituendo museo cittadino. L'Ateneo rilasciò regolare ricevuta al parroco don Pietro Delai – dal 1790 al 1829 – con la ricevuta datata 18 maggio 1824. La lapide di dedica a Minerva recita: "MINERVA SACRUM Medussa Cariassi V(votum) S(solvit) L(liberus) M(merito)". Non sappiamo da dove provenisse la lapide, certo non si può escludere la sua rilevanza locale e nel luogo stesso della parrocchiale.

La sede dell'antica canonica, alienata nel 1927 in previsione della costruzione di quella attuale, fa supporre, data la vetustà dei massicci blocchi di pietra, almeno per il piano terra e parte del primo piano, che sia stata costruita con materiale di recupero presente sul posto. Lo stesso si può affermare per altri edifici del paese (specialmente della zona nord), che sembrano precedenti al periodo "veneto" del Bresciano.

La seconda traccia di insediamenti romani è una lapide rinvenuta nel 1945, in località *Termen*, su un terreno di proprietà Uberti-Milesi presso una stradina campestre denominata *Transito del Bosco*, dove fungeva da ponticello per l'attraversamento di un fosso. Capovolta, si scoprì un'iscrizione decifrata da Alberto

Albertini e recante i termini di confine di una tenuta privata. Il testo è il seguente: "M (Marco) Nonio M (Marci) Fil (Io) Fab (Ia Tribu) Macrino Co (N) S (Uli) / M (Arcus) Nonius Arrius Nuncianus Manlius Carbo Patri.

Di fronte alla canonica, verosimilmente dove si trova l'attuale chiesa parrocchiale, sorgeva la cappella dedicata a san Giorgio, la cui prima menzione risale alla bolla di Onorio II del 1130, confermata da Eugenio III nel 1148, da Adriano IV nel 1159, da Alessandro III nel 1175 e da Urbano IV nel 1186, che ne attribuisce il beneficio al capitolo della cattedrale di Brescia. La presenza di questa cappella ha favorito l'autonomia di Cellatica come comunità o vicinia, attestata in un documento del 16 dicembre 1280 del *Liber potheris* del comune di Brescia, che ordina agli abitanti di *Zellatica*, insieme ad altri 22 comuni della Franciacorta, di pagare la manutenzione per ponte Crotte sul fiume Mella.

Le mie ricerche sull'origine della chiesa e dei luoghi di culto e cimiteri di Cellatica hanno una origine curiosa. Avevo notato, quando veniva celebrato l'anniversario della consacrazione della nuova parrocchiale – avvenuta il 6 ottobre 1670 da parte del vescovo Marino G. Giorgi –, la pietra tombale di Ludovico Caravaggi (1523-1569) murata accanto all'ingresso laterale sinistro della chiesa, che confinava con la sua residenza. L'edificio ancora esiste, ospita una forneria e abitazioni private che, la gente del posto, deformandone il nome chiamava "la casa degli scarafaggi". L'attuale altare dedicato a san Carlo Borromeo nella nuova chiesa lo si deve a un suo pronipote, mons. Leonardo Caravaggi (1637-1700), frate domenicano, nipote del fratello minore di Ludovico.

Nessuno ha potuto chiarirmi perché in una chiesa consacrata nell'ottobre 1670 fosse presente una pietra tombale del secolo precedente ed è probabile che sia l'unico elemento della vecchia cappella (insieme a poche altre notizie dall'inventario delle proprietà della parrocchia del 1576) che sia stato salvato spostandolo con una diversa collocazione. Nell'Archivio di Stato di Brescia è conservato il diario tenuto dal detto Ludovico dal 1538 al 1569, di cui ho dato notizia su *Cellatica. Pillole di storia e personaggi. Il diario di Ludovico Caravaggi* (Rudiano 2020). Il testo è fonte di molte notizie sulla sua famiglia, su Cellatica – dove solitamente preferiva risiedere, invece che nel palazzo di via Larga in città –, e sulla città (cronaca nera e rosa, duelli, tornei, esecuzioni capitali, duri giudizi su vari rettori veneti, ecc.) senza omettere eventi italiani e internazionali (con qualche imprecisione anche temporale), dei quali veniva a conoscenza. Ho quindi sco-

perto anche il testamento (Archivio di Stato di Brescia [= ASBS], Notarile 836), nel quale detta l'iscrizione latina da porre sulla sua tomba ("ossa di Ludovico Caravaggi in attesa della resurrezione dai morti") e chiede di essere sepolto sotto l'altare di San Rocco, dove dunque la lastra doveva trovarsi in origine, rinunciando alla sepoltura nella cappella di famiglia della chiesa cittadina di Sant'Agata.

Ludovico Caravaggi, che ha rivestito importanti cariche pubbliche, è un personaggio del suo tempo, molto disinvolto e di dubbia moralità, sempre pronto a pentirsi; ogni pagina del diario – un taccuino di circa 371 fogli – inizia con I.N.R.I e si chiude con *Sit nomen Domini benedictus*. Il testamento reca la data 11 agosto 1569, è redatto dal notaio Gian Giacomo Boracetti e corredato da un codicillo; erede universale è designato il fratellastro Leonardo, nato il 15 novembre 1541. Nel suo diario non si parla di una nuova chiesa, ma da un atto notarile del 1567 si apprende l'acquisto di una nuova campana da parte della vicinia. Il campanile è del 1650 e fu completato nel 1657 con pietre locali cavate dal fondo "Roncato" di proprietà Bolpagni (ASBs, Notarile 7082, notaio Carlo Sala). Da questo fondo, secondo la tradizione locale, furono anche cavate parte delle pietre utilizzate per la costruzione del santuario della Madonna della Stella trasportate a spalla dai fedeli. La chiesa dove Ludovico venne sepolto è probabilmente la cappella di San Giorgio, per la quale con testamento del 9 febbraio 1452 (ASBs, Fondo Cigola, carte Mori, b. 74), un Bontempi di Cellatica dispone la costruzione di un altare dedicato a san Bartolomeo da affrescare con le figure della Madonna, di san Giovanni e san Bartolomeo.

L'*Enciclopedia bresciana* sostiene che l'attuale parrocchiale è stata costruita tra XV e XVI secolo, anche se non esistono documenti in proposito; è certo invece che la comunità di Cellatica discuteva sulla sua costruzione tra il 1611 e il 1612 (ASBs, Archivio Territorio Veneto, 393), mentre il 7 luglio 1613 concordava di finanziare l'edificazione con una tassa del 2% sulla produzione di vino bianco (*vernazza*) e nero, coinvolgendo anche i forestieri a parteciparvi. Questi ultimi aderiscono sottoscrivendo il loro impegno in calce ai nomi dei 42 promotori, il 31 marzo 1614 (*ibidem*). Il 29 settembre 1617 il consiglio della vicinia deliberò la costruzione, con atto redatto dal notaio Simone Bonalda di Urago Mella (ASBs, Notarile 4167) e pubblica di seguito la prima pagina del verbale della riunione tenuta in casa Bontempi il 29 settembre 1617.

Il 22 novembre 1617 viene conferito formalmente l'appalto a mastro Antonio e mastro Domenico Comini di Brescia (ASBs, Archivio Territorio Veneto, 393)

e sono nominati 6 deputati a seguire la fabbrica: Giacomo Sala e Agostino Covi per i nobili, Comino Uberti e Bernardino Bontempi per i cittadini, Bartolomeo Corti e Bettino Mondini per il comune, i quali saranno periodicamente sostituiti data la lunga durata della costruzione.

Della nuova chiesa in stile basilicale, a tre navate con una piccola abside, non è pervenuto il progetto. I lavori presero avvio e proseguirono con lentezza e difficoltà finanziarie; i nobili di Cellatica si impegnarono nel 1623 a versare 3.000 berlingotti d'oro in 5 rate annuali e l'anno successivo alcuni attriti furono appianati con l'intervento vescovile; la peste manzoniana rallentò le attività che ripresero con la fine dell'epidemia. Il 7 febbraio 1635, per far fronte ai debiti, la parrocchia concesse un terreno in località Trocarro e in cambio di un altro nei pressi della chiesa (50 tavole), che divenne un secolo e mezzo la sede del cimitero (ASBs, Notarile 4843). Lentamente i lavori, anche degli altari, vengono portati a termine e da due scritture private del deputato alla costruzione Giovanni Battista Pulusella, del 30 dicembre 1653 e 12 gennaio 1654, risulta che la quota di spese a carico dei nobili era leggermente inferiore a quella dei rurali e vengono approvate dalla vicinia con 33 voti favorevoli e tre contrari (ASBs, Archivio Territorio Veneto, 393).

La chiesa viene consacrata il 6 ottobre 1670 dal vescovo Marino G. Giorgi, come risulta dalla annotazione del Registro dei battesimi dell'Archivio parrocchiale. L'ultimo atto con il quale si dà conto delle spese residue è opera di Pietro Pulusella del 10 settembre 1674 (ivi, b. 393; non vi sono rendiconti e, in definitiva, non ci è dato conoscere quanto l'opera sia costata. Altre spese saranno sostenute nel corso del Settecento per riparare i danni di un fulmine alla cella campanaria e alla chiesa, oltre che per ricostruire le scale lignee di accesso alle campane (per gli approfondimenti cfr. *Cellatica: chiesa, parrocchia e cimiteri edito*, Rudiano 2018).

Quasi contemporaneamente all'inizio della costruzione della chiesa il Vescovo erige Cellatica in parrocchia, sempre dedicata a san Giorgio, sottraendone il beneficio al capitolo della cattedrale. Ciò provoca una controversia durata quasi 70 anni che giunge fino a Venezia e le autorità della Serenissima la decidono a favore del vescovo, come si legge nel carteggio conservato nell'Archivio del Capitolo di Brescia. La chiesa aveva sul lato sinistro, confinante con il palazzo dei Caravaggi, il cimitero, il cui livello era superiore di quasi un metro e mezzo rispetto alla strada livello stradale e, per ragioni igienico-sanitarie, venne di conse-

guenza spostato nel 1775; dall'altro lato, quello della strada (un tempo contrada San Bartolomeo, ora via Magenta), vi era l'orto dell'arciprebenda ottenuto con la permuta del 1635. Il cimitero restò in uso fino al 1811 quando, in ottemperanza all'editto napoleonico di St. Cloud, fu trasferito sul colle di San Rocco, accanto alla chiesetta omonima. Anche la vita di questo campo santo fu breve poiché l'epidemia di colera del 1836 impose la creazione dell'attuale cimitero. Nel 1828 le vestigia del primo cimitero adiacente alla chiesa vengono cancellate, il livello del sagrato viene portato a quello stradale, creando l'odierna la piazza San Giorgio. Nel 1775 inoltre la vicinia deliberò di vietare le sepolture in chiesa, salvo particolari eccezioni e pagamento delle relative spese.

La chiesa parrocchiale è stata ingrandita tra il 1843 e il 1850. A spingermi a fare ricerche è stata la memoria storica trasmessami dalla nonna materna che aveva, a sua volta, appreso da sua nonna che la chiesa era un tempo più corta. Me ne sono ricordato anch'io, anni dopo, e mi è bastato un breve confronto tra la mappa napoleonica, quella austriaca e le successive per rendermene conto. Considerato che nell'Archivio parrocchiale non vi era alcun documento, neppure nei faldoni della Fabbriceria, ho iniziato le ricerche sfogliando i registri di Protocollo della Imperial Regia Delegazione Austriaca dove ho trovato che nel 1842 era stata trasmessa a Milano, una richiesta di autorizzazione della Fabbriceria volta ad ingrandire la chiesa. Il parere della IRDP di Brescia era favorevole perché la chiesa era insufficiente per il numero di fedeli, che il preventivo di 23.000 lire austriache era quasi interamente coperto dalla donazione di Teresa Semprebono, vedova di Ottavio Boroni, di lire austriache 18.000 oltre che da offerte dei fedeli per lire austriache 2.132 e il terreno donato da Federico Borgondio Sala. Il progetto di Luigi Donegani prevedeva la creazione del transetto, del presbiterio, del coro dietro l'altar maggiore e di una nuova sacristia. La chiesa poteva essere "allungata" dalla parte dell'abside perché l'ingresso principale era troppo vicino alla canonica. Il progetto venne approvato dalla Imperial Regia Delegazione Generale di Milano che diede anche qualche suggerimento al progettista; la superfice dell'edificio sacro fu quasi raddoppiata. I lavori vennero affidati all'impresa edile di Luigi Trombetta, la cui famiglia darà in seguito un illustre sacerdote, grande benefattore della parrocchia, alla quale lasciò in testamento le proprietà per l'oratorio maschile.

Con il presbiterio viene anche realizzato un nuovo organo in sostituzione di quello del Dossena del 1694 (atto in Archivio parrocchiale) fatto costruire

dall'arciprete Giovanni Borelli. Viene rifatto anche il pavimento e scompaiono le tracce delle tombe dei membri delle confraternite del Corpus Domini e del Santo Rosario. Quella del Corpus Domini o SS. Sacramento venne costituita prima del 1522, giacché nel testamento di un Venturino Cazzamali di Ardesio del 6 agosto 1522 si lega a questa istituzione un appezzamento di terreno di 3 piò lungo il Codogno, (strada di accesso al paese ora denominata via Attico) con l'obbligo della messa quotidiana perpetua. Quella del Santo Rosario sorge durante l'episcopato di Domenico Bollani e confermata da un documento in Archivio parrocchiale del 22 settembre 1653, dato a Roma nella chiesa di Santa Maria sopra Minerva. Di nessuna delle due confraternite sono stati reperiti gli atti costitutivi e gli statuti.

Queste confraternite, che disponevano di proprietà e rendite, sono state molto utili per lo sviluppo economico e sociale della comunità grazie agli strumenti delle investiture livellarie, dei contratti di censo e dei livelli all'uso veneto (cioè, riscattabili). Fungevano, di fatto da banche e come tali venivano spesso indicate o chiamate. I livelli all'uso veneto diventano nel Settecento così frequenti che vengono stipulati su moduli prestampati in cui il notaio doveva solo indicare il nome delle parti e il bene oggetto dell'atto. Questi strumenti hanno fortemente contribuito alla maggiore diffusione della proprietà immobiliare e al suo frazionamento. L'amministrazione di confraternite e altari, oltre che di legati testamentari, era regolarmente verificata dalle autorità venete. È stato possibile ricostruire la cronotassi dei cappellani/parroci della cappella di S. Giorgio e della parrocchia a partire dal 1353 (cfr. «Misinta», 59-60/2023, elenco recepito anche dall'*Enciclopedia bresciana*). Fonti sono state l'Archivio Capitolare, il Fondo di religione in Archivio di Stato a Brescia e qualche documento reperito in altri archivi parrocchiali (Gargnano, Manerbio, ecc.); si è anche ricostruito l'inventario, l'origine e le autentiche delle reliquie; dei parroci sono stati messi in luce, dove disponibili, anche i testamenti.

Si è indagata pure la figura di qualche parroco. Tra la fine del Seicento e gli anni venti del Settecento si cita don Giovanni Borelli, parroco di vasta cultura, non solo teologica, anche per l'inventario della sua biblioteca che cedette al convento di San Pietro in Uliveto in cambio di 2.000 messe di suffragio («Misinta», 53/2020). Egli difese le ragioni della parrocchia di Cellatica contro quella di Urago Mella, con varie memorie inviate al vescovo, che pretendeva di inglobare la frazione Fantasina di Cellatica; la vertenza venne risolta dal vescovo Verzeri a favore di Cellatica, come si evince dal carteggio nell'Archivio parrocchiale.

Nell'Ottocento si segnala Carlo Gottardo Gazza, parroco dal 1830 al 1856, per la cura con la quale teneva i registri parrocchiali, ma anche per avere fornito in una relazione per la visita pastorale del 17-18 gennaio 1854 del vescovo Girolamo Verzeri un quadro esaustivo delle trazioni popolari religiose a Cellatica, delle liturgie anche in esecuzione di legati testamentari. Benedice l'attuale cimitero per delega del vescovo nel 1836, vive entrambe le epidemie di colera del 1836 e del 1855.

La figura di maggiore spicco è tuttavia quella di don Angelo Almici, parroco di Cellatica dal 1875 al 1903 (e in precedenza di Maclodio, dove era stato parroco dal 1866 e il 12 marzo 1869 ebbe una condanna a due mesi di carcere per aver letto in chiesa un'enciclica papale, malgrado il divieto delle autorità del Regno). Don Almici è stato un grande interprete del pensiero sociale della chiesa e della *Rerum novarum* di Leone XIII (insieme a mons. Luigi Trombetta). Varie sono le sue iniziative, tra le quali la promozione di una Cassa rurale, costituita nel 1894 e una cooperativa di previdenza, entrambe di ispirazione cattolica.

Nel Novecento segnalo la figura di Giovanni Battista Guerra, parroco dal 1904 al 1920, che amava la caccia e in una occasione, secondo il ricordo popolare, si scordava di celebrare la messa. Durante il suo ministero nacque l'idea di costruire una nuova chiesa, progetto intrapreso dal suo successore don Edoardo Camplani, parroco dal 1920 al 1946, nel quale investì tutti i suoi beni personali. La nuova chiesa fu progettata da Pietro Trombetta che donò il progetto; un edificio enorme, a cinque navate in stile neogotico, i cui lavori furono interrotti dalla tragedia bellica. Il suo successore don Giuseppe Giavarini da Pontoglio – parroco dal 1947 al 1977, partigiano, condannato a morte, ma riuscì ad evadere – tentò di riprenderlo nel 1953 ma fu dissuaso dal vescovo Giacinto Tredici. Era un apprezzato predicatore e ottimo latinista; ebbe qualche screzio col rettore del santuario della Madonna della Stella, legata alla parrocchia di Cellatica, per avere disperso dei beni del Santuario. Un altro aneddoto, ricordato dagli anziani, su don Negrini riguarda il cardinale Montini che nel 1963, prima di partire per Roma per il conclave, si era recato (non in abiti talari) al santuario della Stella per pregare la Vergine. Erano le quattro del pomeriggio, la vecchia sorella di don Negrini stava chiudendo la porta della chiesa e impedì al cardinale di entrare; lui si qualificò, ma non ci fu nulla da fare, le regole valevano per tutti e lei non credeva che lui fosse l'arcivescovo. Montini si diresse allora alla casa del rettore che lo riconobbe e si profuse in mille scuse per il comportamento della sorella.

L'Archivio parrocchiale, carente per tanta documentazione, custodisce però le dispense che il curato, professore in seminario e prevosto di San Faustino, Luigi Daffini utilizzava nei suoi corsi di preparazione per gli aspiranti catechisti che venivano sottoposti ad esame di idoneità. Ne preparò moltissimi. Nel 2009, in occasione di uno spostamento dell'archivio in un altro locale è emerso il diario di don Edoardo Camplani relativo alla costruzione della nuova chiesa che avrebbe dovuto essere dedicata al Sacro Cuore di Gesù. Eccone la trascrizione letterale:

«Il Rev. Parroco Don Giovanni Battista Guerra, rendendosi conto dell'insufficienza della primitiva chiesa parrocchiale dedicata a San Giorgio Martire, stante il continuo aumento della popolazione causato in parte anche da famiglie che durante la guerra Europea dal 1915 al 1918, si erano accasate in Cellatica, venne nella determinazione o di ingrandire l'esistente o innalzarne una nuova. Il 27 giugno 1920 in numero di 80 capi famiglia votarono unanimi di dare il 2 per cento sul raccolto dell'uva di quell'anno, se il Signore risparmierà dalla tempesta, e in data 28 fu spedita la circolare a tutte le famiglie. Il 14.11.1920 i capi famiglia votarono la Commissione "Pro Nuova Chiesa" ed il 16 furono invitati gli eletti a riunirsi per il 21 dello stesso mese per una prima riunione sia per la nomina delle cariche, come per accordi per la raccolta di offerte. Questa circolare fu spedita dal R. Economo Sp. D. Zeno Piccinelli, essendo morto il Parroco D. Guerra nel mese di ottobre. Si fecero pratiche presso il Ragioniere Bonomi, confinante colla Chiesa, per cessione di area, ma non si approdò a nulla, e fu un bene, in quanto la Chiesa esistente non ammetteva, per la sua stessa costruzione, di aggiunte, almeno sufficienti a contenere la popolazione.

Il R.do Parroco lanciò allora l'appello in data 20 dicembre 1918 per una costruzione nuova e per ottenerne i mezzi, il 26 dicembre dell'anno 1918 raccolse una commissione intorno a sé per ottenere lo scopo della sollecita adesione dei maggiorenti del paese, e di tutto il popolo. La necessità da tutti riconosciuta suggerì di indire un voto, per il quale, in omaggio al S. Cuore di Gesù ed a ricordo dei morti per la patria nella guerra 1915-1918 si desse una percentuale "pro chiesa Nuova" sul raccolto dell'uva, e tale proposta, fatta anche a mezzo di una lettera circolare firmata dal Parroco in data 20 marzo 1919, ebbe piena e trionfale accoglienza.

Anche alla Congrega della Carità Apostolica di Brescia fu mandata una circolare per ottenere un contributo per l'erezione della nuova Chiesa, ed a firma del Presidente Sig. Salvi Battista in data 10 luglio 1919 N.P. 295, fu comunicato: "che il collegio della Congrega ha deliberato di rinviare ogni decisione in proposito a quando la proposta avrà assunta una forma più concreta, specialmente in riguardo alla spesa". Sul raccolto dell'anno 1920 furono incassate lire 30.000 sulla percentuale dell'1%. Intanto il R.do D. Michele Bontempi, Cappellano locale, avendo affidata alla Curia Vescovile una somma nominale di lire 40.000, faceva donazione di detto capitale e relativi interessi per l'erezione della

nuova Chiesa riservando sugli interessi fino al 1935 incluso n. 12 S. Messe per l'anima sua, e lire 400 per la sua domestica vita sua natural durante. Il sacerdote Bontempi morì il 7 febbraio 1920. In quell'anno stesso moriva pure il 9 ottobre il Rev. Parroco D. Guerra, durante gli ultimi mesi di vita del Parroco fu Vicario Parrocchiale, e in seguito Economo Spirituale il Rev.do D. Zeno Piccinelli, che diede incremento a mantenere viva l'idea della nuova Parrocchiale, ed a raccogliere offerte depositandole presso il R.do Professore D. Luigi Trombetta, eletto Cassiere. Parte del denaro fu impiegato in Buoni del Tesoro e parte in Libretti di Risparmio.

Il 24 aprile 1921 faceva il suo ingresso come Parroco di Cellatica il Sacerdote D. Edoardo Camplani, il quale, già informato della grandiosa iniziativa, si propose di fare quanto era possibile per attuare i desideri di tutti, per la nuova Parrocchiale. Quest'anno, causa una forte tempesta, il raccolto fu assai scarso e le offerte furono scarsissime. Il 19 aprile 1922, terzo giorno delle SS. 40 ore dopo la processione Eucaristica, previo annuncio fatto alla popolazione accalcata nella Chiesa, il Parroco fece rinnovare il voto in una percentuale libera sul raccolto di quell'anno, confidando nella misericordia e provvidenza di Dio di essere risparmiati dalla tempesta; ricordando che nella solennità del S. Cuore che si festeggerà il 2 luglio, ricorderanno ancora pubblicamente in Chiesa il voto stesso, nella consacrazione di tutti al S. Cuore di Gesù. Ciò che fu fatto in quel giorno stesso e che per valorizzare l'impegno di ciascuna famiglia, fu dispensata una circolare perché ognuna sottoscrivesse al voto, e rimettesse poi la stessa nelle mani del Parroco, riempita dei dati richiesti. La proposta ebbe il suo buon effetto.

Il 18 giugno di quell'anno 1922 si raccolse il Comitato per decidere a far proposte circa l'area da doversi scegliere per l'erezione della nuova Chiesa, e se fosse al caso di proporre al signor Rag. Bonomi Benedetto, se eventualmente avesse in seguito a comperare l'area della Chiesa di S. Giorgio, e quale ne sarebbe l'offerta. Il Comitato sceglie per la posizione l'area Vernazze, la migliore, come ubicazione per il nuovo fabbricato. Detta area, essendo di proprietà del signor Geometra Trombetta Pietro, che è presente e fa parte della Commissione, dichiarasi soddisfatto della scelta, e pronto a vendere alla Commissione la parte di terreno necessario e si offre, se si crede, a fare anche il progetto della nuova Chiesa, gratuitamente e dirigerne anche i lavori gratuitamente (vedi verbale di seduta). Viene approvato all'unanimità. Il 2 novembre 1922 il signor Trombetta Pietro presenta diversi progetti riguardanti la pianta della Chiesa, e viene preferito quello che porta il n. 4. Avendo dato incarico ai signori Ing. Bontempi e Mazzola ed al fabbricere Corti Francesco di una stima di offerta del terreno da comperare in data 11 febbraio 1923 si concretò in lire 14.000 al più. Avendo il medesimo Trombetta espresso il desiderio della Commissione avesse a chiedere per lui un compenso di terreno alla Congrega Apostolica per rimpiazzare in parte l'area che egli vendesse per la nuova Chiesa, indipendentemente però alla sua cessione, ch'Egli fa ugualmente anche se la risposta sarà negativa; viene dato incarico di ciò al R.do Parroco il quale scrisse in data del maggio del 1923, ma che non fu combinato per la richiesta troppo grave.

Nella seduta del 24 dicembre 1922 si prospetta l'idea di una teleferica per trasporto della pietra dal Monte Grande fino al posto della nuova fabbrica della Chiesa e che sarebbe di vantaggio sia per la posizione in cui si trova l'area da comperarsi dal Signor Trombetta, sia per la minor spesa per trasporti di pietre in confronto di farla condurre con carretti da altri posti. Il 21 gennaio 1923 si discute sul prezzo del terreno da comperare e, sembrando ad alcuni membri troppo alto il prezzo di richiesta, rimanda ad altra seduta e precisamente il 4 febbraio 1923, nella quale il Presidente Comm. Folonari Francesco insiste sui pochi membri presenti per non si lasciarsi sfuggire l'occasione della compera del fondo. La mancanza però del maggior numero dei membri ha dato luogo a sospendere ogni decisione.

Si è pervenuti così per varie circostanze a riprendere l'adunanza soltanto il 9 novembre 1923 per discutere ancora circa l'acquisto dell'area Vernazze: e seduta stante viene incaricato il Parroco, il Presidente Folonari e il R. D. Luigi Trombetta di trattare con il signor Pietro Trombetta per la stipulazione del contratto. L'11 novembre 1923 si conviene la compera di circa 5.300 metri quadrati per il prezzo complessivo di lire 50.000, con possesso immediato. Il venditore, si riservava la (ri)compera di questo medesimo fondo, qualora un giorno o l'altro, si fosse pentiti della compera. Essendo sorte in seguito gravi difficoltà che hanno contrastato l'opera dell'incominciamento della Chiesa, per alcune opposizioni forse irragionevoli, si attese altra epoca migliore cercando intanto di dissipare questa contrarietà. Si susseguirono poi annate molto scarse di prodotti, che resero sempre più gravoso l'incominciamento dell'opera. Così vi furono coloro che fecero correre voce che si rivendeva l'area comperata: in seguito il R.do Parroco fu chiamato in Questura per proibirgli ogni questua per il paese: si fece propaganda presso alcuni maggiorenti del paese perché non dessero più offerte: si impugnò la troppa grandiosità del disegno progettato dal Geometra Trombetta, il quale per altro si assoggettava a cambiare o fare modificazioni all'uopo suggerite.

Le adunanze della Commissione rimasero così sospese fino al 5 maggio 1927, nel qual giorno si ricominciò a trattare nuovamente sulla necessità di accelerare per dare principio ai lavori. Il disegno che era pertanto presentato alla Commissione dell'Arte Sacra e dei Templi presso la Curia Vescovile fu riconosciuto dall'Ing. Tagliaferri di Brescia maestoso e solenne. Il Primo Maggio in occasione della visita Pastorale di S.E. Mons. Vescovo Giacinto Gaggia fu dal medesimo caldeggiata l'opera della nuova chiesa. Ma le difficoltà continuarono né si poté far apporre al disegno l'approvazione del Municipio avendo contrario il Vice Podestà che in seguito fu anche Podestà e Presidente della Fabbriceria.

Il 7 giugno 1928 il Parroco, stanco di soprassedere, riconvocò il 7 giugno stesso la Commissione Esecutrice nelle persone del R.do D. Luigi Trombetta, Commendatore Francesco Folonari, Ing. Alessandro Mazzola, Avvocato Trebeschi Andrea e Geom. Pietro Trombetta, al quale ultimo si dà incarico di presentare entro ottobre p. un preventivo per sapere l'importo da raggiungere alla copertura dell'edificio. Il 12 ottobre 1928 il Geom.

Signor Trombetta consegna il preventivo, che si approva e si studieranno i mezzi per raggiungere detta cifra di almeno L. 100.000 e che si crede di poter dar principio per dopo il raccolto al lavoro che interesserebbe anche dal lato che la popolazione, stante la trista annata e la disoccupazione, importerebbe una minor spesa di mano d'opera e nel contempo si soccorrerebbe la popolazione dando ad essa modo di percepire qualche cosa. Il 16 ottobre nuova seduta, per vedere se concorrendo i più facoltosi del paese si potrebbe raggiungere la somma stabilita nell'adunanza precedente e da un abbozzo, si ritiene di poterla raggiungere se nessuno negherà il suo obolo.

Il 23 ottobre altra riunione per meglio fissare le cifre. Il comm. Folonari si propone una sua prima offerta in L. 20.000, alla quale fanno seguito quelle degli altri componenti la Commissione Esecutrice. Si indice poi l'adunanza plenaria della Commissione per il 28 ottobre corr. Questa adunanza fu assai movimentata e contrariata da alcuno dei membri, come risulta dal verbale. Si decide pertanto di fare appello con circolare alle famiglie più facoltose per vedere di ottenere quella cifra che approssimativamente potrebbe servire di poter raggiungere almeno una data altezza del fabbricato.

In data 31 ottobre 1928, si compilò la circolare proposta e Mons. Vescovo vi appose di proprio pugno la sua raccomandazione e benedizione. Il 20 novembre 1928 il R.do Parroco presentava con lettera alla Comm. Diocesana per l'arte e edilizia sacra il progetto della nuova chiesa sollecitando l'approvazione per dar principio ai lavori e aiutare tanti disoccupati in paese. L'Ing. Tagliaferri già in data 28 novembre 1928 aveva dato il suo parere in iscritto.

Il progettista il giorno 8 dicembre 1928 rispose adeguatamente alle poche osservazioni dell'Ing. Tagliaferri ed il 13 dicembre questi rispose senza contrarietà. Il 29 novembre il Podestà a nome della Regia Questura proibiva la divulgazione di questa circolare e le sottoscrizioni. Nuove opposizioni insorsero che consigliarono un'altra tregua forzata e queste opposizioni vennero specialmente dal Podestà, il quale tentò di avere nelle mani l'amministrazione del Legato stesso del Rev.do D. Miche Bontempi con precisa intenzione di non lasciarlo devolvere allo scopo della nuova Chiesa. Occorse lasciar passare un paio d'anni finché le cose mutarono e fu ottenuta la approvazione del progetto da parte del Vescovo, il quale fece apporre il visto della Commissione. Nel frattempo, fu eletto Commissario prima, poi a Podestà di Cellatica il Sig. Gino Trombetta, figlio del progettista della nuova Chiesa, il quale appose il visto di benestare del progetto il 10 novembre 1930.

Il 1° novembre si riunì la Commissione. Il Parroco dice che è tempo di dar principio ai lavori; che si giungerà ove si potrà col denaro fidando che la Divina Provvidenza dopo 10 anni e più di aspettativa aiuterà l'opera e che la popolazione non sopporterebbe più oltre per l'impellente necessità di un ambiente più ampio certe contrarietà senza ragione alcuna. In ogni caso, che, se un membro della Commissione che è chiamata a fare (e non a fare opera disfattista) non si sente di assumersi la responsabilità può declinare l'incarico. Unico contrario dei membri è il Presidente della Fabbriceria. Il 2 novembre 1930, che fu

in quell'anno Domenica, il Rev. Parroco annunciò dal pulpito che si sarebbe finalmente dato quanto prima principio ai lavori per la costruenda nuova Chiesa, ma domandava a tutto il popolo il suo concorso ed il suo zelo. Stante le ristrettezze finanziarie del paese, non chiedeva per ora denaro, ma la mano d'opera per lo sterramento necessario e per le fondamenta, e si teneva certo del generale concorso. Il popolo dimostrò subito la sua gioia e il suo entusiasmo. Il giorno 8 novembre 1930 il Parroco presenta domanda in iscritto al Signor Podestà ove si possano depositare i materiali degli scavi. L'8 sera, dando principio al mese di Maria, il Parroco dà come ossequio di pregare e di fare opera sempre più persuasiva per lavorare Pro Chiesa Nuova.

Il 10 novembre 1930 si prepara l'ingresso al fondo ove verrà iniziata la Chiesa, apponendovi un cancello di ferro con sopra una piccola statuetta del Sacro Cuore con una scritta a grandi caratteri: "Omaggio al Sacro Cuore di Gesù". Il giorno 11 novembre 1930 nella Parrocchiale si canta Messa in onore del Sacro Cuore di Gesù per ottenere la Sua speciale protezione fin dal primo inizio dei lavori. Il popolo vi partecipa devotamente in massa. nei giorni 12-13-14 novembre, si abbattono le viti e le piante del fondo ove sorgerà la Chiesa. Il 15 si fa un po' di sterramento entro l'ingresso del cancello per agevolare i carretti ad entrare. Il 16 mattina (Domenica) previa autorizzazione di Mons. Vescovo, dopo la prima Messa nella quale si tenne l'omelia uomini e giovani accorrono in massa con carretti, badili, zappe per dare principio formale al trasporto della terra e manifestano tutti intero il loro entusiasmo. In questa occasione si fece una fotografia. Alla sera il gruppo Uomini Cattolici avendo indetta una adunata generale di tutti gli uomini e capi famiglia nel teatro S. Giorgio, si parlò di iniziare disciplinatamente delle squadre di lavoratori divisi per contrade perché ogni giorno della settimana si applichi al trasporto della terra; ed a questo fine si nominano i capi squadra che dessero ordini in proposito, Ogni proposta viene accolta con piena volontà di fare e fare bene.

Il 17 novembre, la prima squadra comincia il suo turno ed è destinata la contrada Montesuello (Cantone); il 18 la contrada Attico e Piazza; il 19 è una squadra di Montebello; il 20 altra squadra di Montebello; il 21 quella del Cocchio; il 22 quella delle case sparse e Fantasina; il 23 coloro che non potevano unirsi durante la settimana alle loro squadre. Così si è continuato nelle seguenti Domeniche quanti potevano, e durante le altre settimane rinnovandosi le squadre nel modo di cui sopra. Il 10 dicembre il Rev.do Parroco scrisse alla Congrega Apostolica per avere il permesso di asportare pietrame dal fondo Margherite nella parte incolta per usarne per le fondamenta della Chiesa; e la domanda fu colà consegnata brevi manu dal Rev.do Trombetta e Signor Belleri al Presidente della Congrega, il quale mandò dal Parroco l'ingegnere della Congrega a chiedere in che cosa si trattasse più precisamente. In seguito, in data 17 dicembre fu dato il nulla osta, in iscritto. Si diede così principio anche alla raccolta del pietrame. Il sig. Corti Francesco è incaricato di sovrintendere e guidare ogni lavoro e tutto sbriga con intelligente premura dichiarando di non volere alcun compenso.

Il 1° febbraio 1931 si da incarico al Sig. Mangerini Lelio di trattare per la sabbia adatta per fare i prismi in cemento che occorreranno per i fondamenti, e il 6 febbraio inferisce di averla trovata presso la Baitella di Ospitaletto e costa L. 6.50 al metro cubo posta sulla strada. Si accetta la richiesta e si fa ordinazione di circa metri cubi 30. Il 16-17 febbraio il trasporto della sabbia viene fatto gratis dalla popolazione e si deposita nel cortile dato a prestito gentilmente dal Sig. Belleri Giovanni. Il Sig. Trombetta Geom. Pietro chiede a prestito la macchina per fare i prismi e viene concessa gratuitamente e trasportata da Brescia a Cellatica, si da inizio alla formazione di prismi dopo essersi provvisti di cemento a Palazzolo S/O. Il primo saggio di prismi viene fatto il 22 febbraio 1931. Pure nella prima quindicina di febbraio si è visitata una località del Rev. don Luigi Trombetta (detta Roncat) per avvistare e verificare quella roccia che sporge sulla strada. Due pezzi di pietra furono spediti a Brescia per la levigazione e ne è riuscito un marmo grigio a vene bianche e gialle, che ottimamente servirà per l'interno della Chiesa; mentre all'esterno risulterà ottimamente martellata.

Il 19 marzo il Presidente Comm. Folonari visita sul posto di cui sopra la cava della pietra, e annuisce perché ottenga il permesso della Congrega Apostolica di poter usare un pezzo di terra di sua proprietà, necessario per gli scavi del terreno superiore di D. Luigi Trombetta. In questa occasione il medesimo presidente, constatando la gravissima disoccupazione in paese, e la miseria che vi regna, fa proposta di passare ai più bisognosi, a titolo di carità, un po' di generi alimentari, mentre sino ad oggi hanno lavorato per lo sterramento senza alcun compenso materiale. Si accetta la proposta, e si studierà il modo di fare tale dispensa.

Il 31 marzo il Presidente notifica che la Congrega cederà il terreno gratis per tutto il tempo occorrente per la cava della pietra di cui sopra, desidera però uno schizzo del tracciato del fondo da usarsi in proposito. Il signor Podestà di Cellatica, riferisce che il sig. Geom. Scaroni, Podestà di Virle Treponti, metterebbe in vendita una teleferica. Il 1° aprile si risponde in iscritto che per ora non abbisogna, che peraltro se ne terrà calcolo per un eventuale bisogno, ma senza alcun impegno. Il 29 marzo si sono radunati i capi famiglia per raccomandare di accelerare il lavoro di sterramento, e si è accennato alla proposta che si sta maturando per eseguire, circa la dispensa di alcuni generi alimentari ai più bisognosi che hanno lavorato e lavoreranno per la nuova Chiesa. Il 31 marzo il R.do Parroco si presenta da S.E. Mons. Arcivescovo per pregarlo di venire presto a benedire la posa della prima pietra della nuova Chiesa e lo fa rivolgere dal Vescovo suo Ausiliare Mons. Bongiorni perché faccia le sue veci. Venne stabilita detta benedizione il 17 maggio corrente anno 1931.

Il giorno 11 aprile s'inizia l'assegnazione, a puro titolo di carità, di pasta e riso, farina di granoturco e lardo, ai lavoratori in pro della nuova Chiesa che da N° di 60 persone, è nei giorni seguenti aumentato ad un centinaio circa. Il Sig. Mangerini Lelio che per parecchi

anni fu a Cellatica, ed ora residente a Brescia, si propone d'offrire la prima pietra da benedire il giorno 17 maggio, ed il giorno 4 maggio, la pietra essendo approntata viene trasportata a Cellatica. La pietra è delle cave di Botticino e pesa tre quintali ed è di forma di cubo. Intanto ferve il lavoro di preparazione della festa della posa della 1.a pietra tracciando una stradicciola che porta al punto preciso dove verrà a suo tempo innalzato l'altare maggiore, e vi si innalzerà una grande croce tutta illuminata a luce elettrica con lampadine rosse.

Il 16 maggio sull'imbrunire tutto il popolo di Cellatica è raccolto in Chiesa, e di là processionalmente col canto di salmi ed inni si porta nel recinto della nuova Chiesa illuminato a luce elettrica e dove in alto campeggia la Croce. Lo spettacolo è veramente suggestivo, e tutti sono entusiasti. Il 17 sua ecc. Mons. Bongiorni giunge festosamente accolto, e processionalmente a suon di banda, circondato da R. di Sacerdoti e dall'Autorità Civile si perviene al luogo della lunga e suggestiva cerimonia della benedizione della prima pietra e viene consacrato il tempio che sorgerà al Cuore SS. Di Gesù e conforme al voto del popolo. Nella pietra, oltre ad alcune monete Italiane in corso, fu riposta nella pietra una bella pergamena dettata in classico latino dal Dott. in Teologia e Parroco di Sale di Gussago Don Emilio Ferrari».

Ecco il testo e la sua traduzione:

«" + Albo signetur lapillo | Dies XVII mensis Maji anni MCMXXXI n. Sal. | Qua | Cordi Jesu Sacratissimo | communitas Cellaticensis | Auspice R. D.no Eduardo Camplani parrocho h.l. | Faventinus R.R. D.D. Aloisio doc. philos. Trombetta et Aloisio Daffini Vic. Coop. | huius templi fundandi primum lapidem | humiliter offertaque devote | Re.mo in X.sto Patre Aem. Doct. Philos. Bongiorni Ep.po Sasimorum Aux. Brixien. | gratulabundo Sacrante. | Faxit Deus | ut quod christianissimam plebem hodie prima benedictione hilarat | quam citissime maturum atque perfectum | molitione elegantissima | eosdem consoletur | qui in spem eriguntur aeternae domus non manufactae". (Con pietra bianca si segni | il giorno 17 maggio dell'anno 1931 della nostra salute | nel quale | al Cuore Sacratissimo di Gesù | la Comunità di Cellatica | Auspice il reverendo don Edoardo Camplani parroco di questo luogo | favoreggiatori i reverendi signori Luigi dottore in Filosofia Trombetta e Luigi Daffini vicario cooperatore | umilmente offre con devozione la prima pietra di questo tempio da ingrandirsi | essendo lietissimo consacratore | il reverendo in Cristo padre Emilio dottore in Filosofia Bongiorni | vescovo di Sasima, ausiliare di Brescia. | Faccia Iddio | che quanto oggi rallegra con la prima benedizione un popolo cristianissimo | al più presto maturato e perfezionato con costruzione elegantissima | consoli quei medesimi | i quali vengono sostenuti dalla speranza della casa eterna non manufatta)».

Seguono le firme dei testimoni: il vescovo, il parroco, il clero, il podestà e le autorità presenti.

Il giornale quotidiano *L'Italia* di Milano riportò il 19 maggio 1931 la cronaca di questa festa, col titolo "Tutto un paese intorno a un simbolo: Commovente cerimonia a Cellatica".

«Aggravandosi la situazione operaia, aumentano i richiedenti al lavoro pro Chiesa nuova fino a raggiungere la nota di circa 200. Fu necessario suddividere nei giorni della settimana i richiedenti lavoro, e proseguì lo sterramento e le fondamenta, che fu necessario portare al di sotto del livello della sottostante strada comunale causa terriccio che slittava con grande facilità. Le fondamenta della facciata sulla quale, conforme a disegno si innalzerà il campanile, fu compiuto con una base molto spaziosa con blocco di cemento armato. Così pure si fece con i piloni che dovranno poi sostenere le colonne. Tutto questo maggior lavoro fu imprevisto, causa del terreno; così che per avere in seguito il piano della Chiesa in rialzo, si pensò ad un sottochiesa, dove si potranno in seguito avere scuole di catechismo, riservando nel mezzo lo spazio d'una cappella per i fanciulli.

La grave spesa, circa L. 100.000 (centomila) per completare le fondamenta in calcestruzzo diede motivo poi di soprassedere ai lavori e intanto si escogitarono i modi per raccogliere offerte. Le annate si succedettero assai povere: la campagna viticola colpita o dalla grandine o dalla crisi vinicola, colpita inoltre da gravi tasse e dazio sul vino, così che il popolo di Cellatica fu reso in così grande strettezza, da fare debiti presso i medesimi negozi alimentari di prima necessità. Anche l'unica filanda esistente in paese fu chiusa per la crisi della seta, la disoccupazione incrudiva fortemente. Non ostante questo, la popolazione tenne sempre alto il morale e la speranza per la nuova chiesa, ed ogni famiglia si imponeva maggiori sacrifici, partecipando sempre alle piccole iniziative di raccolta per il fondo Chiesa nuova. La stessa Fabbriceria n'ebbe a risentire grande scossa finanziaria, né poteva affrontare alcune spese necessarie per la Parrocchiale esistente e si dovette usare parte delle offerte "pro Chiesa nuova" per sostenere quanto si rendeva necessario.

Il 3 novembre 1934 il R. Parroco d'accordo con i Sig. Fabbriceri, si invitarono le Signore del paese ad una adunanza per interessarle a preparare una lotteria e pesca pro della Chiesa, e fu indetta per la prossima solennità dei Sacri Tridui (19-20-21 gennaio 1935). Intanto il R.do Parroco, per venire in aiuto alla popolazione affamata, iniziò nel 1934 la nuova canonica che fu terminata nell'aprile 1935. Nell'agosto del 1936 si ripresero i lavori rialzando i muri delle fondamenta. Poi altro fermo ed altra tappa. Nel 1937 si propose altra pesca di beneficenza, che unita ad altre offerte pervenute, diedero modo di proseguire la muratura della Sacristia e del Presbiterio. Il rialzo del costo dei materiali non permise di coprirlo, e così una nuova sosta. Si pervenne all'ottobre del 1938 ed il R. Parroco indusse un'adunanza con largo invito delle persone più facoltose, con raccomandazione particolare al Sig. Podestà Ing. Arturo Lombardi. Il 6 ottobre ebbe luogo l'adunanza, come risulta da verbale, ed il Sig. Podestà, rilevata l'assenza di parecchi invitati, si propose di fare una adunanza nella Sala Comunale, mandando egli stesso gli inviti per

il giorno 13 novembre 1938. In tale adunanza, come da verbale, si dimostrò maggiore comprensione, si riformò la Commissione, si decise la raccolta di offerte. Si propose di formare tra la Commissione un Comitato Esecutivo e se ne fa l'elezione. Alcuni membri assenti vengono a mezzo di lettera avvertiti, ma alcuni si scusano di non potervi appartenere per i loro impegni. Il 20 novembre 1938 viene indetta un'adunanza in canonica del Comitato Esecutivo.

Il 25 marzo 1939 altra importante adunanza, come da verbale, nella quale si comunica come il Capo del Governo ha spedito al Comune di Cellatica la richiesta del Parroco per ottenere un particolare sussidio pro Chiesa Nuova, chiedendo le condizioni finanziarie del Parroco e quella della popolazione; la somma approssimativa per raggiungere il funzionamento della nuova Chiesa presentando relativo progetto dell'ingegnere; e relativa dichiarazione da parte del Sanitario Civile, comprobante l'idoneità della Chiesa nuova perché corrisponda alle leggi sanitarie. I documenti richiesti furono personalmente trasmessi alla R. Prefettura dal Signor Podestà Ing. Arturo Lombardi, con raccomandazione del medesimo. La R. Prefettura constatando la povertà del paese, si rese perplessa di inoltrare i documenti, adducendo in tal modo non si avrebbe potuto giungere al compimento di tanta opera nonostante un sussidio che poteva pervenire dal Governo; e richiese la Ven. Curia Vescovile di ciò che si poteva fare. Mons. Vescovo Giacinto Tredici chiese direttamente (udienza) dal Regio Prefetto accompagnato dal Pro Vicario Generale Mons. Ernesto Pasini. Avuto consenso di detta udienza, il Parroco fece risaltare l'urgente bisogno della Chiesa, e il non meno urgente bisogno di dare lavoro alla popolazione disoccupata dalla parte degli operai e particolarmente muratori, del disagio dei contadini coperti di debiti, cosicché da qualche anno non hanno più credito dei principali alimenti per vivere; e che alla crisi vinicola risentita in tutta Italia, si è aggiunta la tempesta che ha distrutto i tre quarti del raccolto. Il Prefetto promise la sua raccomandazione. Dopo alcuni giorni il Sig. Ing. Alessandro Mazzola scrisse raccomandando la cosa all'on.le Longinotti che trovasi presso il Ministero dei Culti a Roma; il quale rispose che dopo la richiesta del Parroco non era in seguito pervenuta colà alcuna documentazione richiesta, e sollecitava l'invio. Presso la Prefettura si attendeva la risposta della Curia Vescovile in base a sua Nota a suo tempo spedita, e l'Ordinariato Diocesano non sapeva come impostare la risposta come poi si dichiarò dietro pressione fatta dal Parroco e sollecitata dalla stessa Prefettura, come risulta dalla lettera in data 1° ottobre 1939 indirizzata all'ing. Mazzola, membro della Commissione, nella quale Mons. Pasini afferma di avere spedita la richiesta della Prefettura in giornata.

Il 3 ottobre il Comitato ha dispensato in paese una circolare invitante ad offrire ognuno il proprio obolo, secondo le proprie forze, segnalando l'esempio del Cav. Faustino Bonomi da Lumezzane San Sebastiano che ha offerto con generosità L. 9.000 oltre le altre L. 1.000 dell'anno precedente, in occasione della festa pro Chiesa nuova. In questo frattempo fu cambiato il Regio Prefetto di Brescia ed in seguito a causa della entrata in

guerra dell'Italia contro la Francia e l'Inghilterra, ogni pratica è resa sospesa. Il 5 ottobre 1939 si tenne una seduta della Commissione come risulta da relativo verbale. Altra seduta della Comm. Pro Chiesa fu tenuta il 18 aprile 1940 come da apposito verbale. Fino al 1° giugno 1942 pur avendo (dovuto) forzatamente sospendere ogni altra attività si sono continuate le raccolte di offerte, delle quali il R. Parroco ne diede sotto tale data relazione stampata su foglietti con lettera accompagnatoria. Il 12 giugno 1942 solennità in parrocchia del Sacro Cuore di Gesù fu incitato tutto il popolo dal R. Padre Superiore dei Cappuccini con appropriate parole a rinnovare il voto di offerte generose anche in avvenire perché, al termine dell'attuale guerra mondiale, si possa con maggior celerità raggiungere e compiere il tanto sospirato desiderio del nuovo tempio. La somma delle offerte a tutto maggio 1942 è rappresentata da Buoni del Tesoro per un totale di L. 120.000 nominali.

Santa Messa celebrata per la prima volta nel recinto della nuova chiesa. Durante questo anno in cui accanita prosegue la guerra tra Italia-Germania-Giappone contro Inghilterra-Russia-America, in Cellatica si ebbero a varie riprese accantonamenti del 30° Reggimento Artiglieria D.F. 1° Gruppo Reclute. Richiesto il sottoscritto Parroco dal Comando, di concedere l'area per la celebrazione di una "messa da campo" entro l'area della nuova Chiesa in costruzione, di buon auspicio fu dato il permesso, e il giorno 28 giugno 1942 di Domenica alle ore 9 precise ebbe luogo la sacra funzione. L'altare da campo degli stessi artiglieri fu posto su larga base a tre gradini, adornato da fiori e bandiere tricolori, nello stesso luogo ove è destinata la parte riservata al futuro presbiterio, mentre la truppa armata dei loro moschetti veniva all'ineata nel sottostante suolo destinato al sotto chiesa tra grossi ed ancor rudi piloni centrali, mentre all'intorno prendeva posto una parte della popolazione ch'ebbe sentore della celebrazione della S. Messa. Dietro l'altare alcuni dei soldati suonavano ad intervalli i loro strumenti da banda (trombe e clarinetti).

Vi assistevano in N. di 400 tra sottufficiali, graduati e truppa e N. 18 Ufficiali. Era presente il Comandante Tenente Colonnello Zampini Cav. Fulgenzio, il comandante del 1° gruppo reclute e del Presidio di Cellatica Capitano Tita Olindo, il Podestà e Vice Podestà di Cellatica Sig. Perotti Francesco e Frassine Federico, il Vice Segretario Politico Dott. Cav. Moroni Giuseppe. Prima d'incominciare la S. Messa, disse belle ed appropriate parole il Tenente Colonnello ricordando che nel tempio più grande del mondo (alludendo che la cerimonia si svolgeva non tra le mura, ma sotto l'azzurra volta del cielo) si celebrava il grande Sacrificio, e che al sacrificio deve ritemprarsi il soldato, rendendosi degno della Religione e della Patria, fino all'estremo sacrificio.

La S. Messa fu celebrata dal Cappellano Capo Militare Monsignor Angelo Barcellandi, il quale al Vangelo accennando al luogo destinato della nuova Chiesa che vien dedicata S. Cuore di Gesù. A quel Gesù che fondò la Chiesa universale ponendola sopra di una pietra che non potrà mai essere scardinata, ricorda come il giorno seguente, festa di

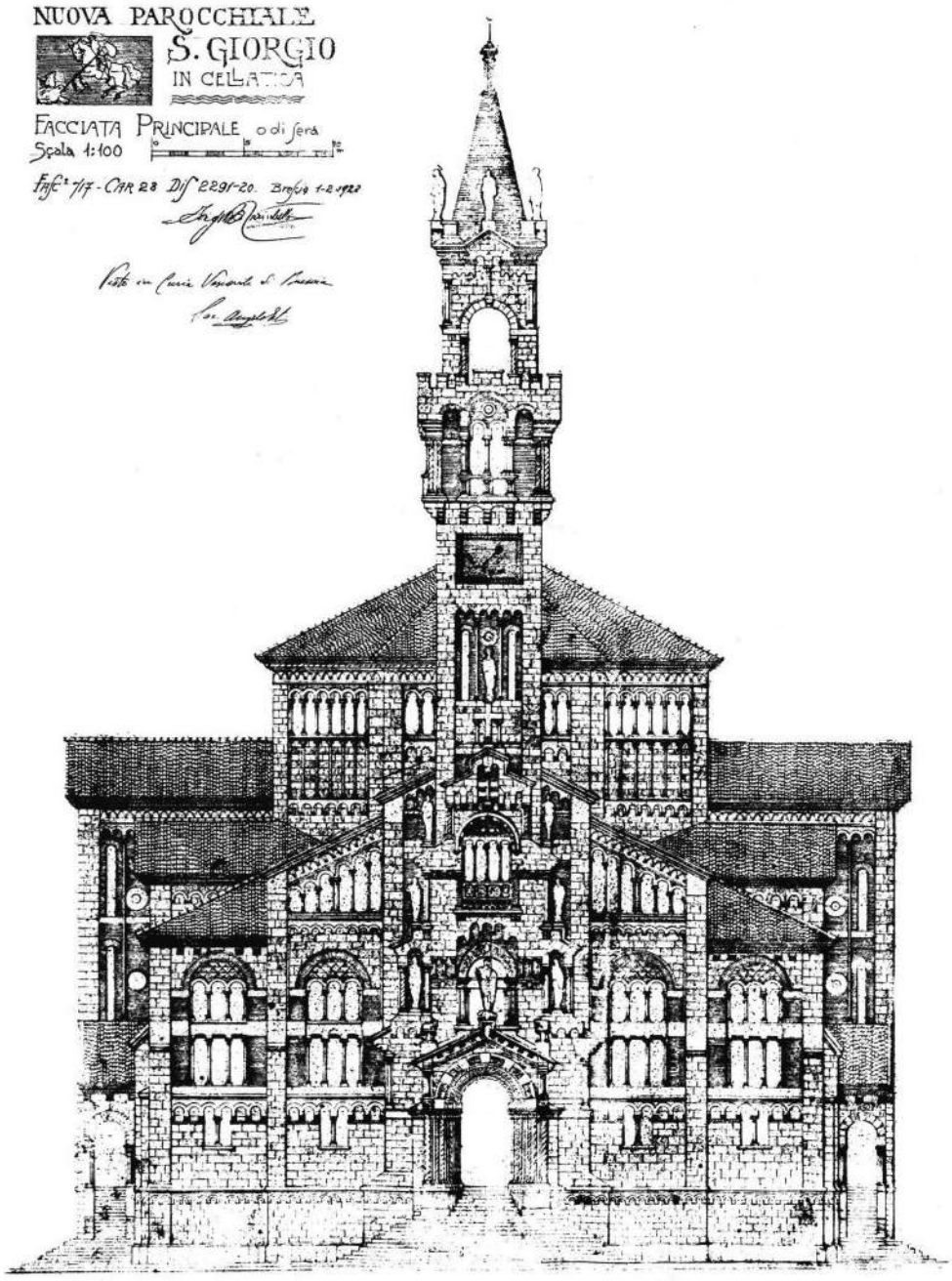
San Pietro, Gesù volle ch'esso fosse questa pietra, e come attraverso i secoli, nonostante le dure lotte, la Chiesa andò innanzi di trionfo in trionfo, così oggi mentre il nemico russo cercò di soppiantarla, l'Italia è sorta a difesa, e che il soldato italiano saprà farsi onore per un nuovo trionfo e per la salvezza della patria. Terminata la S. Messa, il Cappellano recitò la preghiera liturgica per il Re Vittorio Emanuele.

Il sottoscritto rivolse in fine al Rev.do Cappellano, all'Autorità militare ed agli Artiglieri il ringraziamento a nome della popolazione per la suggestiva cerimonia, auspicando che appena terminata la guerra, si possa proseguire l'incominciato edificio in onore del S. Cuore e celebrarvi sempre il Divin Sacrificio pregando per tutti i soldati nostri che hanno combattuto per un comune nemico della Chiesa e della nostra Patria. Raccomandò loro che, come oggi, così ogni volta che compatibilmente coi loro doveri di servizio potranno assistere al S. Sacrificio della Messa lo facciano, perché offrendo i loro sacrifici al grande Sacrificato Cristo Gesù, siano per questo avvalorati fino all'eroismo, e meritino non solo la riconoscenza degli uomini, ma il premio di un Dio che più di ogni altro sa valutare ogni sacrificio compiuto per una pace nella giustizia. Il Parroco Camplani don Edoardo».

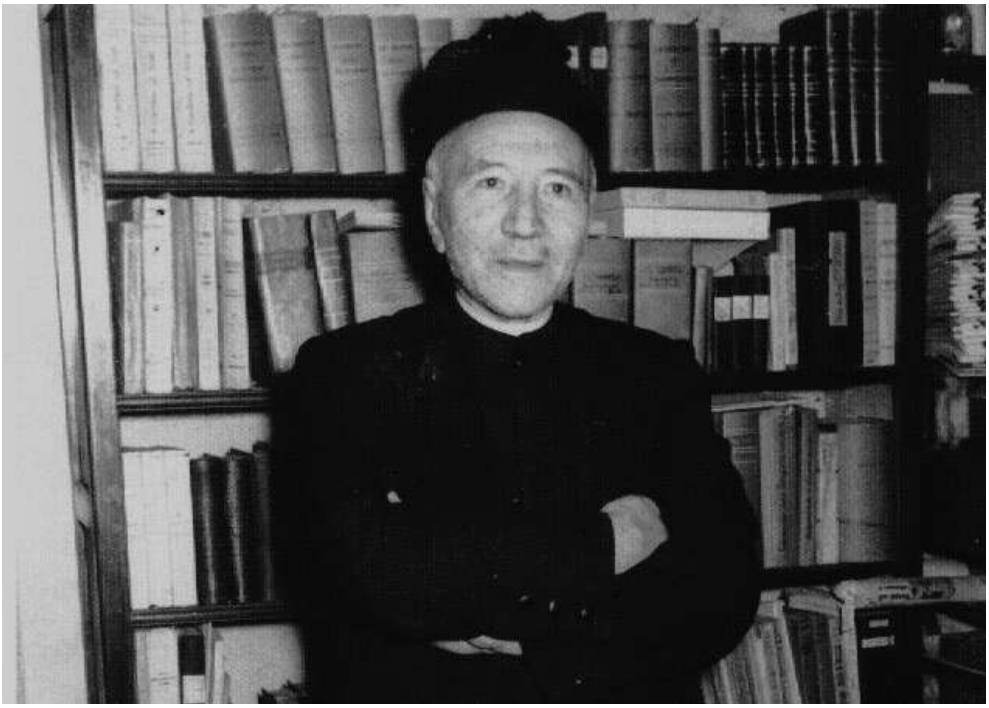
Così si conclude il fascicolo del diario, le restanti pagine sono in bianco. Oltre a questo diario vi è un registro intitolato *Dal 1922 - 18.12.1955: Verbali della Chiesa Nuova di Cellatica*. Riporta la sintesi delle varie adunanze fatte per la nuova chiesa con la firma del parroco don Camplani e del segretario don Piccinelli per la decina di adunanze tenute dal giugno 1922 al novembre 1923; e a firma di don Camplani e di don Daffini per le sette adunanze dal maggio 1927 al novembre 1930; il solo don Campani firma la sintesi delle sette adunanze dall'ottobre 1938 a novembre 1940; don Savani firma con il parroco due relazioni del 1944, mentre per quella del 1945 c'è soltanto la firma del parroco, accompagnata dalla relazione meticolosa e stampata, delle raccolte fino al 1° gennaio1945. L'ultima adunanza si è tenuta il 18 dicembre 1955 e la relazione è di don Giuseppe Giavarini successore di don Camplani alla guida della parrocchia (le altre pagine del registro sono vuote):

«Si è riunita nella casa del M.R. Don Camplani la restante Commissione della "Chiesa Nuova" di Cellatica nelle persone del parroco di Cellatica Don Giuseppe Giavarini, di don Edoardo Camplani, di don Giovanni Lazzaroni Vicario Cooperatore, di Loda Luigi fu Eugenio e di Tonoli Stefano: assenti giustificati l'Ing. Pietro Trombetta e l'Ing. Alessandro Mazzola. Si è discussa ampiamente la questione dei marmi comperati e depositati presso la ditta Trotta di Virle Treponti (circa 25 metri cubi) e presso la ditta Vianini

Cellatica, il cantiere della nuova chiesa nel 1950 ormai abbandonato e, nella foto sotto,
i resti dell'abside della chiesa accanto alla nuova canonica.



Progetto della facciata neogotica della nuova chiesa di Cellatica.

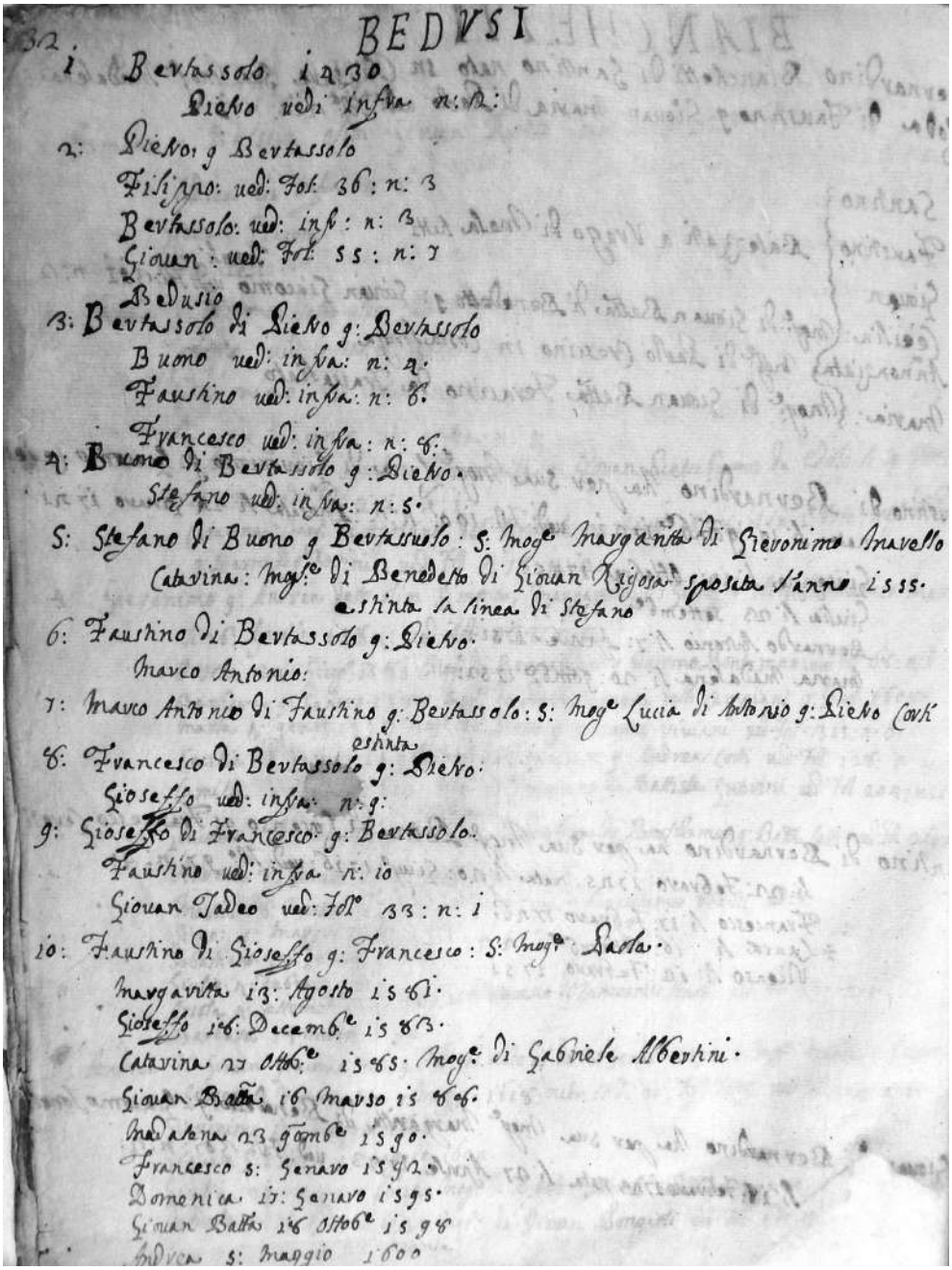


Il parroco don Edoardo Camplani.

di Caprino Veronese (circa 35 metri cubi): per la compera di detti marmi fu versata alla ditta Trotta la somma di Lire 120.000

Il giorno 13 dicembre 1944 e con un secondo versamento, 12 marzo 1945 L. 50.000. Si è addivenuti alla seguente conclusione, la sola possibile nelle presenti condizioni: trasportare il marmo depositato presso la ditta Trotta a Caprino Veronese presso la ditta Vianini onde procedere al taglio regolare al fine di renderlo commerciabile. Si da mandato al Vicario Cooperatore di Cellatica Don Giovanni Lazzaroni di prendere un completo contatto con le sopradette Ditte e di farne relazione quanto prima alla suddetta Commissione. Visto ed approvato: il parroco don Giuseppe Giavarini, Camplani D. Edoardo, Loda Luigi, Tonoli Stefano, D. Giovanni Lazzaroni».

Così si conclude la sfortunata epopea della costruzione della nuova chiesa. Dopo la fine della Seconda guerra mondiale don Edoardo Camplani rinuncia alla carica di parroco (sostituito dal 1947 da don Giuseppe Giavarini), ma resta a Cellatica a fare il cappellano dell'asilo gestito dalle suore, non avendo mezzi di sussistenza;



32. BEDVSI

1 Bertassolo 1430
Pietro vedi infra n: 12:
2: Pietro: g Bertassolo
Filippo: ved: Fol: 36: n: 3
Bertassolo: ved: inf: n: 3
Giouan: ved: Fol: 55: n: 7
Bedusio
3: Bertassolo di Pietro g: Bertassolo
Buono ved: infra: n: 4.
Faustino ved: infra: n: 6.
Francesco ved: infra: n: 8.
4: Buono di Bertassolo g: Pietro.
Stefano ved: infra: n: 5.
5: Stefano di Buono g Bertassuolo: S: Mog.e Margarita di Gieronimo Marello
Catarina: Mog.e di Benedetto di Giouan Rigosa sposata l'anno 1555.
estinta la linea di Stefano
6: Faustino di Bertassolo g: Pietro.
Marco Antonio:
7: Marco Antonio di Faustino g: Bertassolo: S: Mog.e Lucia di Antonio g: Pietro Corti
estinta
8: Francesco di Bertassolo g: Pietro.
Gioseffo ved: infra: n: 9:
9: Gioseffo di Francesco g: Bertassolo.
Faustino ved: infra n: 10
Giouan Tadeo ved: Fol.o 33: n: 1
10: Faustino di Gioseffo g: Francesco: S: Mog.e Paola.
Margarita 13: Agosto 1581.
Gioseffo 16: Decemb.e 1583.
Catarina 27 Ottob.e 1585. Mog.e di Gabriele Albertini.
Giouan Batta 16 Marso 1586.
Madalena 23 gomb.e 1590.
Francesco 5: Genaro 1592.
Domenica 17: Genaro 1595.
Giouan Batta 18 Ottob.e 1598
Andrea 5: Maggio 1600

Cellatica, Archivio parrocchiale, *Arbor anumarum familiarum cellaticae*, 1430-1760.

muore nel 1960 amareggiato per il fallimento del grandioso progetto. La vecchia parrocchiale risulta ora più che sufficiente, malgrado il raddoppio della popolazione perché la frequenza alla chiesa si è drasticamente ridotta, anche perché la frazione Fantasina, che prima annoverava solo poche decine di fedeli, è ora la più popolosa del paese e gode di una chiesa sussidiaria dedicata alla Sacra Famiglia.

L'area della mancata chiesa è stata in seguito alienata e oggetto di uno sviluppo edilizio con palestra, studi medici, negozi, ufficio postale ed una piazzetta. Unico ricordo è l'abside incompiuta addossata alla nuova canonica ed una piccola strada (una traversa di via Trebeschi) denominata via Chiesa Nuova. Il cantiere della nuova chiesa è stato comunque utile per fornire i mezzi di sussistenza a numerose famiglie in anni di grave crisi economica, di cattive annate agricole e di forte disoccupazione.

Da ultimo, una rarità a livello diocesano, custodito tra gli stati d'anime, è l'*Arbor animarum familiarum Cellaticae* (una sorta di stato d'anime progressivo) che riporta la genealogia di gran parte delle famiglie di Cellatica dal 1430 al 1760 (non quelle dei nobili) che colma, in buona parte, la mancanza di alcuni registri anagrafici perduti o dispersi. Esso prova che nella comunità esistevano registrazioni di battesimi e matrimoni prima del concilio di Trento. Gli estensori di questo documento, restaurato presso il monastero di Rodengo, hanno utilizzato registrazioni cartacee prima che fossero completamente ammalorate. Questi documenti esistevano ancora a fine Seicento perché furono utilizzati da don Giovanni Borelli per difendere la parrocchia contro Urago Mella che voleva inglobare la frazione Fantasina nella sua giurisdizione parrocchiale; una parte cospicua delle pagine è stato danneggiato dall'umidità. Si riproduce il foglio relativo alla famiglia Bedussi, una delle più antiche del paese, attestata sin dal 1430; altre famiglie sono registrate dall'anno in cui si sono stabilite in paese.

Qualche altra considerazione merita l'evoluzione della pratica religiosa nel periodo "veneto" e la costruzione della parrocchiale di Cellatica, consacrata nel 1670. Vi erano due autorità e cioè la vicinia con i suoi consoli e consigli rinnovati ogni anno e quella religiosa rappresentata dal parroco. La vicinia, cioè l'assemblea dei capi famiglia, ha deciso e finanziato la chiesa con l'aiuto dei nobili locali. Il ruolo dell'autorità civile e religiosa spesso si confondevano e la vicinia si preoccupava anche del comportamento degli abitanti nella pratica religiosa. Un episodio è significativo e riguarda Francesco Stroppa, abitante alla Torricella, poco assiduo

alla messa domenicale. La vicinia lo convoca chiedendogliene la ragione e lui si giustifica con una memoria redatta dal notaio Bartolomeo Guerrini di Cellatica, in cui spiega che la chiesa è lontana, che la strada è pericolosa e fangosa, si rischia di essere vittima di malviventi e dei lupi selvatici. Lo Stroppa decide di costruire una cappella, annessa alla sua abitazione, dedicata alla Natività, in favore della quale costituisce una rendita di 5 scudi annui, con atto rogato dal notaio Bartolomeo Guerrini di Cellatica il 20 febbraio 1758 (ASBs, Notarile 11189). La rendita era ricavata da un terreno nelle Chiusure di Brescia e, dal momento che a Cellatica i sacerdoti abbondano, uno di loro si reca regolarmente a celebrare la messa.

Quella della abbondanza di sacerdoti è una caratteristica del Seicento e Settecento, mentre nel secolo successivo inizia un calo che è proseguito a lungo. Basti pensare che, in occasione della visita pastorale del card. Querini nel 1738, a Cellatica vi erano 12 sacerdoti e tre chierici per una popolazione di 970 abitanti. In occasione di queste visite i vescovi a volte assistono alle lezioni di catechismo e di dottrina cristiana interrogando anche i fedeli e, vista l'abbondanza di sacerdoti, chiedono al parroco a destinarne almeno uno per insegnare a leggere e scrivere ai fanciulli, come nel caso della visita pastorale del 1678 del vescovo Marino Giorgi, che otto anni prima aveva consacrato la chiesa.

La Carta della Terra e la "comunità della vita" di Vittorio Falsina

Giovanni Falsina
Congrega della carità apostolica

Nell'ambito della festa patronale di San Vitale e a 25 anni dalla pubblicazione della Carta della Terra, Fondazione Cogeme-ets, il Comune di Castegnato, la Parrocchia di San Giovanni Battista e il Comitato della festa patronale di San Vitale martire hanno proposto due iniziative culturali[1]. La prima si è svolta il 5 maggio 2025, presso la sede dell'Istituto comprensivo padre Vittorio Falsina, dove la dirigente scolastica Maria Rosaria Cassarino, insieme a Eugenia Grechi e a Daniela Mena (in rappresentanza di Fondazione Cogeme-ets), hanno presentato e consegnato ai ragazzi delle classi terza e quarta della scuola primaria "E. De Amicis", il prezioso fascicolo *La Carta della Terra per bambini e bambine*, ideato qualche anno fa da Fondazione Cogeme: un adattamento riccamente illustrato della *Carta della Terra* in versione "fiaba", per far "imparare" ai più piccoli la sostenibilità. È stato un incontro molto partecipato ed efficace, alla presenza del sindaco di Castegnato Patrizia Turelli e dell'assessore alla cultura e all'istruzione Claudio Treccani.

[1] Si pubblica di seguito l'intervento di G. Falsina, fratello maggiore di p. Vittorio Falsina (1962-2001), tenuto in occasione del convegno su *I venticinque anni della Carta della terra*, svoltosi a Castegnato il 7 maggio 2025 nell'ambito del Festival della Carta della Terra, con le relazioni di G. Falsina, M. Menin, M. Orizio, moderate da G. Archetti e i saluti del sindaco P. Turelli. L'incontro – promosso da Fondazione Cogeme-ets, Comune, Parrocchia e Comitato festa patronale di San Vitale martire di Castegnato – si è svolto per ricordare il missionario saveriano e il suo contributo culturale e programmatico alla stesura della Carta della Terra.

La seconda iniziativa si è tenuta il 7 maggio successivo, presso la sala civica "P. Borsellino", con il convegno *Sulle tracce della Carta della Terra. La "comunità della vita" di padre Vittorio Falsina*. L'incontro aveva l'obiettivo di onorare il venticinquesimo anniversario di consegna all'Unesco della *Earth Charter* e di ricordare l'impegno di un cittadino castegnatese che aveva preso parte alla sua stesura, quale membro della Commissione internazionale promotrice. Da qui il legame con il nostro paese: una piccola comunità che si è lasciata interpellare dai principi etici della 'Carta' e ha cercato di applicarli concretamente, specialmente in ambito educativo, partendo dalla scuola e dai ragazzi.

L'idea delle due iniziative commemorative è venuta direttamente da Fondazione Cogeme, da sempre attenta all'evoluzione del pensiero correlato alla Carta della Terra (d'ora in poi CdT), riconoscendo come il nostro paese abbia risposto positivamente alle sollecitazioni riguardanti il documento internazionale. Del resto, già dal 2015, la stessa Fondazione organizza ogni anno, in questo periodo, il *Festival della Carta della Terra* che – nell'edizione 2025 – ha coinvolto 17 paesi, non solo della Franciacorta; mentre i docenti delle scuole locali hanno continuato a mostrare interesse e collaborazione alle tematiche dei diritti, dell'ambiente e della sostenibilità in generale.

La famiglia Falsina esprime, quindi, viva riconoscenza a Fondazione Cogeme, in particolare al presidente Gabriele Archetti e al segretario Michele Scalvenzi. È poi grata al Comitato civico per la festa patronale di San Vitale martire di Castegnato che ha generosamente accolto l'evento nell'ambito delle manifestazioni previste per la Festa di San Vitale. L'obiettivo del convegno, al di là del contingente venticinquennale della *Earth Charter*, è stato quello di indagare il ruolo delle comunità nella sua diffusione, stimolandone una sempre più convinta comprensione. Ciò significa ricordare, da un lato, il ruolo di p. Vittorio nella stesura dell'importante 'programma', e dall'altro fare il punto sulla sua ricezione, esaminando le sfide attuali ancora da cogliere, forti anche delle sollecitazioni che il compianto papa Francesco ha rivolto all'umanità con le due encicliche sociali *Laudato si'* (2015) e *Fratelli tutti* (2020).

È stato chiesto a p. Mario Menin, direttore della rivista saveriana *Missione oggi*, teologo e docente di Missiologia, di entrare nei contenuti della CdT, per far comprendere i fondamenti di questo documento internazionale, esito di un percorso complesso durato diversi anni, di cui si fornisce qualche utile nota di contesto, in

relazione anche alla vita di p. Vittorio. Allo stesso modo, è stato affidato al parroco di Castegnato, don Massimo Orizio, docente di IRC nella scuola superiore e di Introduzione alla Teologia presso l'Università Cattolica nella sede di Brescia, il compito di chiudere il breve convegno su *La comunità della vita nella quotidianità*. Vale la pena rammentare come la CdT sia stata subito accolta e assunta come orizzonte di riferimento educativo e culturale dalle istituzioni amministrative e scolastiche di Castegnato, già dal suo esordio, poco dopo la presentazione all'UNESCO nell'anno 2000. Molto si deve al supporto che Fondazione Cogeme ha dato alla diffusione del documento nella nostra zona, grazie anche all'appassionato impegno di Simone Mazzata, intraprendente segretario della Fondazione durante la presidenza di Giovanni Frassi.

Tra comunità locale e opera missionaria negli USA

Padre Vittorio Falsina era molto legato a Castegnato, alla sua famiglia, alla sua parrocchia, alla sua gente. Tornava sempre volentieri a casa, tanto da studente nelle sedi saveriane nazionali, quanto poi da prete missionario residente negli Stati Uniti; sia che si trattasse di ferie programmate, che di un breve passaggio in occasione di un impegno in Italia o in altri paesi europei. Di questa comunità sentiva il calore, e percepiva lo spessore della sua tradizione, con il carico di valori e di cose buone che essa rappresentava. Certo, ne vedeva anche i limiti, evidenti rispetto alla realtà metropolitane in cui viveva.

Alcuni episodi sono legati alla circostanza di San Vitale, nella quale poteva capitargli di trovarsi a Castegnato. Ricordo quando alcuni mesi prima della sua ordinazione, nel 1987, lui e il confratello Oliviero Verzeletti di Casaglia, assistettero in dalmatica il vescovo Bruno Foresti, in qualità di diaconi, nella cerimonia di esposizione dell'urna del patrono, con grande soddisfazione del parroco don Renato Firmo, salito al cielo un mese fa. Ma ricordo anche la sua più remota partecipazione alla questua itinerante tra le cascine del paese, in assistenza ai fabbricieri incaricati, a bordo di un carro trainato da un cavallo. O più semplicemente la frequentazione dei nostri sacerdoti, con i quali condivideva volentieri, oltre alla messa, momenti di amichevole relazione, come la prima colazione del mattino in canonica o in oratorio.

Un anno dopo la sua ordinazione presbiterale, p. Vittorio fu inviato dai suoi superiori nella Comunità teologica saveriana di Chicago per proseguire gli studi nel campo dell'etica sociale e delle relazioni internazionali. Una destinazione probabilmente finalizzata al suo futuro impegno nelle riviste di animazione missionaria; prospettiva che via via perderà vigore perché nei primi anni Novanta, la Direzione generale della congregazione decideva di spostare da Parma a Brescia, il Centro saveriano di animazione missionaria con tutte le riviste allora editate; e l'idea di essere missionario a dieci chilometri da casa proprio non lo entusiasmava…

P. Vittorio ha svolto l'itinerario classico di formazione presbiterale in Italia, fino al baccellierato in teologia presso lo Studio teologico saveriano di Parma. Ha frequentato l'Università di Chicago dal 1988 al 1996, ottenendo un master in Scienze religiose (1990) e in Relazioni internazionali (1995), mentre si dedicava a una ricerca più articolata per conseguire il dottorato in Etica sociale. Un progetto che si concluse nel 1996, sotto la direzione del prof. David Tracy, con la dissertazione della tesi: *Etica sociale cattolica e relazioni internazionali: una prospettiva Nord-Sud* [*Contemporary Catholic Social Ethics and International Relations: a North - South American Perspective*] da cui è stato tratto il volume, presentato nel 2006, *Un nuovo ordine mondiale. Insegnamento sociale della Chiesa e teologia della liberazione* (Bologna 2006).

Verso la fase finale degli studi, Vittorio ha intrapreso significative esperienze nell'ambito delle Fondazioni filantropiche internazionali, partecipando ad alcuni progetti di ricerca-intervento prima nella "Mc Arthur Foundation", poi nella più nota "Rockefeller Foundation" e infine nella "Lead". La sua sede si era nel frattempo spostata da Chicago a New York, dalla quale andava e tornava per brevi periodi di missione all'estero, in particolare verso i paesi in via di sviluppo oggetto delle sue ricerche.

Alla domanda di spiegare a noi familiari questa mutata declinazione della sua vocazione missionaria, la risposta principale era la seguente: con tutto il rispetto per i suoi confratelli, coerenti interpreti (e spesso coraggiosi testimoni) di una *missio ad gentes* in senso stretto, lui desiderava mettere a frutto ciò che andava imparando, inserendosi nei luoghi dove si decidono le politiche di sviluppo (e per converso di sottosviluppo), le grandi iniziative di cooperazione internazionale con le periferie del mondo, le strategie per affrontare le nuove sfide che provocano i governi (e non di meno gli istituti missionari e la Chiesa stessa) quali: la

creazione dei presupposti per una convivenza pacifica tra i popoli, la difesa della madre terra e dell'ambiente, il rispetto dei diritti delle popolazioni indigene, spesso sfruttate ed espropriate della loro terra con le sue risorse, e confinate in zone geografiche ricche solo di sassi e sterpaglie. Proprio come è avvenuto agli indiani del Nord America, sospinti nelle *bad land* del South Dakota che Vittorio ebbe modo di seguire da vicino negli anni degli studi, tanto in Riserva con i *Lakota Sioux*, quanto più nella città di Chicago, presso l'*Anawin Center* dell'arcidiocesi, che anche la Caritas di Castegnato ha sostenuto prima e dopo la morte di p. Vittorio. Seguire gli *indiani metropolitani,* soprattutto gli adolescenti, è stato il suo principale impegno di apostolato durante gli anni degli studi universitari, non disgiunto dall'aiuto festivo alla parrocchia di St. Mary in South Milwakee nel vicino Wisconsin.

Non è questa la sede per fare un bilancio della prima parte della sua missione negli Stati Uniti e del triennio svolto presso le fondazioni di cooperazione internazionale. Certamente sono stati per lui un'occasione formativa e un tirocinio straordinari per muovere i passi in un ambito così delicato ed esclusivo di impegno. L'impressione è che la sua identità di sacerdote cattolico, quantunque non sempre palesata, non l'avesse favorito nell'assumere ruoli di rilievo nelle organizzazioni ricordate; anche quando eminenti personalità di altre religioni lo candidarono presso la Fondazione delle Nazioni Unite (che ha sede davanti al palazzo dell'ONU ed è a essa collegata), l'impresa non fu coronata dal successo sperato. Uno fra tutti Martin Kaplan, autorevole rappresentante della confessione ebraica, che nel 2006, proprio in questa sala civica di Castegnato, intervenne alla presentazione del libro postumo di p. Falsina, pubblicato grazie a fondi da lui intercettati.

Terminati gli studi e il 'praticantato' nelle fondazioni filantropiche, p. Vittorio fu invitato all'Università di Harvard come *Visiting professor* presso la Divinity School, presieduta dall'amico Lawrence Sullivan (che un tempo era stato saveriano). Per un anno fruì di una dimora nel campus, poi si sistemò in un appartamento nella città di Boston, per continuare l'attività di insegnamento, ma soprattutto per lavorare allo stimolante progetto di ricerca che gli era stato affidato, circa l'impatto della 'globalizzazione' sulle principali religioni mondiali. *Recasting globalization* era il suo titolo, in tempi in cui noi, al di qua dell'Oceano, avevamo appena iniziato a parlare di globalizzazione… Tale programma di ricerca era in

attesa di finanziamento, ma si interruppe definitivamente con la sua improvvisa e prematura scomparsa nell'agosto 2001. Fu proprio durante i funerali, nella parrocchiale di San Giovanni Battista, che il prof. Sullivan comunicò l'avvenuta approvazione del Progetto, anche se ormai era venuto a mancare il suo direttore.

Padre Falsina e la Carta della Terra

Nel periodo ad Harvard Vittorio entrò in contatto, quasi casualmente, con il gruppo di lavoro estensore della Carta della Terra (*Drafter team*). Dopo aver sostituito un paio di volte il suo professore (Larry Sullivan) all'interno di questo gruppo di studio, che si riuniva nella casa di Steven Rockefeller, a nord di New York, diventandone presto e a pieno titolo uno dei componenti! Quella dei diritti della *madre terra* era una materia che lo affascinava e che aveva cominciato ad amare grazie alla condivisione con i *nativi americani*, presso i quali era stato introdotto dagli stessi saveriani a Chicago, in particolare dal confratello Claude Rigodanzo di Vicenza; pure lui, una decina d'anni fa, portò il suo contributo sull'argomento in un convegno promosso da Fondazione Cogeme in questo centro civico.

Nell'agosto del 2000, Vittorio venne in Italia su invito del direttore del periodico "CEM mondialità [Centro educazione alla mondialità]" (p. Arnaldo De Vidi) per intervenire al 39° convegno nazionale della Rivista a Pra Catinat, in Val Chisone, dal titolo evocativo "Nel nome della madre". Lo accompagnammo mio fratello Paolo e io, sia per stare un po' con lui, sia per ascoltare cosa fosse questa Carta della Terra che da alcuni anni assorbiva buona parte del suo tempo e delle sue energie. Non solo noi fratelli, ma tutto il pubblico capì subito che si trattava di discorsi nuovi e coinvolgenti. Gli organizzatori si pentirono di non avergli lasciato più tempo per presentare una prospettiva così importante e innovativa. Del resto, c'erano altri relatori e il programma non si poteva modificare. Sul numero 10 (dicembre 2000) della rivista di educazione interculturale "Cem mondialità", sono riprodotti i testi dei relatori, le domande del pubblico e le repliche, come pure le suggestioni di quei temi stimolanti. Fu davvero un'occasione unica. Ricevemmo un'anticipazione della CdT vivendo in diretta l'emozione di apprenderne i princìpi ispiratori e le sagge intuizioni di questa sorta di 'statuto' della terra, concertato con i rappresentanti delle maggiori religioni e alcuni uomini di scienza.

L'*Earth Charter* rappresenta sicuramente il filone di temi che hanno affascinato p. Vittorio negli ultimi anni della sua breve vita. Quando gli chiedevo cosa apprezzasse di più di questo percorso, mi riferiva di un'esperienza intensissima di spiritualità e di rispettoso confronto con persone di nazionalità, lingua e fedi differenti. Comprendevo anche come la redazione di questa Carta costituisse una sintesi ad alto livello dei suoi studi di cui non era scontato poter sperimentare le ricadute concrete. Probabilmente, senza quelle basi di etica sociale e di teologia morale, non sarebbe stato possibile per lui approcciare la materia e coordinare i lavori del composito *drafter team*.

La ricezione della *Earth Charter International* nel contesto bresciano

La prima apparizione pubblica del documento in Italia, come detto, avvenne in Val Chisone (To), alcuni mesi prima della sua consegna ufficiale all'Onu. Vi è poi stato il convegno promosso da Fondazione Cogeme nel novembre 2002, sul contributo di Vittorio alla Carta della Terra, nonché i successivi convegni nell'ambito dell'educazione ambientale, spesso in collaborazione con la sede locale dell'Università Cattolica e la Statale di Brescia. Sono apparse anche le primissime tesi di laurea sulla CdT: ricordiamo quelle di Laura Guerini di Castegnato e di Liliana Massetti di Coccaglio, alle quali ne seguirono successivamente delle altre.

Sulla scia dell'interesse suscitato dalla CdT, fu anche commissionato un *Progetto didattico* per portare i suoi enunciati nelle aule scolastiche. Fondazione Cogeme ne affidò il coordinamento a Luisa Bartoli, allora insegnante e ricercatrice dell'Università Cattolica, oggi dirigente scolastico a Mantova. Raccogliendo i materiali man mano prodotti, si aprì una collana editoriale appositamente dedicata ad accogliere i diversi saggi e atti dei convegni sull'argomento. Dal 2004, si tiene il Concorso nazionale per tesi di laurea "Si può fare di più", finanziato dalla 'galassia' Cogeme, di cui una sezione è dedicata ai temi specificamente connessi alla CdT e alla memoria di p. Vittorio Falsina.

Dal 2015 viene promosso l'annuale *Festival della Carta della Terra* che coinvolge la nostra Provincia, in particolare i paesi della Franciacorta, nel quale si inscrive anche il presente incontro. In questi primi vent'anni di operatività, Fondazione Cogeme, oggi qualificata come ente del terzo settore, ha sviluppato numerosi

progetti di carattere ambientale, sociale, educativo e culturale secondo i principi dello sviluppo sostenibile con una nuova declinazione orientata all'economia circolare. A Fondazione Cogeme va quindi il merito e il plauso per aver tenuta viva l'attenzione al tema dell'ambiente in tutte le sue declinazioni, con il riferimento ai princìpi della CdT. Papa Francesco, nell'esortazione apostolica *Evangelii Gaudium* del 2013, tra le altre ponderose dichiarazioni, afferma che «il tempo è superiore allo spazio» (222).

E questo principio permette di lavorare a lunga scadenza, senza l'ossessione dei risultati immediati. È un invito ad assumere la tensione tra pienezza e limite, assegnando priorità al tempo. Uno dei peccati che a volte si riscontrano nell'attività sociopolitica consiste nel privilegiare gli spazi di potere al posto dei tempi dei processi. «Dare priorità al tempo significa (al contrario) occuparsi di iniziare processi più che di possedere spazi. Il tempo ordina gli spazi, li illumina e li trasforma in anelli di una catena in costante crescita, senza retromarce» (223). È quanto papa Francesco ha coraggiosamente fatto, iniziando, su vari fronti, cantieri di lavoro che tocca ad altri proseguire…

Mi sia permesso affermare che la CdT ha avviato un processo, anzi, diversi processi. A venticinque anni dalla sua consegna all'Unesco, il nostro rapporto con l'ambiente e con il clima è cambiato e, nonostante i tentativi in atto di rallentare il cammino di transizione ecologica, la coscienza della gente è cambiata e, almeno sui princìpi, siamo (quasi) tutti d'accordo. Per avviare questo processo, p. Vittorio ha fatto la sua parte. Ora bisogna raccoglierne il testimone. Da dove partire? Sicuramente dai principi della 'Carta' che hanno il pregio di essere stati condivisi dai più alti rappresentanti delle religioni e delle istituzioni mondiali. Poi dall'epilogo della CdT con "un nuovo inizio", nel quale sono contenute delle riflessioni prospettiche che mantengono ancora tutta la loro freschezza e validità. Poi, dalla conclusione della relazione di p. Vittorio a Pra Catinat venticinque anni fa, e che recitava così: «Se il dinamismo dell'universo, sin dall'inizio, ha formato il corso delle stelle, ha acceso il sole e formato la terra; se questo stesso dinamismo ha fatto emergere i continenti, i mari e l'atmosfera, ha svegliato la vita nella cellula primordiale e ha chiamato all'essere la straordinaria varietà di esseri viventi, e infine ci ha guidato con sicurezza attraverso secoli turbolenti, ci sono ragioni per credere che lo stesso dinamismo stia guidandoci alla comprensione di noi stessi in relazione a questo cammino della creazione. Educati da questa pe-

dagogia, che ci si rivela nella struttura dell'universo, possiamo avere fiducia nel futuro che attende la manifestazione dell'avventura umana. La nostra esistenza è solo l'inizio, forse una mappa rudimentale di questa presa di coscienza: *a new beginning*, ossia un nuovo inizio».

A nome della mia famiglia ringrazio il sindaco Patrizia Turelli, il parroco don Massimo Orizio, l'amico padre Mario Menin, le autorità, i cittadini presenti, i dirigenti scolastici e i docenti che hanno avuto l'idea di assumere la *Carta della Terra* come filone culturale sul quale impostare approfondimenti, riflessioni ed iniziative, da quando nel novembre 2006, a cinque anni dalla sua tragica e prematura morte, venne generosamente intitolato l'Istituto scolastico comprensivo di Castegnato a p. Vittorio Falsina. Analoghi sentimenti per la Fondazione Cogeme che, anche in questo caso, ha operato per dare una sede e diffusione a queste parole e alla memoria di p. Vittorio.

In memoria di un collega: Angelo Turchini

Simona Gavineli
Università Cattolica del Sacro Cuore

L'11 giugno scorso veniva a mancare Angelo Turchini (1948-2025), già dal 1989 professore di Storia moderna presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore (sedi di Milano e Brescia), quindi dal 2001 professore ordinario di Archivistica presso la Facoltà di Conservazione dei beni culturali dell'*Alma Mater Studiorum* - Università di Bologna, nella sede di Ravenna.

In sua memoria, nella sua natale Romagna l'Istituto per la storia della resistenza e dell'età contemporanea di Rimini (di cui era stato direttore dal 2010 al 2016), insieme alla locale Biblioteca civica Gambalunga, e grazie all'interessamento di studiosi e amici, sono riusciti a organizzare due giornate di studio tra Rimini e San Leo (11 e 17 ottobre 2025) per dare una composita testimonianza della sua figura sotto la sintomatica dicitura di «Scritture e viaggi nel tempo», per riecheggiare il titolo della sua autobiografia[1]. Secondo questo efficace binomio può essere infatti sintetizzata la portata mobile della sua esistenza di assiduo frequentatore di archivi e di biblioteche e di tenace studioso ad ampio spettro cronologico e famoso per la sua cronica imprecisione.

Nel quadro della storia civile e religiosa si era mosso con disinvoltura dal tardo-antico all'età moderna e contemporanea, approdando al versante del fascismo,

[1] A. Turchini, *Scritture e viaggi nel tempo, 1970-2018, note auto bio-bibliografiche*, Cesena 2018. Dell'Istituto, sorto nel 1971, aveva curato la storia: *La nostra storia. Quarant'anni 1971-2011*, a cura di A. Turchini, A. Panozzo, Rimini 2011.

della resistenza, del cattolicesimo progressista e dell'associazionismo giovanile. Anche sul piano territoriale, per quanto il fulcro di indagine restasse ancorato alla sua terra di Romagna e ai suoi protagonisti, la dilatazione geografica finì per coinvolgere anche le terre bresciane, attivando comunque interessanti sconfinamenti in ambito artistico attraverso i contributi sull'umanesimo quattrocentesco di Leon Battista Alberti, di Filippo Brunelleschi, di Matteo Giberti o di Piero della Francesca. Una ricerca storica corroborata sempre dall'apporto documentario, come di fatto, dopo la laurea padovana, e fin dai primi anni Novanta del secolo scorso, si era sforzato di sviluppare approcci metodologici innovativi per la valorizzazione di una fonte ricca e polivalente come gli atti delle visite pastorali, allargando quindi l'orizzonte della storia religiosa ai riflessi cultuali trasmessi dai registri di messe, peraltro proprio in un contributo destinato appositamente agli studi in onore di mons. Antonio Masetti Zannini (1930-2006), il colto e generoso responsabile dell'Archivio Vescovile bresciano, a sua volta di origini emiliano-romagnole[2]. Come in precedenza, partendo dal 1972, in diversi studi aveva intersecato lo sviluppo delle istituzioni religiose con le manifestazioni più concrete della devozione popolare periferica, analizzando dunque il fenomeno degli *ex voto* dipinti[3].

Il perno dei suoi interessi rimaneva comunque polarizzato sulla storia delle città romagnole (Rimini, Cesena, Ravenna), integrata con gli apporti dell'Archivio Segreto Vaticano e dall'arricchimento derivato dallo Schedario Garampi, dal nome dell'erudito cardinale e arcivescovo riminese Giuseppe Garampi (1725-1792), prefetto di numerosi archivi romani, tra cui l'Archivio Vaticano. Erano dunque ricostruiti scenari e vicende di luoghi e di uomini nei loro sviluppi genealogici che, dalla stirpe signorile dei Malatesta di Rimini e Cesena, intrecciavano le relazioni con il casato dei Medici e dei Della Rovere.

Lo stesso piglio conoscitivo affiora dai contributi destinati alla diocesi di Brescia che – dopo alcune presentazioni generali della configurazione territoriale

[2] A. Turchini, *Registri di messe negli archivi ecclesiastici*, in Inquirere veritatem. *Studi in memoria di mons. Antonio Masetti Zannini*, I-II, a cura G. Archetti, Brescia 2007, pp. 811-828.

[3] Ad esempio: A. Turchini, *Gli ex-voto di Monte Berico*, «Studia Patavina», XIX (1972), pp. 610-617: Id., *Pittura popolare. Ex-voto dipinti della Bergamasca*, Bergamo 1983; Id., *Ex-voto: per una lettura dell'ex-voto dipinto*, Milano 1992; Id., *Una conversazione per gli ex-voto nella storia*, in *Per grazia ricevuta. Gli ex-voto dell'Abbazia di Santa Maria del Monte in Cesena, fede ed espressione comunicativa*, Atti del convegno (Cesena, 27 maggio 2017), a cura di P. Altieri, P. Turroni, Cesena 2018, pp. 21-26.

Il prof. Angelo Turchini durante una conferenza.

valligiana (Val Trompia e Val Camonica) e della bassa pianura bresciana centrale e orientale –, sempre con l'ausilio della collaborazione di don Giovanni Donni e di Gabriele Archetti, sfociò nella monumentale edizione della Visita apostolica effettuata da san Carlo Borromeo (1538-1584) alla diocesi di Brescia nel 1580, che occupa una serie di ben sei tomi autonomi della rivista «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia» come iniziativa editoriale dall'Associazione per la storia della Chiesa bresciana, che dell'antico periodico di istituzioni storiche diocesane è l'editore[4].

Il suo profondo impegno per la promozione culturale si evidenzia anche nel lascito, ceduto al Comune di Cesena, e dirottato poi sulla locale Biblioteca Malatestiana, del suo patrimonio librario e archivistico, costituito da almeno undicimila volumi raccolti insieme a un ricco archivio derivato dalla propria attività di ricerca e di insegnamento accademico. Nella donazione aveva fatto confluire l'imponente quantitativo delle sue pubblicazioni (almeno novanta volumi per sua stessa ammissione) oltre ad articoli per riviste e miscellanee, che costituiscono una sorta di testamento spirituale. Sicuramente il suo auspicio più sentito risiedeva nella condivisione ideale del sapere come acquisizione critica e formazione etico-politica di ogni individuo in ciascuna fase della vita.

[4] *Visita apostolica decreti di Carlo Borromeo alla diocesi di Brescia*, I. *La città*, a cura di A. Turchini, G. Archetti, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, VIII, 1-2 (2003); *Visita apostolica decreti di Carlo Borromeo alla diocesi di Brescia*, IV. *La Valle Camonica*, a cura di A. Turchini, G. Archetti, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, IX, 1 (2004); *Visita apostolica decreti di Carlo Borromeo alla diocesi di Brescia*, III. *Franciacorta, Sebino e Bassa occidentale*, a cura di A. Turchini, G. Donni, G. Archetti, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, IX, 2 (2004); *Visita apostolica decreti di Carlo Borromeo alla diocesi di Brescia*, V. *Valle Trompia, Pedemonte e Territorio*, a cura di A. Turchini, G. Archetti, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, X, 1-2 (2005); *Visita apostolica decreti di Carlo Borromeo alla diocesi di Brescia*, II. *Bassa centrale e orientale*, a cura di A. Turchini, G. Archetti, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XI, 3 (2006); *Visita apostolica decreti di Carlo Borromeo alla diocesi di Brescia*, VI. *Riviera del Garda, Valle Sabbia decreti aggiunti,* a cura di A. Turchini, G. Archetti, G. Donni, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XI, 3-4 (2007).

Ricordando Giulio Sanguineti, vescovo di Brescia

Fabio Molinari
Dottore di ricerca

Si propone questa testimonianza in ricordo di mons. Giulio Sanguineti, vescovo emerito di Brescia, morto il 6 novembre 2025. Era nato a Santa Giulia di Centaura, nel comune di Lavagna, il 20 febbraio 1932; ordinato sacerdote il 29 maggio 1955, era stato rettore del seminario di Chiavari e canonico della cattedrale di Chiavari. Laureato in diritto canonico alla Pontificia Università Gregoriana di Roma, aveva prestato servizio come presidente del tribunale ecclesiastico diocesano. In curia aveva svolto il servizio di cancelliere, sino ad essere poi scelto come vicario generale. Eletto vescovo di Savona-Noli il 15 dicembre 1980, era stato consacrato il 6 gennaio 1981 in San Pietro da Giovanni Paolo II. Trasferito nella diocesi di La Spezia-Sarzana-Brugnato il 7 dicembre 1989, con la successiva nomina del 28 febbraio 1999 era stato inviato come vescovo di Brescia, dove è rimasto sino al primo ottobre del 2007.

Il vescovo Giulio Sanguineti (Lavagna 1932 - Chiavari 2025) è entrato nella mia vita in modo del tutto inatteso e, posso dire, che sia stata la Provvidenza a farmi conoscere un uomo innamorato della Chiesa e servizio degli uomini per la glorificazione del Signore. Quando sua eccellenza mons. Bruno Foresti (1923-2022) rassegnò le sue dimissioni dal governo della diocesi di Brescia per sopraggiunti limiti di età, io avevo 21 anni e la notizia mi interessò in modo del tutto relativo. Avevo incontrato qualche volta mons. Foresti, che mi voleva bene, ma non conoscevo fino in fondo il compito del vescovo, la sua routine quotidiana e il funzionamento della curia. Ricordo che chiesi udienza per un saluto e lui mi accolse, come sempre, con affetto lasciandomi un piccolo dono in suo ricordo. Quando le sue dimissioni furono accolte dal papa, appresi la notizia della nomina a nuo-

vo vescovo di Brescia di mons. Giulio Sanguineti, che proveniva dalla diocesi di La Spezia-Sarzana-Brugnato ed era originario di Lavagna, il quale aveva servito la Chiesa precedentemente come vescovo a Savona e come vicario generale nella diocesi di Chiavari. La figura del vescovo Giulio mi colpì molto per l'immagine austera che vedevo dai primi ritratti ufficiali che circolavano. Non so per quale motivo ma, pochi giorni dopo la sua nomina, gli scrissi una breve lettera di saluto e di benvenuto, alla quale lui rispose immediatamente con gentilezza, chiudendo il breve scritto con la frase: «Ci vedremo presto a Brescia».

Così iniziai a interessarmi ai preparativi dell'ingresso, attraverso il settimanale della diocesi e seguii la solenne celebrazione, il 28 febbraio 1999, in diretta televisiva. Ricordo che mi colpì la solennità dei suoi atteggiamenti, l'omelia intensa e ricca di spunti programmatici, ma anche la bellezza della liturgia e la mitria che aveva deciso di utilizzare per la circostanza: antica, ricoperta di gemme e ricami in oro. Allo stesso modo, dopo tanto tempo, mi colpì veder arrivare a Brescia un vescovo in abito corale, con la veste paonazza, il rocchetto e la mozzetta. Non mi parevano dettagli ma l'esternazione del suo ruolo di pastore e guida della Chiesa bresciana.

Pochi giorni dopo gli scrissi un'altra lettera per raccontargli di me, degli studi che stavo compiendo in Università e auspicando di incontrarlo, così come mi aveva scritto in risposta alla mia missiva. In verità non mi aspettavo alcuna risposta, per lo meno in tempi brevi. Invece ricordo che, poco tempo dopo, mi arrivò una telefonata da don Giuliano Nava (1959-2011), segretario del vescovo, che mi invitava a salutare mons. Sanguineti all'Eremo di Bienno, dove sarebbe stato in visita di lì a pochi giorni. E così feci. All'Eremo c'era moltissima gente per incontrare il vescovo. Io ero in profondo imbarazzo ma trovai immediatamente don Giuliano, il quale mi presentò. Non ricordo di cosa parlammo ma fu un saluto breve.

Pensavo che non lo avrei mai più sentito o visto, almeno per parecchio tempo. Invece, la settimana successiva, ricevetti un'altra telefonata da don Nava che mi domandava di passare in curia quando fossi stato a Brescia per l'università. Ci andai pochi giorni dopo e lui mi disse che il vescovo aveva circa 3000 libri, portati da La Spezia, che dovevano essere catalogati per consentirgli di trovarli rapidamente. Mi disse che il vescovo aveva avuto una buona impressione di me e che gli avrebbe fatto piacere se avessi voluto occuparmi di questo lavoro, lasciandomi la massima discrezionalità operativa. Accettai subito con entusiasmo e da quel momento, in qualche modo, la mia vita cambiò.

Iniziando a frequentare la dimora del vescovo, entrai a far parte della sua vita. Dedicavo al lavoro di catalogazione un paio di giorni alla settimana, quando le lezioni universitarie me lo consentivano. Il vescovo lo vedevo poco ma, ogni volta che passava davanti alla biblioteca, si affacciava per chiedermi come stessi e se avessi bisogno di qualcosa. Il suo carattere era affabile e bonario, lontano dai tratti severi delle foto ufficiali che avevo visto. Mons. Sanguineti aveva un tratto gentile, non era una persona espansiva, né con le parole e né con la gestualità, ma faceva capire anche solo con lo sguardo o col sorriso il suo affetto e la paterna benevolenza. La sua giornata era scandita da ritmi precisi: la mattina le udienze, il pranzo alle 13.00, un breve momento di riposo fino alle 15.15, il caffè e la ripresa del lavoro fino alle 20.00, quando veniva servita la cena. Le suore che prestavano servizio nell'appartamento episcopale mi raccontavano che, dopo cena, si intratteneva con loro a conversare per un'oretta e poi si congedava. Di solito, se non era impegnato fuori casa, celebrava la messa alle 17.00 nella cappella dell'episcopio.

Ricordo quando, per la prima volta, mi chiese se volessi fermarmi a pranzo con lui e don Nava. Ero molto agitato perché non mi era mai capitato di pranzare con un vescovo. Invece mons. Giulio aveva un tratto umano, capace di mettere l'ospite immediatamente a proprio agio: era incuriosito dai miei studi e condividevamo qualche riflessione sulla Chiesa, per quel poco che io potevo conoscere. Anche il pranzo aveva un suo "rito": prima si guardavano i titoli del telegiornale e poi si spegneva la Tv. Il menu prevedeva sempre prima la verdura, poi una portata (primo o secondo) e della frutta oppure un dolce, quando lo portavo io. Al termine il vescovo si divertiva a dare un voto alla cucina delle suore: sei e mezzo, sette, otto e così via. Nemmeno nei momenti più familiari mons. Sanguineti smetteva di essere il vescovo: si presentava a pranzo con la veste nera, la croce e l'anello. In tanti anni di frequentazione a Brescia non mi è mai capitato di vederlo in abiti borghesi.

La catalogazione della biblioteca mi occupò fino al 2000, esattamente la sera di apertura del giubileo in diocesi: mentre le campane del duomo suonavano per la messa, stampavo il catalogo di circa 2500 volumi ordinati per autore e per titolo. Pensavo che il mio compito fosse finito; mi dispiaceva perché apprezzavo quell'ambiente, di cui mi ero sentito un po' parte. Non ero mai considerato un estraneo, ma membro della piccola famiglia che risiedeva in quell'enorme appartamento di via Crocifissa di Rosa. Consegnati i cataloghi dei volumi il vescovo mi sorprese nuovamente chiedendomi di tenerlo aggiornato con i volumi che arrivavano periodicamente e di

iniziare la catalogazione delle decine di riviste a cui era abbonato: da *Civiltà cattolica* ad *Aggiornamenti sociali* e molte altre. A ciò si aggiunse la richiesta di sostituire don Nava in segreteria, quando si assentava per le vacanze un paio di volte all'anno. Nel frattempo, avevo conseguito la laurea e avevo iniziato a insegnare, ma assicurai la mia disponibilità, proseguendo quanto avevo iniziato. Il vescovo, da persona metodica, visionava di persona i volumi e i periodici che riceveva. Successivamente mi lasciava un biglietto in cui scriveva «Prendere libri dallo studio» ed io allora potevo entrare nello studio privato e trovavo i libri e le riviste sempre nello stesso punto, sopra un cassettone, da dove li prendevo per sistemarli in biblioteca. Nella settimana in cui sostituivo don Nava, invece, mi occupavo di quanto atteneva alla segreteria: telefonate per conto del vescovo, udienze, incontri e, in qualche caso, lo accompagnavo anche per impegni in città, soprattutto di carattere personale: ricordo che una volta ci andai perché doveva rifare la patente, oppure lo accompagnai in ospedale a far visita a una suora. Ero sempre piuttosto agitato al pensiero di trasportare il vescovo ma lui era tranquillo: mi raccontava che gli piaceva guidare, che in autostrada qualche volta superava anche i limiti e, con paterno affetto, conversava con me come se fossi una persona a lui davvero famigliare. Era un uomo di comunicazione, sapeva dire le cose giuste nei modi corretti, con linguaggio sempre appropriato.

Amava la Chiesa con tutto il cuore e, in qualche occasione, mi aveva fatto capire che sentiva la responsabilità di una diocesi grande e impegnativa. Durante la visita pastorale, aveva aggiunto le visite agli impegni quotidiani e occupava tutto il poco tempo che aveva per trascorrere almeno tre giorni in ogni zona pastorale, insieme a un diacono e al convisitatore, mons. Lucio Cuneo. Qualche volta lo trovano al lunedì stanco ma sereno. Con trascorrere del tempo si era creato un rapporto di filiale affetto e lui non mancava di darmene dimostrazione: si ricordava del mio compleanno, dell'anniversario di matrimonio dei miei genitori, così io mi ricordavo del suo compleanno e, nell'occasione, pranzavamo insieme. Amava molto l'arte e, quando il tempo glielo permetteva, visitava qualche mostra. Ricordo che, in occasione di quella sugli impressionisti organizzata a Brescia, facemmo una visita a porte chiuse io, lui e don Nava: lo vedevo attento alle spiegazioni della guida, ammirato dai dipinti e, soprattutto, rilassato.

Ogni anno mons. Giulio tornava in Liguria per qualche giorno fra Natale e la fine dell'anno, poi un paio di giorni dopo Pasqua e qualche giorno in estate prima o dopo delle consuete vacanze a "Villa Luzzago" a Ponte di Legno in Valle Camonica.

Brescia, palazzo Vescovile,
Mons. Giulio Sanguineti ritratto da Franco Balduzzi (2007).

Della Liguria gli mancava il mare e, soprattutto, quel clima mitigato dalla sua presenza, che a Brescia era molto diverso, a causa del quale, ogni anno, veniva colpito dalla bronchite che lo costringeva a fermarsi completamente per almeno una settimana.

Mons. Sanguineti era uomo di profonda cultura: lo si capiva dai testi delle omelie, delle lettere pastorali e dei messaggi, ma anche dal grande amore che aveva per l'Università Cattolica e per le molte istituzioni formative e culturali della diocesi, compresa questa rivista, di cui era uno dei maggiori sostenitori e che volle sostenere sin dal suo arrivo in diocesi, incontrando annualmente il Consiglio di amministrazione e appoggiando il grande progetto di edizione della visita apostolica di san Carlo. A partire dal 2005, quando il diacono permanente che sostituiva don Giuliano in segreteria due volte la settimana fu destinato ad altro incarico, mi fu chiesto dal vescovo di prendere il suo posto. Accettai con entusiasmo, cercando di incastrare gli impegni di scuola con quello che ormai non ritenevo più una "collaborazione", ma un onore. La sua attenzione nei miei confronti mi stupiva. Quando ebbi un problema neurologico che mi causò non pochi disagi, volle che mi visitasse il primario di neurochirurgia della Poliambulanza e quando mia mamma dovette valutare un impegnativo intervento ortopedico, chiese che il dott. Flavio Terragnoli la visitasse per un secondo parere, che poi fu determinante. Per noi questa attenzione era davvero un privilegio.

Il vescovo scriveva le sue omelie con un vecchio pc dei primi anni Novanta. Non conosceva internet e i programmi basilari che si utilizzavano, a cominciare da Word. Mi chiese allora di insegnargli i rudimenti di internet e l'uso di alcune applicazioni di Microsoft, dopo essersi fatto installare un nuovo pc. Di solito facevamo lezione dalle 18 alle 19: il vescovo prima faceva eseguire l'operazione a me e prendeva accuratamente appunti, poi la eseguiva lui. E, se sbagliava, ci riprovava fino a quando non aveva compreso il meccanismo. Quando finiva la lezione, mi dava sempre un voto come insegnante: di solito non superava mai il sette. Erano momenti straordinari, perché sentivo empatia per il mio vescovo che mi metteva a mio agio, senza distanze dettate dall'autorità ma in una reciproca "simpatia" che mi consentiva di parlare liberamente e aggiungere, ogni tanto, anche qualche battuta di ironia che recepiva con benevolenza.

Avevo dunque il privilegio di vedere, da un lato, l'uomo di Chiesa e il vescovo pastore, che prendeva decisioni difficili per il bene della diocesi, scriveva testi di estrema profondità, si spendeva ogni giorno per le realtà cattoliche presenti in un

territorio vastissimo, e, dall'altro, un uomo saggio, che amava conversare anche di argomenti più leggeri e con l'umiltà di farsi insegnare l'uso del pc da un ragazzo di 24 anni. Quando venne il giorno del suo compleanno nel 2007, mi disse che aveva per tempo inviato la rinuncia all'incarico e che aveva sollecitato la congregazione competente di accettarla, perché non avrebbe voluto passare un altro inverno a Brescia, sia per la salute che per il peso che il governo della diocesi comportava.

Verso la metà del mese di giugno mi domandò di aiutarlo a fare una selezione di quanto avrebbe portato con sé in Liguria e di quanto lasciato a Brescia. Passammo giorni a scegliere fra libri e doni di ogni tipo: mons. Sanguineti guardava oggetto per oggetto e decideva cosa farne. In quel periodo mi donò molti suoi oggetti personali e moltissimi libri che conservo come un tesoro prezioso. Questo lavoro andò avanti fino a inizio luglio, un paio di giorni prima che io partissi per le vacanze. Proprio in uno di quei giorni ricordo nitidamente che, mentre stavamo in biblioteca a sistemare le scatole, venne don Nava e disse al vescovo: «C'è al telefono la nunziatura». Fu una telefonata molto breve e, quando tornò, mons. Giulio non disse nulla ma io avevo compreso che l'annuncio del successore sarebbe stato prossimo. Infatti, il giorno dopo la mia partenza, fu convocata la conferenza stampa per comunicare l'accettazione della rinuncia e la nomina di mons. Luciano Monari a vescovo di Brescia.

Mons. Sanguineti rimase amministratore apostolico della diocesi fino a settembre 2007. Quel lasso di tempo fu dedicato ai numerosi saluti alle realtà diocesane e alle parrocchie. Nel frattempo, era iniziato il trasloco. Lo vidi un'ultima volta verso al termine di settembre nella parrocchia di Boario Terme, perché volevo consegnargli un piccolo regalo: mi ringraziò e mi abbracciò. Da buon ligure, non era incline a gesti di particolare affetto, ma aveva la capacità di trasmettere le sue emozioni e i suoi sentimenti anche solo con uno sguardo o una parola. Quell'abbraccio mi riempì il cuore di gioia e ancora oggi resta fra i ricordi più belli.

Per alcuni mesi mons. Giulio si trasferì presso il santuario di Montallegro, in attesa che venissero ultimati i lavori alla casa di Lavagna dove avrebbe trascorso gli anni della pensione. Lo sentivo spesso e avevo l'abitudine di fargli visita almeno due volte all'anno. Dopo il ritiro dal governo della diocesi lo vedevo più sollevato e sereno. Mi mostrava con orgoglio la piccola biblioteca che aveva in casa e che aveva catalogato personalmente, dopo aver imparato a utilizzare con disinvoltura sia i programmi gestionali del pc sia la posta elettronica, con cui ci scambiavamo qualche e-mail.

Dopo tanti anni, lo vedevo in abiti sacerdotali borghesi. Era sempre allegro e, ogni volta in cui gli facevo visita presso il suo appartamento di Santa Giulia a Cantaura di Lavagna, con una vista stupenda sul mare, mi invitava a pranzo in un ristorante della zona. Parlavamo un po' di tutto, anche di temi diocesani, ma con la leggerezza di chi non ha più la responsabilità di decidere e di scegliere. Mi confidò che, quando il nunzio gli comunicò l'intenzione del papa di mandarlo vescovo a Brescia, l'accettazione non fu semplice. Ottenne il permesso di parlarne all'allora prefetto del Dicastero per i vescovi, il quale gli fece coraggio e lo convinse ad accettare.

Nonostante non fosse più in servizio "attivo" non si risparmiava: accettava gli inviti che provenivano dalle parrocchie della Liguria e anche dalla diocesi di Brescia. Si teneva costantemente aggiornato con la lettura di testi e riviste. Mi confidò che, dopo il suo rientro in Liguria, non aveva più avuto nemmeno un raffreddore. In estate trascorreva un paio di settimane a Villa Luzzago dove solitamente lo raggiungevo per mezza giornata. Quando faceva ritorno a casa passava dalla mia parrocchia e si fermava per celebrare la messa. Ero molto felice per lui: mi sembrava che il Signore gli stesse davvero concedendo quel meritato riposo dopo una vita di faticoso servizio alla Chiesa.

Con il covid le mie visite in Liguria si interruppero, anche se ci si sentiva per telefono. In quel periodo ebbe un malore che lo costrinse parecchi giorni in ospedale. Quando fece rientro a casa, la sua lucidità piano piano veniva meno e, a volte, al telefono faticava a riconoscermi, fino a quando non lo fece più. Negli ultimi anni, paradossalmente, godeva di una buona salute fisica ma, in qualche modo, era in un suo mondo a cui nessuno aveva accesso, fino a quando serenamente si è spento il 6 novembre 2025. Nonostante mi aspettassi questa notizia, ne ho sofferto. Non era stato solo il vescovo della mia diocesi ma un padre: mi aveva incluso nella sua famiglia e la sua morte ha lasciato un segno indelebile.

Le parole che ha usato nel testamento spirituale sono il sigillo del suo magistero a servizio: «Accetto volentieri la morte, come ho accettato volentieri la vita. Ho sempre inteso leggere la mia vita in vista dell'eternità. Ora, al momento della morte, ringrazio di esservi entrato e muoio felice. Chiedo la preghiera e tutti benedico». In quelle righe, scritte senza enfasi, si avverte la serenità di un uomo che ha imparato ad abbandonarsi, che ha vissuto nella consapevolezza di essere in cammino verso l'"altrove" e che ora, come ha ricordato il vescovo di Chiavari Giampio Devasini al funerale, continua a benedire dalla dimora eterna nella quale è stato accolto.

Giulio Sanguineti: il vescovo della nuova evangelizzazione

Mario Trebeschi
Redazione di «Brixia sacra»

Presentiamo alcune linee dell'episcopato di mons. Giulio Sanguineti, vescovo di Brescia dal 1999 al 2007, scomparso il 6 novembre 2025[1]. Considerata l'età non più giovanile, 67 anni, in cui giunse in diocesi, c'era chi presagiva che il nuovo pastore sarebbe stato una figura di transizione. In realtà non fu così, perché mons. Sanguineti, favorito dall'esperienza dei due episcopati precedenti, a Savona-Noli (1980-1989) e a La Spezia-Sarzana-Brugnato (1989-1998), incominciò il suo ministero in diocesi, presentando con chiarezza e mite decisione, le sue intenzioni e avviò necessarie opere pastorali, procedendo con sistematicità, secondo

[1] Mons. Giulio Sanguineti è nato a Santa Giulia di Centaura (Lavagna, diocesi di Chiavari, in provincia di Genova) il 20 febbraio 1932; è stato ordinato a Chiavari il 29 maggio 1955; dopo due anni di vicerettore nel seminario di Chiavari (1955-1957) è stato studente a Roma (1957-1960; laureato in Diritto canonico alla Pontificia Università Gregoriana). Ritornato in diocesi ricoprì vari incarichi: presidente del Tribunale ecclesiastico diocesano, insegnante nel seminario di Chiavari (1960-1965), cancelliere vescovile, penitenziere della Cattedrale, assistente diocesano della Gioventù femminile di Azione cattolica, vicario generale (1966-1980). È stato nominato vescovo di Savona e Noli il 15 dicembre 1980 e consacrato a Roma il 6 gennaio 1981; poi fu vescovo nelle diocesi di La Spezia-Sarzana-Brugnato (7 dicembre 1989). È stato presidente delle "Commissione CEI per le comunicazioni sociali" (1995-2000) e presidente del Consiglio di amministrazione di «Avvenire» negli anni Novanta. Il 19 dicembre 1998 fu trasferito a Brescia (19 dicembre 1998). Qui fece l'ingresso il 28 febbraio 1999; rassegnò le dimissioni in marzo 2007 per limiti di età e lascò la diocesi il 16 settembre 2007. Deceduto a Lavagna il 6 novembre 2025, è sepolto nella Cattedrale di Brescia (8 novembre 2025).

obiettivi annuali di allargamento e approfondimento del disegno originario del suo episcopato.

La diocesi di Brescia era già organizzata secondo le strutture conciliari, iniziate da mons. Luigi Morstabilini (1964-1983), fissate nel sinodo diocesano del 1979, e consolidate durante l'episcopato di mons. Bruno Foresti (1983-1998), verificate durante accurate visite pastorali. Gli obiettivi consistevano soprattutto nel promuovere la partecipazione dei laici alla vita della Chiesa, particolarmente con gli organismi di comunione, e a diffondere la conoscenza della parola di Dio, oltre il tradizionale catechismo. Il vescovo Foresti, negli ultimi anni del suo episcopato, aveva iniziato nuovi interventi pastorali, sulla catechesi degli adulti, le unità pastorali, il rinnovamento della iniziazione cristiana: il progressivo sfaldamento della vita cristiana richiedeva nuove modalità di presenza ecclesiale. Il vescovo Sanguineti si inserì in questo processo di rinnovamento, proponendo precise direttive pastorali, provenienti dalla Chiesa italiana, lavorando soprattutto in speranza, per esiti che avevano bisogno di tempi più lunghi di quelli del suo episcopato.

Egli entrò in diocesi il 28 febbraio 1999. Nell'omelia d'ingresso ringraziò il papa Giovanni Paolo II per la fiducia mostratagli, nominandolo a Brescia e indicò le imminenti occasioni di impegno ecclesiale: la Quaresima, il giubileo del 2000, l'attuazione della scelta pastorale del vescovo Foresti in preparazione al giubileo "All'ombra del Padre verso il 2000"[2]. Il 19-21 marzo presiedette il pellegrinaggio della diocesi a Roma, per ringraziare il papa, che aveva visitato Brescia il precedente 19-20 settembre 1998, beatificando Giuseppe Tovini. Per il giubileo propose una nuova scelta pastorale, "Cristo ieri, oggi e sempre. Giubileo e nuova evangelizzazione nella Chiesa bresciana" (4 luglio 1999). In essa dichiarò il suo progetto pastorale: «È la nuova evangelizzazione il tema che intendo scegliere come priorità pastorale per il mio episcopato», a partire dall'interno della comunità cristiana.

Nella lettera, il vescovo manifesta il desiderio che la Chiesa sia più partecipata, specie negli organismi parrocchiali, più fraterna e missionaria, secondo le indicazioni conciliari; per questo invita a un serio esame di coscienza «sul modo

[2] *L'omelia del vescovo mons. Giulio Sanguineti*, «Rivista della Diocesi di Brescia», LXXXIX, 1 (1999), pp. 26-32 [RD = «Rivista della Diocesi di Brescia»; VdP = «La voce del popolo»]. Per la stesura di queste note ci si limita a queste due fonti pubblicate, non essendo possibile la consultazione dell'archivio personale del vescovo.

di concepire la Chiesa, sulla sua pastorale e soprattutto sul suo dinamismo missionario». È bene verificare l'effettiva finalità evangelizzatrice delle attività delle parrocchie, dice il vescovo, e la validità dell'opera di formazione cristiana dei giovani e dei genitori. Vengono suggeriti alcuni punti di lavoro: l'elaborazione, da parte delle parrocchie, di un proprio progetto d'opera, alla luce delle indicazioni pastorali nazionali, diocesane e zonali; agire, da parte dei sacerdoti, nella consapevolezza dell'importanza della iniziazione cristiana; la programmazione dei contenuti della scelta pastorale, secondo i tre tempi liturgici. La lettera conclude con l'esortazione a lasciarsi trasformare dal vangelo: diversamente, a nulla sarebbero valsi programmi, organizzazioni e iniziative. Al termine del documento sono indicati 13 itinerari giubilari diocesani[3].

Il giubileo registrò una intensa attività di pellegrinaggi. Oltre a quelli diocesani, se ne tennero altri sociali: in Terra Santa, 750 pellegrini (9-16 marzo); Siria, col vescovo (10-17 luglio); Roma (22-24 settembre)[4]. Il giubileo giovanile, incentrato sulla "Giornata mondiale della gioventù" a Roma, ebbe una grande partecipazione: 2.500 giovani, provenienti soprattutto dalle nazioni dell'Europa dell'Est, dalle missioni africane e americane, nel loro cammino verso Roma, trovarono ospitalità in città e diocesi, in varie parrocchie, dal 10 al 14 agosto. Il vescovo, prima della loro partenza per Roma, celebrò la messa nella Cattedrale stracolma di giovani di varie nazionalità. Partirono per Roma circa 5.000 bresciani, che intervennero alle varie iniziative religiose e culturali. Il vescovo incontrò ancora i giovani nella chiesa di Sant'Andrea della Valle. La conclusione avvenne a Tor Vergata con l'incontro col papa il 19-20 agosto[5].

I sacerdoti celebrarono il loro giubileo nel convegno annuale (29-31 agosto 2000) sul tema della nuova evangelizzazione. Intervenne il cardinale Carlo Ma-

[3] G. Sanguineti, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre*, RD, LXXXIX, 3 (1999), pp. 167-204; per i 13 itinerari giubilari diocesani, pp. 197-204. Il termine "nuova evangelizzazione" era stato citato più volte da Giovanni Paolo II in una omelia, nella chiesa della Santa Croce, quando inaugurò, negli stabilimenti di Nova Huta, in Polonia, una nuova croce, simbolo di resistenza religiosa, durante l'era comunista (9 giugno 1979). Da allora il termine divenne definizione di programmi pastorali in tutta la Chiesa, specialmente rivolti al rinnovamento degli stessi fedeli.

[4] F. Spertini, *Il giubileo a Brescia*, RD, LXXXX, 2 (2000), pp. 125-128; G. Filippini, *Sembra proprio che i bresciani abbiano capito il giubileo*, VdP, n. 26, 30 giugno 2000, p. 3.

[5] M. Venturelli, *Tremila giovani da Brescia a Tor Vergata*, VdP, n. 20, 30 giugno 2000, p. 20.

ria Martini, il 30 agosto, al Teatro Sociale, che parlò della Chiesa come comunione fraterna e come missione, spiegando che per tale concezione di Chiesa si richiedono alcune conversioni, così espresse: "Oltre l'ombra del campanile e oltre l'ombra della Cattedrale"; "Oltre le proprie mani e oltre la propria testa"; "Oltre le proprie forze", perché la Chiesa è dono di Dio[6]. Ancora la lettera pastorale, letta sotto il titolo "Il caso serio della evangelizzazione degli adulti", fu oggetto della riflessione dell'assemblea dei catechisti parrocchiali, in San Barnaba, cui parteciparono 400 persone (9 settembre 2000)[7]. I sacerdoti diocesani missionari "Fidei donum", in numero di 40, celebrarono il XL anniversario della loro fondazione con un convegno, il 16 ottobre 2000, al "Centro pastorale Paolo VI", incentrato sull'evangelizzazione, vista alla luce della loro esperienza diretta in missione[8].

La Caritas diocesana mise in campo, come frutto del giubileo, attività e progetti per il 2000-2001. L'obiettivo era la realizzazione di alcune strutture di assistenza: la casa di accoglienza per le donne in pericolo; la mensa per i poveri, che prese avvio il 9 novembre; progetti di assistenza in Albania e in Kosovo; sviluppo e consolidamento della Caritas a livello parrocchiale e zonale, con la creazione di nuovi centri locali; attenzione al volontariato, con la formazione di corsi appositi[9]. Frutto dell'anno giubilare fu una iniziativa particolare di carità, voluta dal vescovo: la fondazione dell'*"Associazione Casa Betel 2000",* alla quale partecipavano la Caritas e l'Ufficio migranti, la Vita consacrata nelle tre realtà CIIS, CISMI e USMI, la "Società di san Vincenzo de' Paoli". Il compito dell'associazione era di gestire la "Comunità di vita" (uno spazio per restituire alle donne libertà e giustizia), la mensa "Madre Eugenia Menni", l'emergenza freddo femminile "Sorella Lucia Ripamonti", il "Rifugio Caritas". La casa di accoglienza per le donne iniziò l'attività il 4 gennaio 2001[10]. Si organizzò anche l'assistenza spirituale agli stranieri: sorse a Brescia e in diocesi il servizio religioso ai migranti in alcune parrocchie, in varie lingue, per la celebrazione della messa, la preparazione ai sacramenti, la

[6] *Convegno e giubileo dei sacerdoti,* 29-31 agosto 2000, RD, LXXXX, 4 (2000), pp. 465-517.
[7] G. Mensi, *Catechisti in missione,* VdP, n. 34, 15 settembre 2000, pp. 16-17.
[8] G. Mensi, *La nuova missione della Chiesa bresciana,* VdP, n. 38, 20 ottobre 2000, p. 1.
[9] G. Mensi, *Attività e progetti della Caritas diocesana,* VdP, n. 37, 6 ottobre 2000, p. 22.
[10] *Una associazione nata con il giubileo. "Casa Betel 2000": segni concreti di solidarietà*, VdP, n. 12, 23 maggio 2001, p. 16.

catechesi, ad opera del Centro migranti, attivo con volontari, per il servizio di informazione, ricerca di alloggio e di lavoro, permessi di soggiorno[11].

Al termine dell'anno giubilare, il vescovo spiegò ancora, in un'intervista, il punto principale del suo episcopato. Nelle sue intenzioni, l'evangelizzazione doveva essere nuova per la passione e l'ardore, per i metodi e per l'organizzazione della diocesi circa la formazione degli adulti e la creazione delle unità pastorali. Gli adulti dovevano diventare protagonisti nelle parrocchie; le unità pastorali erano strumenti per vivere la comunione e la missione nella Chiesa sul territorio[12]. Il vescovo chiuse l'anno giubilare il 5 gennaio 2001 in Cattedrale, nel XX anniversario di ordinazione episcopale (6 gennaio 2001). Anche l'Azione cattolica dedicò la riflessione alla scelta pastorale, nel convegno di fine gennaio del 2001, dal titolo "… E ti vengo a cercare", esortando gli iscritti a essere protagonisti del vangelo nella realtà quotidiana[13].

La visione di Sanguineti, riguardo alla nuova evangelizzazione, corrispondeva a una esigenza evidenziata nella Chiesa italiana, secondo cui era necessario attuare una azione più incisiva nel mondo contemporaneo, basata sull'evangelizzazione. Così i vescovi si espressero in uno specifico documento "Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia" (29 giugno 2001), presentato come "Orientamenti pastorali dell'Episcopato italiano per il primo decennio dell'anno 2000"[14].

Il vescovo ribadì il suo programma nella lettera pastorale del 2000-2001, riprendendo quella del 1999, come nota pastorale, ma allargando la visione, circa le opere, rispetto alla scelta precedente, presentando alcune proposte di lavoro, a livello diocesano, attorno alle quali far nascere delle pratiche comuni, come luoghi dove l'evangelizzazione, la comunione e la missione potessero trovare ambiti di realizzazione e concreti stili di vita. La nuova evangelizzazione è motivata dall'urgenza di far fronte al secolarismo della società, non però con la pura denuncia dei mali, ma con l'ascolto delle reali necessità odierne, considerate come

[11] *Il servizio ai migranti nella diocesi di Brescia*, VdP, n. 43, 16 novembre 2001, p. 7.

[12] G. Filippini, *A colloquio con mons. Sanguineti. La Chiesa bresciana che io sogno...*, VdP, n. 48-49, 2 dicembre 2000, p. 3.

[13] G. Filippini, *Laici lieti, coraggiosi, corresponsabili, fermentatori*, VdP, n. 5, 2 febbraio 2001, pp. 16-17.

[14] *"Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia. Orientamenti pastorali dell'Episcopato italiano per il primo decennio del 2000"*, RD, LXXXXI, 4 (2001), pp. 363-398.

appello di Dio e stimolo ad annunciare il vangelo. Ciò viene attuato nella comunità non singolarmente, ma secondo l'ecclesiologia del concilio, che chiama a operare secondo uno stile di corresponsabilità dei fedeli e con spirito missionario.

Le unità pastorali, prosegue la lettera, vanno intese come comunione di comunità parrocchiali, che vivono sul medesimo territorio: esse non sono raggruppamenti di parrocchie, a causa della mancanza di sacerdoti, ma sono luoghi di cooperazione tra parrocchie, sacerdoti e laici, che vengono incontro alle necessità pastorali di una zona con caratteristiche sociali omogenee. Il vescovo accenna, in proposito, a un sussidio preparato da un'apposita commissione, che presenta una serie di criteri guida per la loro realizzazione. La creazione delle unità sarà graduale e secondo modalità diverse, rispettando la varietà delle situazioni.

Una seconda proposta riguarda gli adulti, con la formazione dei catechisti. Oggi occorre una catechesi più capillare, sistematica, indirizzata agli adulti, perché il vangelo, per trasformare la vita, esige un'accoglienza cosciente e libera e questa si realizza essenzialmente nell'età adulta. L'opera di formazione degli adulti avviene non solo da parte dei sacerdoti, ma degli stessi laici, in modo da «evangelizzare gli adulti tramite gli adulti». In questo compito sono chiamati in causa i genitori, perché la famiglia diventi evangelizzante, e i catechisti formati più adeguatamente per il loro ruolo. In terzo luogo, occorre la formazione di operatori pastorali, che siano attivi in vari ambiti in cui si richiede non necessariamente l'opera dei sacerdoti. Per la formazione di questi, il vescovo indica l'"Istituto superiore di scienze religiose" dell'Università Cattolica[15].

Mentre stava avviando il suo episcopato nel segno della nuova evangelizzazione, il vescovo indisse la visita pastorale, di cui si parlerà più sotto, il 12 aprile 2001, che presentò nella messa crismale[16]. Per la condivisione del suo programma, riunì il 19 maggio 2001 i consigli presbiterale e pastorale; la riflessione si svolse sui temi degli orientamenti pastorali della CEI e della visita pastorale[17]. La lettera 2001-2002 è dedicata all'educazione dei giovani alla fede (4 luglio 2002).

---

[15] G. Sanguineti, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre. Nota pastorale. Anno 2000-2001*, RD, LXXXX, 4 (2000), pp. 433-463.

[16] G. Sanguineti, *Omelia della S. Messa Crismale*, RD, LXXXXI, 2 (2001), pp. 118-122.

[17] *Verbale del'Assemblea Congiunta del Consiglio Pastorale Diocesano e Presbiterale. 19 maggio 2001*, RD, LXXXXI, 3 (2001), pp. 253-258.

Il documento si pone in continuità con le scelte precedenti su nuova evangelizzazione e missione, e allarga la visione alla situazione della Chiesa bresciana: richiama la necessità dell'ascolto della cultura del mondo attuale, non rinunciando, tuttavia, alla peculiarità cristiana; considera come opportunità, per l'annuncio del vangelo, i desideri del mondo d'oggi, specialmente dei giovani, di autenticità e fraternità. Vengono presentate prospettive per la formazione dei giovani: elaborazione di un progetto educativo unitario tra famiglia, scuola, università, oratorio e aggregazioni giovanili; gli oratori non si riducano a spazi per il tempo libero, ma si inseriscano nel progetto della comunità ecclesiale; si favoriscano l'Azione cattolica, le associazioni, il volontariato; non si trascuri il discorso su Dio, proponendo ai giovani anche ritiri ed esercizi spirituali; si insista sulla catechesi sistematica dei giovani a livello parrocchiale e territoriale. La lettera esorta, infine, a costituire un "Osservatorio diocesano di pastorale giovanile" e a preparare un "Convegno ecclesiale giovanile"[18].

Al convegno del clero del 3-5 settembre 2001, il vescovo precisò che, con la visita pastorale, intendeva non solo parlare di Cristo, ma presentarsi come buon pastore e verificare la fede della comunità cristiana. Quanto alla sua attività egli sottolineava di volere tener vivi questi impegni: la riflessione sulle unità pastorali e la loro attuazione; l'attenzione agli adulti, specialmente i catechisti; la formazione di operatori pastorali laici. Ciò secondo gli orientamenti della CEI per il 2000-2010, dando priorità alla formazione di cristiani adulti[19].

Sanguineti vigilava sulla realizzazione delle sue proposte. Nella scelta pastorale del 2002-2003, "Trasmettere la fede" (15 agosto 2002), a tre anni dal suo ingresso in diocesi, presentò una verifica del lavoro, con prospettive di sviluppo. La lettera precisa che l'evangelizzazione è nuova perché è la comunità nel suo insieme che annuncia Gesù ed educa al vangelo. Per questo compito occorrono cristiani adulti, di fede matura: perciò è attivata l'iniziativa dei corsi diocesani di formazione superiore dei catechisti, specialmente adulti. L'iniziativa aveva avuto una risposta positiva, nota il vescovo, ma doveva aumentare la presenza

[18] G. Sanguineti, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre. "I giovani dono speciale dello Spirito di Dio per la Chiesa". Nota pastorale. Anno 2001-2002*, RD, LXXXXI, 4 (2001), pp. 398-436.

[19] G. Mensi, *Ciò che continua e ciò che si rinnova nella Chiesa di Brescia*, VdP, n. 33, 7 settembre 2001, p. 23.

di catechisti per adolescenti e giovani, finora molto scarsa. Il vescovo nota, poi, una mancanza: «Non ha avuto l'accoglienza che desideravo la preparazione degli operatori pastorali laici», i quali si rendono necessari, anche a causa della riduzione del numero dei presbiteri; si rammarica per il fatto che si sente difficoltà ad assumere nella pastorale uno stile collaborativo con i laici. In realtà, l'iniziativa non aveva avuto esito anche perché non era chiaro a quali mansioni dovessero dedicarsi gli operatori nelle parrocchie.

Aveva avuto, invece, seria considerazione, prosegue la lettera, il cammino sulle unità pastorali, problema che il vescovo aveva già trovato allo studio in diocesi: egli afferma ancora una volta che le unità pastorali non vanno intese come un insieme di parrocchie, ma come «comunione di risorse di fede e di pastorale, che convengono secondo un piano studiato insieme», per svolgere più efficacemente l'evangelizzazione: occorre per questo, assumere atteggiamenti di «conversione pastorale». In questa lettera viene introdotto un nuovo tema, il cui sviluppo occuperà la Chiesa bresciana fino ad oggi: la trasmissione della fede alle giovani generazioni, riprogettando la pastorale della "iniziazione cristiana dei fanciulli e dei ragazzi". Su questo oggetto, la scelta pastorale propone un "Convegno ecclesiale diocesano" a maggio 2003: con questo si vuole non soltanto studiare meglio i contenuti e i metodi della catechesi giovanile, ma definire chiaramente il coinvolgimento della comunità in tale opera: «Si tratterà non di un convegno puramente giovanile, ma ecclesiale, in cui tutte le generazioni e le vocazioni si incontreranno per condividere la strada della comunicazione della fede». Le comunità vengono, quindi, chiamate a privilegiare la comunicazione della fede ai ragazzi e giovani da parte degli adulti: si propone che i gruppi giovanili siano impostati come "laboratori di fede", per l'ascolto della parola di Dio, la preghiera, la risposta di vocazione, l'assunzione di responsabilità nella comunità[20].

Nel convegno del clero del 2-4 settembre 2002 si mise in rilievo ancora la necessità di operare nella pastorale con maggiore incisività[21]. Il 14 settembre 2002 il vescovo, in Cattedrale, ritornò sulla lettera pastorale, ponendo a riflessione tre punti: i laici cristiani devono vivere dentro la società non per conquistarla, ma

[20] G. Sanguineti, *Lettera pastorale 2002-2003*, RD, LXXXXII, 4 (2002), pp. 279-282.

[21] G. Filippini, *Sacerdoti a convegno dal 2 al 4 settembre. Interpellati da un mondo che cambia,* VdP, n. 33, 6 settembre 2002, pp. 16-17.

per porre fermenti di bene; l'azione dei laici nel mondo deve essere non esteriore, ma frutto di vita spirituale, scaturita dall'incontro con Cristo; i giovani devono valutare se stessi nella loro identità di persone dotate di talenti da far fruttificare[22].

Il Comitato organizzatore del Convegno ecclesiale diocesano di maggio 2003 preparò un sussidio di lavoro per la riflessione nelle parrocchie su alcuni aspetti: quali problemi incontra la Chiesa nella trasmissione della fede; quale comunità cristiana occorre per comunicare la fede; quali criteri e percorsi sono più adatti per trasmettere la fede alle nuove generazioni[23]. Il 2-4 maggio 2003, si svolse il "Convegno generazioni di fede" al Palatenda. I punti di riflessione furono gli stessi apparsi nel sussidio del Comitato organizzatore: si discusse sulla comunicazione della fede tra culture diverse, tra generazioni, tra giovani e adulti. Il convegno fu impostato non solo sulle relazioni ufficiali, ma anche sui problemi emergenti dai 10 gruppi di discernimento, con il coinvolgimento di clero, religiosi e laici. L'evento si chiuse in Cattedrale con la celebrazione del vescovo, che invitò a predicare «non un vago umanesimo, ma il Dio di Gesù Cristo» e a essere «annunciatori miti e forti di un nuova umanità»[24].

Dopo le riflessioni e i dibattiti era giunto il momento delle applicazioni: il vescovo introdusse sussidi per la comunicazione della fede, cominciando dagli adulti. Pubblicò il "Direttorio per l'iniziazione cristiana per gli adulti" con relativo decreto (6 giugno 2003), spiegando i tempi e i gradi del cammino: Precatecumenato (I grado: rito di ammissione); Catecumenato (II grado: rito di elezione); Purificazione e Illuminazione (III grado: celebrazione dei sacramenti); Mistagogia[25]. L'innovazione più consistente fu proposta dalla lettera pastorale del 2003-2004, "Un nuovo modulo di iniziazione cristiana" (4 luglio 2003). Il documento afferma che dal Convegno di maggio è sorta la domanda: perché non riusciamo a comunicare la fede alle nuove generazioni? Per rispondere vengono evidenziati alcuni

[22] G. Filippini, *Il vescovo ai laici bresciani. Corresponsabili, non solo collaboratori. Significativi nella società odierna*, VdP, n. 35, 20 settembre 2002, p. 8.

[23] *Generazioni di fede. Trasmissione della fede e comunità cristiana con particolare attenzione al ruolo delle nuove generazioni. Strumento di lavoro. Convegno ecclesiale diocesano, 2-4 maggio 2003*, Civiverghe (Bs) s.d.

[24] *Convegno ecclesiale diocesano, Brescia 2-4 maggio 2003*, RD, LXXXXIII, 4 (2003), pp. 325-428; vari articoli sul convegno in VdP, n. 18, 2 maggio 2003, fasc. *La comunità cristiana e le nuove generazioni.*

[25] *Direttorio per l'iniziazione cristiana degli adulti*, RD, LXXXXIII, 3 (2003), pp. 185-199.

punti nodali: la centralità della famiglia nelle comunità parrocchiali; la necessità di dar spazio ai giovani nell'attività pastorale; l'esigenza di celebrazioni più adatte alla vivacità giovanile; l'opera di una comunità che sia attraente, non tanto per le molte iniziative, ma per la testimonianza di cristiani adulti, che vivono con gioia e con coerenza la fede. Tutto ciò all'interno della proposta originaria della lettera pastorale del 1999-2000, sulla evangelizzazione animata da spirito missionario, dando priorità all'opera degli adulti verso i giovani. Su questo, il vescovo loda l'iniziativa di coloro che hanno intrapreso percorsi zonali di formazione superiore dei catechisti, specialmente degli adulti, auspicata dalla nota pastorale del 2000-2001.

Il secondo momento della lettera riguarda il rinnovamento della iniziazione cristiana dei ragazzi (6-14 anni) dall'anno 2003-2004. L'Ufficio catechistico diocesano, nota la lettera, ha preparato il "Piano di lavoro per l'Iniziazione cristiana dei fanciulli e dei ragazzi" (ICFR), approvato dal Consiglio episcopale. Il vescovo chiede che la diocesi, nel tempo di cinque anni, sperimenti questo nuovo modello, dedicando il 2003-2004 allo studio e all'approfondimento delle prime due parti del piano, nei consigli presbiterale e pastorale, zonali e parrocchiali, favorendo la partecipazione dei giovani. Il vescovo aggiunge che questo percorso sarà attuato nel quarto centenario della posa della prima pietra della Cattedrale[26].

In sostanza, il nuovo modulo di catechesi comprendeva contenuti dottrinali e celebrazioni liturgiche, con la novità della partecipazione "obbligatoria" dei genitori a incontri periodici insieme ai ragazzi, formando a ciò anche i catechisti. Si trattava di un significativo cambiamento nella storia della catechesi bresciana. Dalla "Istituzione cristiana", uscita dal concilio di Trento, con la preminenza dell'insegnamento da parte dei maestri, si era passati, all'inizio del Novecento, al catechismo in forma di vera scuola, secondo il metodo ciclico intuitivo ideato da don Lorenzo Pavanelli, in cui avevano rilievo la psicologia dei ragazzi, e la metodologia didattica, in stile scolastico, per giungere ora al catechismo in forma di catecumenato, in cui la comunità, a cominciare da quella familiare, viene coinvolta nel cammino di crescita cristiana.

Come applicazione, alla lettera pastorale è aggiunto un sussidio dell'Ufficio catechistico diocesano, "L'iniziazione cristiana dei fanciulli e dei ragazzi" (ICFR)

[26] G. Sanguineti, *Lettera. Il cammino del prossimo anno 2003-2004*, RD, LXXXXIII, 5 (2003), pp. 441-443.

Il vescovo di Brescia Giulio Sanguineti.

presentato dal vescovo (15 agosto 2003), che espone il programma del nuovo cammino catechistico. Precede una analisi della situazione socio-religiosa e catechistica attuale, seguita dagli orientamenti fondamentali per una nuova prassi catechistica e dagli schemi del nuovo itinerario catechistico in forma catecumenale[27]. Il convegno del clero del 2-4 settembre 2003, ritornò su questi concetti, trattando il tema "Urgenza e motivi ispiratori della nuova iniziazione cristiana dei fanciulli e dei ragazzi". Nella presentazione si fece notare che il testo attuale dell'ICFR era stato ripreso e rielaborato da un altro precedente del 1998, discusso col vescovo Foresti e relativi consigli, e nelle zone, giunto poi alla attuale pubblicazione[28].

Nella messa crismale dell'8 aprile 2004, il vescovo pose all'attenzione i tre elementi che egli aveva evidenziato nel 2003: il centenario della chiesa Cattedrale, che richiama l'unità della Chiesa diocesana attorno al vescovo, l'iniziazione cristiana degli adulti, secondo il nuovo direttorio, e il nuovo modello della iniziazione cristiana dei fanciulli e dei ragazzi. Questi due ultimi atti normativi sono posti in relazione con l'anniversario della Cattedrale: «Si tratta di una coincidenza provvidenziale perché ci offre l'occasione e lo stimolo a ricuperare e approfondire la dimensione diocesana dell'iniziazione cristiana»[29].

L'anno giubilare della Cattedrale iniziò il 29 maggio 2004 alla veglia di Pentecoste, con la partecipazione dei consigli presbiterale e diocesano e le rappresentanze delle 59 parrocchie della città. Alla festa dell'Assunta concorsero le nove parrocchie del centro storico. Da settembre si effettuarono pellegrinaggi individuali, di gruppi e parrocchie alla chiesa Cattedrale. Il convegno sacerdotale prese in esame la figura del vescovo, maestro e buon pastore della diocesi. La conclusione del centenario avvenne il 29 maggio 2005, con la partecipazione delle rappresentanze delle zone e delle parrocchie della diocesi, ricorrendo anche la messa d'oro del vescovo[30].

---

[27] *L'iniziazione cristiana dei fanciulli e dei ragazzi*, RD, LXXXXIII, 5 (2003), pp. 445-486.

[28] G. Mensi, *Per le parrocchie un nuovo modello di iniziazione cristiana*, VdP, n. 33, 5 settembre 2003, p. 24.

[29] G. Sanguineti, *Omelia della Messa Crismale*, RD, LXXXXIV, 2 (2004), pp. 93-99.

[30] G. Mensi, *Un anno di incontri, iniziative, manifestazioni. Le celebrazioni per i 400 anni della chiesa Cattedrale. L'omelia del vescovo nella Messa Crismale del Giovedì Santo. Il calendario delle celebrazioni religiose*, VdP, n. 16, 16 aprile 2004, pp. 16-17. Il vescovo celebrò anche il XXV di episcopato nella festa dell'Epifania del 2006. Nell'omelia parlò dell'immigrazione, manifestando gratitudine per l'o-

Le lettere pastorali degli anni successivi rappresentano lo sviluppo di quella del 2003. Esse pongono all'attenzione gli ambiti comunitari principali per la comunicazione della fede: la famiglia e la parrocchia. La lettera del 2004-2005 è dedicata alla "Iniziazione cristiana e famiglia" (4 luglio 2004). In essa il vescovo dichiara l'importanza della famiglia per la comunicazione della fede: «Il contributo dei genitori nell'"iniziare" i propri figli alla fede cristiana è un compito originario e originale che nasce dalla loro stessa paternità-maternità e che non può mai essere delegato». In questa prospettiva sono esposti alcuni aspetti da curare a livello parrocchiale e interparrocchiale: la preparazione dei fidanzati al matrimonio deve trattare anche il tema della disponibilità dei genitori all'accompagnamento dei futuri figli alla fede; l'iniziazione cristiana dei bambini non comincia con la cresima e l'eucaristia, ma col battesimo; la comunità non lasci sole le famiglie con bambini, mantenendo i contatti con loro, tramite gli operatori pastorali, specialmente nella preparazione al battesimo; l'inserimento nella Chiesa è il fine dell'iniziazione cristiana, ma esso è preparato dall'esperienza della famiglia, piccola Chiesa; con la ricezione dei sacramenti non termina la responsabilità educativa della famiglia: è fondamentale l'accompagnamento familiare perché i figli continuino a vivere il giorno del Signore[31]. Il vescovo illustrò la scelta pastorale al convegno del clero, all'inizio di settembre 2004, sottolineando la necessità di stabilire relazioni veramente umane effettivamente e affettivamente mature tra sacerdoti e coniugati, in modo da sostenere gli uni e gli altri nello svolgere pienamente la loro missione[32].

Tra il 2004 e il 2005 sorsero in diocesi due strutture, una assistenziale l'altra culturale: la "Domus caritatis Paolo VI" per sacerdoti anziani e ammalati (2004), e il "Centro studi dell'Istituto Paolo VI". Di quest'ultimo si pose la prima pietra il 24 settembre 2005, accanto alla casa natale di Paolo VI, a Concesio. Il vescovo guidò la preghiera di benedizione della prima pietra[33]. Un altro evento registrò la

pera del Centro migranti e invitando all'accoglienza di persone di altre fedi, confessioni, religioni e culture (*Aiutatemi a continuare a servire la Luce*, VdP, n. 2, 13 gennaio 2006, p. 22).

31 G. Sanguineti, *Lettera per l'anno pastorale 2004-2005*, RD, LXXXXIV, 4 (2004), pp. 207-211.

32 G. Sanguineti, *Maturità umana e capacità di amare nelle relazioni fra preti e famiglie*, VdP, n. 34, 10 settembre 2004, pp. 18-19.

33 *La posa della prima pietra del "Centro studi dell'Istituto Paolo VI"*, «Notiziario dell'Istituto Paolo VI», 50 (2005), pp. 61-62. Il "Centro studi", il cui artefice fu Giuseppe Camadini, conserva do-

partecipazione del vescovo: la giornata sociale dei cattolici bresciani, al PalaBrescia, il 5 marzo 2005, con folta partecipazione di associazioni, laici e sacerdoti, in occasione della pubblicazione del documento pontificio "Compendio della dottrina sociale della Chiesa" (2005)[34].

Il 4 luglio 2005 uscì la nuova lettera pastorale, "Segni della vicinanza di Dio. Iniziazione cristiana e parrocchia in un mondo che cambia". Ora il vescovo passa dalla famiglia alla parrocchia, come altra protagonista della comunicazione della fede. Il documento afferma che la parrocchia «rappresenta la realizzazione della Chiesa più vicina ai luoghi nei quali si svolge la vita quotidiana delle persone. Essa è la Chiesa che vive in mezzo alle case degli uomini, e proprio per questo, può diventare segno eloquente della vicinanza di Dio e della parola del Vangelo agli uomini e alle donne di ogni tempo». E allora: «Quale volto deve assumere oggi la parrocchia per annunciare il Vangelo della vicinanza di Dio?». La risposta è presentata in alcuni punti: la parrocchia è luogo di accoglienza e di ascolto; vive in un clima di comunione e corresponsabilità delle diverse vocazioni e ministeri; è rispettosa dei cammini di fede sia dei "praticanti", sia dei lontani; valorizza il contributo delle aggregazioni; valuta il ruolo delle famiglie, nel nuovo modello di iniziazione; considera la richiesta dei sacramenti per i figli, da parte dei genitori, come occasione per questi di ricuperare la loro identità cristiana[35]. Il tema della parrocchia venne trattato nel convegno del clero di inizio settembre 2005[36].

La riflessione di questa lettera si pone in linea con gli orientamenti dei vescovi italiani, discussi per più di due anni nel "Consiglio episcopale permanente" e, soprattutto, in tre "Assemblee generali": del maggio 2003 a Roma, dedicate all'i-

cumentazione di Paolo VI, la biblioteca e una collezione di arte contemporanea, realizza eventi di cultura e la pubblicazione di studi sul pontefice. Fu inaugurato da Benedetto XVI l'8 novembre 2009, durante la sua visita a Brescia. L'Istituto Paolo VI ebbe un ruolo fondamentale nella preparazione della beatificazione e canonizzazione di Paolo VI (19 ottobre 2014; 14 ottobre 2018).

[34] *Giornata sociale dei cattolici bresciani. Dare anima alla politica per il bene dell'uomo*, VdP, n. 10, 11 marzo 2005, pp. 15-18.

[35] G. Sanguineti, *Lettera per l'anno pastorale 2005/2006. Segni della vicinanza di Dio. Iniziazione cristiana e parrocchia in un mondo che cambia*, RD, LXXXXVI, 5 (2005), pp. 371-378.

[36] G. Mensi, *Quale parrocchia e quali sacerdoti per un mondo che cambia?*, VdP, n. 32, 2 settembre 2005, pp. 1, 22.

niziazione cristiana; di novembre 2003, ad Assisi, su "La parrocchia: Chiesa che vive tra le case degli uomini"; di maggio 2004, ancora a Roma, la cui riflessione è confluita nel documento: "Il volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia" (30 maggio 2004). Quest'ultimo documento è citato più volte nella lettera pastorale del 2005.

Il vescovo seguiva gli itinerari formativi e le attività proposte dall'Ufficio oratori e Pastorale giovanile. Nel 2005 egli accompagnò con un messaggio agli educatori (2 ottobre 2005), l'itinerario educativo preparato per gli oratori sul tema "Nella casa di Marta e Maria" luogo di ospitalità, ascolto e servizio. Nel messaggio egli ricorda di aver partecipato con i giovani alla "Giornata mondiale della gioventù" a Colonia, con il papa Benedetto XVI (15-21 agosto 2005). Richiama poi la sua lettera pastorale sulla parrocchia, auspicando che l'oratorio diventi come la casa di Betania: «Amo pensare che, nella parrocchia, proprio l'oratorio sia una "casa accogliente" che sappia convocare i ragazzi offrendo, attraverso linguaggi appropriati, esperienze di fede e di maturità umana». Esorta, infine, gli educatori a seguire l'itinerario formativo anche come preparazione al nuovo evento della Chiesa italiana, il Convegno ecclesiale di Verona ("Testimoni di Cristo risorto, speranza del mondo", 16-20 ottobre 2006)[37].

Sanguineti, che aveva insistito nei suoi documenti sulla necessità della comunicazione della fede, volle favorirne anche gli strumenti. Egli era stato presidente della "*Commissione* episcopale *per* la cultura e le *comunicazioni* sociali" dal 1995 al 2000 e aveva, quindi, particolare esperienza in merito. Il 24 gennaio 2006, giorno di San Francesco di Sales, patrono dei giornalisti e degli scrittori, inaugurò il "Centro diocesano delle comunicazioni sociali"[38]. Dieci anni dopo, nello stesso giorno del 2016, l'istituto verrà intitolato allo stesso vescovo Sanguineti. Questi, in tale occasione, in una intervista, sottolineò l'importanza e la necessità della comunicazione dei media per la Chiesa[39].

---

[37] G. Sanguineti, *Nella casa di Marta e Maria. Messaggio per l'anno oratoriano 2005-2006*. Il titolo è ripreso da un sussidio dell'Ufficio oratori e Pastorale giovanile, «Gabbiano», VdP, n. 31, 5 agosto 2005. Il tema della "Giornata mondiale della gioventù" era "Siamo venuti per adorarlo", sull'esperienza dei Magi (articoli e testimonianze: VdP, n. 32, 2 settembre 2005, pp. 17-19).

[38] G. Mensi, *Il nuovo centro delle comunicazioni a servizio della verità*, VdP, n. 4, 27 gennaio 2006, p. 21.

[39] M. Venturelli, *Comunicare è una scelta pastorale*, VdP, n. 1, 7 gennaio 2016, p. 3.

Il 2 ottobre 2006, il vescovo intervenne ancora sul tema della comunicazione, presentando un sussidio dell'"Ufficio per le comunicazioni sociali" della diocesi, uscito in accoglienza del documento dell'"Ufficio nazionale per le comunicazioni sociali", dal titolo "Comunicazione e Missione. Direttorio sulle comunicazioni sociali nella missione della Chiesa"[40]. Quasi al termine del suo mandato, mons. Sanguineti consegnò ai sacerdoti una iniziativa strettamente spirituale, le "Settimane sinodali", consistenti in alcuni giorni di riflessione e preghiera sui temi della vita sacerdotale e pastorale. Egli invitò a partecipare a questa iniziativa per riconoscere «la ragione profonda della nostra esistenza e della nostra missione: la fede in Gesù Cristo»[41].

La scelta pastorale del 2006, si pose nella linea di sviluppo delle precedenti, dedicata al tema della messa: "Iniziazione cristiana ed eucaristia. Nota pastorale. Anno 2006-2007" (4 luglio 2006). Il logico fine della iniziazione è l'inserimento nella Chiesa con la partecipazione alla messa. Nel documento sono spiegati alcuni principi dottrinali sull'eucaristia, posti in relazione all'iniziazione cristiana, alla comunione ecclesiale, alla missione evangelizzatrice e alla carità. Vengono poi suggerite alcune indicazioni per migliorare la qualità delle celebrazioni circa la presidenza del sacerdote, che deve lasciare spazio alla pluralità dei ministeri; la predicazione della parola di Dio e la partecipazione comunitaria. Circa quest'ultimo aspetto, si esorta a ridurre all'essenziale il numero delle messe, per non causare la dispersione dei fedeli, e ad invitare questi alla partecipazione nella propria parrocchia, per favorire la conoscenza reciproca, il senso di appartenenza e la co-

[40] *Comunicazione e missione nella diocesi di Brescia. Orientamenti per l'applicazione del Direttorio per le comunicazioni sociali*, RD, LXXXXVII, 1 (2007), pp. 11-22. Il sussidio *Comunicazione e missione nella diocesi di Brescia. Orientamenti per l'accoglienza e applicazione del direttorio per le comunicazioni sociali* (2006), presenta gli organismi diocesani della comunicazione, facenti capo al Vicariato per la promozione della cultura e le istituzioni culturali: l'Ufficio diocesano delle comunicazioni sociali; la "Fondazione Opera diocesana san Francesco di Sales", istituita dal vescovo nel febbraio del 2001; il "Centro diocesano delle comunicazioni sociali" (24 gennaio 2006). Sono elencati i mezzi della comunicazione: il settimanale "La Voce del Popolo", "Radio Voce", "Il Centro audiovisivi", il sito web delle comunicazioni sociali, il sito web della diocesi, il Sas ("Servizi assistenza sale cinematografiche parrocchiali"), l'ECZ ("Eemittente Cattolica Zonale").

[41] *Il vescovo "consegna" le Settimane sinodali a tutti i sacerdoti*, VdP, n. 15, 14 aprile 2006, p. 21. Le settimane si tennero all'eremo di Bienno (23-27 ottobre 2006; 5-9 marzo 2007); all'eremo di Montecastello (20-24 novembre 2006; 16-20 aprile 2007), a Villa Luzzago (22-26 gennaio 2007).

munione fraterna[42]. Nell'annuale convegno del clero, 4-6 settembre 2006, si diede risalto alla figura del sacerdote Mosé Tovini, in procinto di beatificazione (17 settembre 2006), e si richiamarono i contenuti della lettera pastorale[43].

Dal 5 al 7 febbraio 2007, Sanguineti fu a Roma con un gruppo di pellegrini bresciani e l'ausiliare mons. Francesco Beschi per la visita *ad limina*[44]. Giunto al termine del suo mandato per raggiunti limiti di età, il 12 marzo 2007 presentò al papa la rinuncia alla diocesi[45]. Anche se ormai agli ultimi giorni dell'incarico, il vescovo non smise il suo compito di insegnamento. Il 5 aprile 2007 pubblicò il "Direttorio per la celebrazione e la pastorale dei sacramenti nella diocesi di Brescia" (5 aprile 2007), preparato dall'Ufficio liturgico, in sintonia con l'esortazione apostolica "Sacramentum caritatis" di Benedetto XVI (22 febbraio 2007)[46]. Il vescovo lo presentò ai sacerdoti alla messa crismale del 5 aprile 2007[47]. Il direttorio fu accompagnato da un'altra lettera pastorale sulla eucaristia e la vita liturgica, per il 2007-2008 (9 giugno 2007). Questi documenti avevano l'intento di favorire «il cammino di iniziazione cristiana che ha come punto di riferimento la possibilità di accedere all'eucaristia» e al fine di ottenere «una liturgia più evangelizzante, uniforme e comunionale»[48].

Oltre alle attività del calendario pastorale, Sanguineti svolse una sistematica opera di verifica della vita diocesana attraverso la visita pastorale. Essa rientrava pienamente ed efficacemente nel programma della nuova evangelizzazione, perché in tal modo questo diventava personalizzato ai singoli, gruppi e parrocchie. La visita fu indetta il 12 aprile 2001, annunciata nell'omelia della messa crismale. Il vescovo così la presentò: «Vengo per collaborare a creare un clima di comunione e per stimolare la missione che si concretizza nella nuova evangelizzazione,

[42] G. Sanguineti, *Iniziazione cristiana ed eucaristia. Nota pastorale. Anno 2006-2007*, RD, LXXXXVI, 4 (2006), pp. 273-289.

[43] G. Mensi, *Il clero bresciano e le urgenze pastorali*, VdP, n. 34, 8 settembre 2006, p. 16.

[44] G. Mensi, *La Chiesa di Lombardia alla porta degli apostoli*, VdP, n. 5, 2 febbraio 2007, p. 16.

[45] G. Mensi, *Il vescovo scrive alla Chiesa bresciana. Mons. Sanguineti presenta al Papa la rinuncia alla diocesi*, VdP, n. 11, 16 marzo 2007, p. 16.

[46] *Direttorio per la celebrazione e la pastorale dei sacramenti nella diocesi di Brescia*, Travagliato (Bs) 2007.

[47] G. Sanguineti, *Omelia della S. Messa Crismale*, RD, LXXXXVII, 2 (2007), pp. 131-133.

[48] G. Sanguineti, *Lettera ai fedeli per l'anno 2007-2008*, RD, LXXXXVII, 3 (2007), pp. 217-222.

verso la quale ho indicato lo strumento delle unità pastorali: con voi vorrò rendermi conto delle situazioni concrete e cercare insieme le soluzioni possibili»[49].

La visita fu programmata in cinque anni. Il vescovo si fermava in ciascuna zona, circa un mese: erano previsti due celebrazioni, di apertura e di chiusura, incontri comuni, per ogni zona, dei consigli parrocchiali, dei catechisti, di varie categorie e associazioni sociali, amministrative, scolastiche, sportive ecc. e la messa in ogni parrocchia. La visita iniziò in Alta Valcamonica con un incontro, il 5 ottobre a Boario Terme, con i consigli pastorali e si aprì ufficialmente l'11 ottobre 2001 con una concelebrazione a Edolo. All'esame dei sacerdoti e delle parrocchie erano posti i seguenti punti: 1. Ciò che si conferma (il passato che resta valido, la tradizione da mantenere); 2. Ciò che si è cambiato o sta cambiando (il presente a cui si è giunti o a cui si sta giungendo); 3. Ciò che sarà o sarebbe da cambiare (prospettive per il futuro). I punti da esaminare riguardano quattro ambiti: le giovani coppie, gli adolescenti e giovani, gli adulti e gli operatori pastorali laici[50].

Al termine della visita, il vescovo inviava una lettera alla zona in cui metteva in rilievo quanto era stato rilevato e indicava orientamenti operativi relativi alla parrocchia, alla iniziazione cristiana, alle unità pastorali, ai giovani, alla pastorale familiare, ai consigli zonali e parrocchiali, al mondo del lavoro. Proponeva, inoltre, alcuni orientamenti: finalizzare la pastorale alla crescita della fede; curare le celebrazioni liturgiche e i sacramenti; valorizzare il contributo dell'Azione cattolica e delle associazioni alla nuova evangelizzazione; considerare i religiosi consacrati come testimoni di Cristo, casto, povero e obbediente, prima che operatori in mancanza di sacerdoti; far crescere la competenza e la disponibilità dei laici alla missione della Chiesa; celebrazione delle missioni popolari; considerare, nella pastorale giovanile, l'importanza della scuola; aver cura dell'aspetto vocazionale; realizzare la testimonianza della carità, specialmente con la Caritas parrocchiale; favorire l'accoglienza degli immigrati.

La visita pastorale terminò nei cinque anni previsti, dopo aver incontrato tutte le 32 zone della diocesi. A conclusione, il vescovo pubblicò la lettera "L'anima mia magnifica il Signore" (25 dicembre 2006). In essa sono richiamati e brevemente

[49] G. Sanguineti, *L'annuncio della Visita Pastorale*, VdP, n. 15, 13 aprile 2001, p. 1.

[50] F. Spertini, *La Visita Pastorale, un avvenimento di grazia della nostra diocesi*, RD, LXXXXVIII, 3 (2007), pp. 265-270.

spiegati alcuni aspetti tematici di contenuto e di opera, per continuare il cammino delle comunità parrocchiali, secondo intenti comuni: la nuova evangelizzazione; l'iniziazione cristiana; il collegamento tra eucaristia e comunione ecclesiale; la Chiesa come collaborazione tra sacerdoti, laici, e parrocchie; la parrocchia come comunità missionaria; l'attenzione alle famiglie e agli adulti; la pastorale giovanile e delle vocazioni; le unità pastorali; i consigli parrocchiali e zonali; le aggregazioni e i movimenti[51]. Il vescovo invita a porsi in atteggiamento di speranza circa le realtà problematiche delle parrocchie: «Vediamo i problemi non come un fastidio che paralizza e spegne slanci, ma come una potenzialità ed una opportunità per discernere il bene, cercare la verità, crescere insieme nella carità»[52].

La visita si concluse ufficialmente la sera del 29 maggio 2007, in Cattedrale, con un incontro comunitario di riflessione sui contenuti e sui tempi di essa. Intervenne ancora il vescovo stesso, affermando che la visita era stata un evento di grazia in cui si era riflessa «la visita singolarissima del "Pastore Sommo", il vescovo dalle nostre anime Gesù Cristo che ha visitato e redento il suo popolo». Egli ribadì la necessità di proseguire il cammino dell'iniziazione, suggerendo un nuovo campo di lavoro, quello degli adolescenti: per questo sollecitò gli uffici di curia a perfezionare la bozza di un sussidio, "Linee per un progetto di pastorale dei preadolescenti e degli adolescenti", pensando anche alla formazione dei loro educatori. Inoltre, manifestò l'intenzione di pubblicare la sua ultima lettera pastorale sulla liturgia e i sacramenti, cui si è accennato sopra. Ciò perché il nuovo vescovo trovasse la diocesi in cammino[53].

Durante il suo episcopato, mons. Sanguineti si pronunciò anche su temi sociali, specialmente nelle omelie della festa dei santi patroni Faustino e Giovita: l'educazione e la scuola; il valore della vita; emigrazione e immigrazione; la cura dei malati; i bambini; la famiglia oggi; i cristiani e la città[54]. In quest'ultima

[51] G. Sanguineti, *L'anima mia magnifica il Signore... (Lc 1,46). Lettera a conclusione della visita pastorale*, RD, LXXXXVI, 6 (2006), pp. 469-481.

[52] Spertini, *La visita pastorale*, p. 270.

[53] G. Sanguineti, *Una visita pastorale che continui*, RD, LXXXXVIII, 3 (2007), pp. 274-277. La bozza per l'iniziazione cristiana degli adolescenti citata dal vescovo è intitolata *Linee per un progetto diocesano di pastorale dei preadolescenti e degli adolescenti. (Bozza per la discussione e il confronto a cura degli Uffici: Catechesi, Liturgia, Oratori e P.G., Vocazioni e Tempi dello spirito, Famiglia, Scuola). Anno pastorale 2006-2007*, presentato da R. Tononi.

[54] G. Sanguineti, *Una Chiesa per l'evangelizzazione*, Brescia 2007, pp. 145-189.

riflessione il vescovo si chiede: che cosa significa per i cristiani, oggi amare la città? Egli osserva che dalla terminologia antica di *polis*, *civitas* deriva il termine *civilitas*, cioè la capacità di far relazione con gli altri, anche diversi. Inoltre, la città non va intesa solo come *urbs*, agglomerato di edifici, ma *comunitas*, dove regna il bene comune. Il cristiano ama la città riconoscendo tutto il valore della laicità, consistente nell'esercizio della propria responsabilità nella vita sociale. Inoltre, il cristiano ama la città riconoscendone la storia, le tradizioni, i personaggi che costituiscono il valore della cittadinanza in una comunità. E ancora, il cristiano dà il suo contributo alla città con l'esercizio della carità, come Brescia ha dimostrato nella sua storia, la quale consegna un'immagine di città del passato in cui si è saputo coniugare economia e solidarietà. Infine, viene ricordato che il cristiano aiuta la sua città anche con la preghiera[55].

Mons. Sanguineti favorì anche la cultura, curandosi degli archivi diocesani. Il 15 agosto 1999 emanò il decreto per il riordino degli archivi parrocchiali, incaricandone l'Archivio Diocesano[56]. Il settore degli archivi è solitamente lasciato marginale nelle parrocchie e ritenuto non pertinente alla parte pastorale. Il vescovo, invece, mostrò di recepire un principio espresso dalla "Pontificia Commissione per i beni culturali della Chiesa", nel documento *La funzione pastorale degli archivi ecclesiastici* (2 febbraio 1997), in cui si afferma: «Nella *mens* della Chiesa *gli archivi sono luoghi della memoria delle comunità cristiane e fattori di cultura per la nuova evangelizzazione*»[57].

Il vescovo Sanguineti impiegò, inoltre, ingenti risorse nella realizzazione di un'altra opera. Con decreto 1 febbraio 2005, istituì l'Archivio storico diocesano, in via Gabriele Rosa, n. 30, facendovi confluire l'Archivio Vescovile, l'Archivio

[55] Sanguineti, *Una Chiesa per l'evangelizzazione*, pp. 184-189.

[56] G. Sanguineti, *Decreto per il riordino sistematico e la duplicazione degli archivi parrocchiali della diocesi*, RD, LXXXIX, 4 (1999), pp. 145-147.

[57] Mi si consenta un ricordo personale. Chi scrive, allora incaricato dell'Archivio Diocesano, fu chiamato dal vescovo a presentare, il 21 giugno 1999, al Consiglio episcopale un progetto che si stava avviando sul riordinamento degli archivi delle parrocchie soppresse. La presentazione riuscì certamente convincente, dal momento che il vescovo, il 15 agosto 1999, emanò il decreto che affidava all'Archivio Diocesano il compito di provvedere alla sistemazione degli archivi parrocchiali. A soli cinque mesi e mezzo dal suo ingresso, mons. Sanguineti aveva affrontato, senza indugio, un annoso problema e indicata la soluzione. Oggi tale compito è passato all'Archivio storico diocesano.

della Cancelleria e l'Archivio Diocesano. Ciò richiese la ristrutturazione dei locali dell'antico Archivio Vescovile. L'inaugurazione del nuovo fabbricato avvenne il 12 dicembre 2009, quando Sanguineti aveva ormai lasciato la diocesi. Egli procurò anche un importante opera a favore della ricerca: la digitalizzazione di tutte le visite pastorali. Oggi l'Archivio storico diocesano usufruisce di ambienti accoglienti, che possono ospitare agevolmente studiosi, studenti, iniziative di ricerca, corsi di formazione archivistica, come si richiede per un archivio moderno.

Una menzione di gratitudine, infine, merita mons. Sanguineti per aver sostenuto la secolare rivista «Brixia sacra». Egli ha accompagnato con simpatia, e non solo, la pubblicazione, nella rivista, della visita apostolica di san Carlo a Brescia (2003-2007). Nella presentazione dell'opera, oltre a considerarne la preziosità per il recupero della memoria e per la valenza culturale, il vescovo accosta la pubblicazione al momento di rinnovamento che sta vivendo la Chiesa diocesana: «La Chiesa bresciana che si sta interrogando come "comunicare la fede alle nuove generazioni" non potrà certo prescindere dal suo patrimonio, dalla sua esperienza, dalla sua feconda tradizione cristiana. Una tradizione da cui non è certo estraneo quello stile pastorale che ha trovato nel Borromeo il suo iniziatore». E conclude: «Un'opera che fa onore alla Brescia cattolica e che merita un plauso sincero»[58].

Sanguineti salutò la diocesi, dopo otto anni e sette mesi di permanenza, con una concelebrazione, l'8 settembre 2007, nella basilica delle Grazie e il 16 settembre nella Cattedrale. Si congedò con queste parole: «Vorrei lasciare questa Chiesa come una casa di comunione che unisce i figli, e lasciarla in festa, e questa condivisa da tutti i figli»[59]. Nel suo breve episcopato il vescovo Giulio ha mostrato chiarezza nei suoi progetti pastorali, riprendendoli ripetutamente in varie occasioni e nei punti essenziali, in consonanza con gli orientamenti pastorali dei vescovi italiani. Le tematiche sono le essenziali della fede e della Chiesa, enunciate con chiarezza e sobrietà di documenti: la nuova evangelizzazione, la comunicazione della fede, l'iniziazione cristiana degli adulti e dei ragazzi; gli ambiti sono, la

[58] G. Sanguineti, *Presentazione*, 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. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, VIII, 1-2), p. 9.

[59] *Omelia del vescovo mons. Giulio Sanguineti nella concelebrazione di saluto alla diocesi*, RD, LXXXVII, 5 (2007), p. 366.

famiglia, le parrocchie, le unità pastorali, la carità; il fine è la celebrazione dell'eucaristia, dei sacramenti e della liturgia nella Chiesa, in modo più consapevole e intensamente spirituale. Tematiche che dovevano esprimersi in opere, solo avviate da Sanguineti, che avevano bisogno di verifica, riguardo alle quali sarebbero intervenuti i successori: basti ricordare le unità pastorali, rimaste incompiute.

L'opera di Sanguineti fu diretta al rinnovamento della Chiesa *ad intra*, più che ad affrontare tematiche dei rapporti della Chiesa *ad extra*, come la società, il mondo del lavoro, la scuola, la donna, il mondo giovanile e altre simili. Queste realtà potevano essere oggetto di una seconda parte dell'episcopato, di cui Sanguineti non poté disporre. Giova notare che gli interventi del vescovo sui problemi della Chiesa, per la riforma interna, non scaturivano semplicemente dal desiderio di migliorare l'apparato organizzativo ecclesiale, ma, come traspare spesso nei suoi interventi, da un amore genuino verso Cristo, come consuetudine di amore, da condividere e diffondere. Un invito a ripartire dall'essenziale della fede, all'inizio del terzo millennio.

Mons. Sanguineti, come fu immediatamente pronto, agli inizi dell'episcopato, ad annunciarne la priorità, la nuova evangelizzazione, così fu attivo fino agli ultimi momenti, tanto da emanare documenti anche dopo le dimissioni; come a protrarre il più possibile e a rendere più efficace in intensità il suo ministero.

Confini e frontiere, culture e idee nel medioevo: a proposito di un recente convegno

Laura Del Bono
Università degli Studi di Salerno

La riflessione sulla costruzione di frontiere e confini, intesi nella loro realtà geo-politica e simbolico-culturale, non riguarda solo l'attualità. La formazione dell'Europa è risultato di una complessa dialettica tra Oriente e Occidente, tra regioni continentali e mediterranee, in cui popoli e civiltà si sono affermati, spostati, incontrati o scontrati di continuo. È stata questa la tematica al centro 32° convegno internazionale annuale dell'International Research Centre for Late Antiquity and Middle Ages (Irclama) – centro dell'Università di Zagabria, diretto da M. Jurković –, dal titolo *Borders and frontiers, cultures and ideas in Medieval Europe (IV-XV centuries)*, che si è svolto a Spalato tra il 28 maggio e il 1° giugno 2025 nella sede dell'Istituto mediterraneo per le scienze della vita. Il convegno, organizzato nell'ambito del Prin diretto da N. Busino, G. Archetti e C. Azzara, è stato promosso, oltre che dalla Cattolica e dagli Atenei di Zagabria e Spalato, dalle Università della Campania, di Salerno, di Torino, IULM di Milano e dal Centro studi longobardi. Un comitato scientifico, composto da N. Busino, C. Azzara, I. Bodrožić, P. De Vingo, S. Moretti, F. Stroppa e J. Vukić, guidato da G. Archetti e M. Jurković, ha garantito la collaborazione tra storici, archeologi, storici dell'arte, giuristi, letterati, teologi, filosofi e si è articolato in cinque sezioni che hanno toccato l'intero millennio medievale: 1. *Tematiche e aspetti metodologici*; 2. *Spazi geografici, frontiere territoriali e culture*; 3. *Cultura materiale, economia e scambi commerciali*; 4. *Confini religiosi, liturgici e rituali*; 5. *Modelli artistici, uomini e idee tra Oriente e Occidente*.

Dopo i saluti istituzionali e le note metodologiche degli organizzatori, i concetti di confine e frontiere sono stati presentati non solo dal punto di vista della definizione etimologica, ma, ripercorrendo la storiografia in senso diacronico, individuandone la profondità storico-culturale e il significato che per i popoli hanno via via assunto, permettendo loro di strutturare una identità culturale, politica, territoriale, religiosa e materiale. Questa multidisciplinarità amplia lo sguardo sui diversi aspetti della vita umana, restituendo un quadro che dal bacino del Mediterraneo lambisce l'estremo Oriente, per ritornare al medioevo europeo. La condivisione di esperienze diverse e di punti di vista internazionali consente di indagare scelte e forme di territorializzazione, sfruttamento delle risorse, guerre di confine combattute legalmente o con le armi della fede o materiali.

Nella prima sessione dedicata agli aspetti metodologici Andrea Tilatti ha messo in luce come la storiografia italiana o europea non siano state immuni da una rilettura ideologica del passato, che ha giustificato o favorito la costruzione di muri o barriere, ricorrendo anche a puntuali riferimenti alla storia e all'identità collettiva. Per questo motivo gli storici e gli studiosi delle diverse discipline sono chiamati a riflettere su questo problema, come pure su quello della definizione della territorialità e della consapevolezza del riconoscimento sociale di gruppi e individui nell'Italia medievale, a partire dal contesto friulano-istriano. A livello archeologico, Nicola Busino ha evidenziato il tema della frontiera nel delicato momento di passaggio fra la tarda antichità e l'alto medioevo, in cui lo sviluppo di frontiere politiche (reali o presunte) finì per costituire una delle più importanti novità nel panorama territoriale peninsulare, configurandosi come un evidente elemento di discontinuità rispetto all'antico, che le recenti indagini topografiche permettono di ricostruire, rilevando come le frontiere fra longobardi e bizantini furono aree permeabili di influenza e di egemonia politica al contempo. Sempre riguardo alla divisione o connessione che emerge lungo i confini Miljenko Jurković ha mostrato che vi sono regioni o centri da cui emergono e si diffondono idee e queste sono al centro della cultura, dei rapporti tra i committenti e gli artisti, capaci di sviluppare un'influenza più ampia e profonda, al punto da creare modelli riproducibili anche a distanza. Di superamento dei confini ha trattato Simona Gavinelli che ha illustrato due interessanti casi di studio: il primo relativo al superamento del limite geografico della terra natale da parte di una nota famiglia di carpentieri e tagliapietre della Valle d'Intelvi, gli Antelami, che dal XII secolo

si spostarono a Genova, in Palestina e in Germania, diffondendo la loro arte oltre i confini naturali di appartenenza; il secondo caso fa riferimento allo scambio collettivo della prassi scrittoria registrato fra il XII e XIII secolo, in coincidenza con l'avvento delle università, in tutta l'Europa medievale.

Nella sessione dedicata agli spazi geografici, alle frontiere territoriali e alle culture, risalendo nel tempo fino ai miti di fondazione, Rosa Maria Lucifora ha ripercorso attraverso il mito di Europa la fondazione di Creta, Atene e lo spostamento del 'centro' del mondo da Oriente a Occidente secondo il naturale corso del sole, unendo la cultura pagana in cui si origina il mito a quella cristiana che lo accetta e rielabora, a tal punto che Dante nel *Paradiso* lo riprende, censurando Costantino per avere ricollocato la capitale dell'impero in Oriente, «ne lo stremo d'Europa». Sul concetto di Europa si è concentrato Diego Piay Augusto indagando l'evoluzione del termine nel periodo antico e tardoantico, esplorando i cambiamenti nei significati e nei contesti storici, mitologici e geografici, partendo dalla prima attestazione nelle fonti scritte del termine Europa che ebbe una connotazione geografica ben precisa, giungendo poi alla divisione tripartita di Europa, Asia, Africa fino agli autori cristiani, che ne attribuirono la superiorità sulla base della cultura e moralità. Riguardo ai racconti delle origini Roberto Bellini ha messo in correlazione, attraverso lo studio delle fonti dei popoli germanici, il processo di etnogenesi con gli spazi e gli ambienti geografici in cui si spostarono e il luogo definitivo di insediamento. Zvonimir Forker, invece, ha indagato la *restauratio imperii* di Giustiniano e come per i governanti dell'impero romano d'Oriente le migrazioni furono una costante e un'opportunità per raggiungere determinati obiettivi politici. È il caso dei resoconti di Procopio sule migrazioni degli ostrogoti nel 488-489, che li portò in Italia e sulla costa orientale dell'Adriatico, e nel 536 quando furono costretti a ritirarsi dalla Dalmazia.

A proposito di confini, se ne rintracciano non solo di fisici, ma anche giuridici, come nella ricezione del diritto giustinianeo nella normativa germanica messa in luce da Gianfranco Stanco, osservando come la rinascita del diritto giustinianeo nel XII secolo si affermò nella costruzione di un ordinamento fondato sugli *iura* manipolati dai dottori e i confini fra la legislazione giustinianea e la normativa germanica divennero decisivi per comprendere il passaggio dal tardoantico al medioevo e dal particolarismo giuridico. Se non ci fu antagonismo fra le pratiche giuridiche va considerata anche l'integrazione linguistica, cosicché a metà del XIII se-

colo nelle cause penali feudali il diritto longobardo aiutava a interpretare il diritto romano, mentre nel '500 divenne *ius commune*, a conferma che *consuetudo optima lex*. Sempre lungo i confini dell'impero romano, ma questa volta intesi fisicamente, Ivan Matijevič ha ricostruito, attraverso le fonti epigrafiche, le iscrizioni tombali e i sarcofagi la provenienza degli stranieri presenti nella capitale dalmata Salona tra il IV e il VII secolo; una testimonianza di vita quotidiana di stranieri residenti in una provincia di confine, provenienti da diverse aree geografiche, dalla Bretagna, alla Spagna, dall'Africa all'Egitto, dall'Italia alla Mesia, dalla Pannonia e dall'Asia minore o dalla Siria. Più in profondità Claudio Azzara si è soffermato sulla crisi imperiale del V secolo e sulla profonda riorganizzazione politica connessa a nuove articolazioni etniche e culturali, che hanno portato alla genesi di nuovi regni, frutto dell'incontro fra *gentes* immigrate e popolazioni autoctone romane o romanizzate. Il collasso della linea renano-danubiana non fu solo una frontiera fortificata, ma anche una barriera concettuale che distingueva la *romanitas* dalla *barbaritas*, da cui nacque un nuovo modo di percepire le identità e di tracciare le cesure.

Il confine settentrionale del *Regnum Siciliae* invece è stato toccato da Maria Carla Somma e Francesco Moschetto mediante un'indagine topografico-archeologica, che si è avvalsa del rilievo tridimensionale e del telerilevamento, oltre che delle fonti storiche, al fine di ricostruire il paesaggio frontaliero quale entità storica, sociale, politica di lunga durata di una delle line divisorie tra le più longeve d'Europa, quella fra il Regno di Sicilia e i territori soggetti allo Stato della Chiesa, definita tra il 1140 e 1143 con le ultime conquiste normanne e scomparsa dopo l'Unità d'Italia nel 1861. Di confini fisici ed economici si è occupato Luigi Andrea Berto analizzando il commercio via mare dei venetici con i dalmati, attraverso l'*Istoria Veneticorum* del diacono Giovanni dal VI all'XI secolo, dimostrando che solo i cittadini di Zara ubbidivano ai venetici, mentre il resto era legato a Bisanzio e che non c'era compenetrazione tra romani e *sclavi* lungo la costa dalmata. Di frontiere e valichi alpini ha trattato Marco Stoffella fra VIII e IX secolo, in coincidenza con l'espansione della dominazione franca sotto la dinastia pipinide-arnolfingia e carolingia. A partire da una ridefinizione della gestione delle aree alpine a metà dell'VIII secolo viene proposta una nuova datazione della legislazione longobarda sul tema. Astolfo per primo introdusse nel 750 una norma sulle chiuse nel tentativo di dare continuità con il governo del fratello; utilizzò le strutture preesistenti per controllare il flusso di acceso delle persone, non per bloccare

Spalato, studenti e professori in posa al termine dei lavori del convegno (1° giugno 2025).

gli eserciti in transito, ma per identificare messaggeri qualificati come i monaci con funzioni diplomatiche, creando un sistema ampio di filtraggio. Di frontiere bizantine fra X e XI secolo ha detto Vivien Prigent indagando il fenomeno della riconquista e contrazione tra Bisanzio e le sue frontiere fra X e XI secolo. Da un lato le aree di confine furono oggetto di politiche amministrative specifiche, volte a rafforzare il controllo di Costantinopoli sulle estremità dell'impero, portando queste ultime a distinguersi maggiormente dall'interno del territorio. Dall'altro, l'autorità statale tese a dissolversi a causa degli sviluppi dell'aristocrazia imperiale, la quale integrò i potentati locali, che godettero di una più ampia autonomia rispetto alle *élite* bizantine. Questa duplice dinamica rischiò di travolgere l'impero bizantino, mentre la percezione della frontiera dell'impero nella Terra d'Otranto è stata indagata da Paul Arthur fra arrivo dei longobardi nella Puglia meridionale nel VII secolo e la riconquista bizantina nel IX secolo, mettendo a fuoco come la frontiera contribuì a creare l'*enclave* bizantina, non un confine stabile tra le due entità culturali e politiche, bensì una frontiera fluida.

I confini possono essere analizzati anche attraverso le fonti cronachistiche, annalistiche o storiografiche, e Giuseppe Cusa si è concentrato sugli storiografi per capire scelte politiche, identità etniche e interazioni fra popoli attraverso gli *Annales regni Francorum*, gli *Annales Fuldenses*, gli *Annales Laureshamenses*, la *Historia Langobardorum* e le cronache di Widukind di Corvey, Thietmar di Merseburg, Adamo di Brema e Helmond di Bosau, senza dimenticare quelle di papi e imperatori come la *Chronica pontificum et imperatorum* o quella di Martino Polono, per mostrare l'incorporazione di nuovi popoli, i contatti e le tensioni. Le fonti storiche, unite ai resoconti commerciali e ai racconti di viaggio hanno permesso a Lorenzo Pubblici di indagare le relazioni esistenti nel XIV secolo fra il porto di Ayas (sito nella parte meridionale della penisola etolica, uno dei porti più importanti della piccola Armenia o Cilicia) e i centri con cui ebbe collegamenti a partire dall'Europa dell'Est, per giungere all'Asia centrale e al Medio Oriente, attraversando i maggiori centri abitati di Costantinopoli, Alessandria, Tabriz, Genova e Venezia, così da svelare lo scambio di idee, conoscenze, pratiche culturali e politiche che hanno avuto una ricaduta sul destino del porto e sui poteri regionali. Fu un laboratorio multiculturale, in cui armeni, veneziani, genovesi, mongoli, greci, ebrei e cristiani, ma anche reti etniche diversificate permisero di superare le crisi e favorirono un continuo flusso commerciale.

Nella terza sessione dedicata a cultura materiale, economia e scambi commerciali, Mario Cesarano ha riferito del rinvenimento nell'Avellinese, a Mirabella Eclano, di un'epigrafe nei muri di fondazione di villa Ciani con un'iscrizione che menziona *Rogerius rex egregius*, identificabile con il normanno Ruggero II, che nel 1140 promulgò le *assise regum regni*, creando un unico feudo. Una iscrizione del 1130 legata alla committenza reale o comitale, fatta da un lapicida a servizio del re. Ampliando il raggio di indagine, Paolo De Vingo si è occupato delle navi mercantili, delle rotte di navigazione e manifatture altomedievali nel Mediterraneo orientale, mediante le fonti scritte e i dati archeologici. La fonte Al Rabim illustra la progressiva integrazione tra il nord Europa e la Scandinavia, rispetto alla Russia, e che i radaniti commerciavano prodotti molto pregiati nell'VIII e IX secolo. Dalla Scandinavia riuscirono a vendere fino al territorio Uzbeco, anche oltre il limite del regno franco fino a Costantinopoli (ad es. pellicce), mentre le spade franche giungevano a Baghdad. Della frontiera sugli spazi agricoli e la produzione mediterranea si è occupato Emilio Martín Gutierréz, riguardo al processo di colonizzazione avvenuto nella penisola iberica fra il XIII e XV secolo, analizzando soprattutto le conseguenze, ovvero la progressiva espulsione delle popolazioni andaluse e la creazione di nuovi paesaggi rurali in un territorio segnato dalla frontiera. Si trattò di un cambio culturale, che investì le strutture economiche e sociali.

Sempre di frontiera relativa ai porti del regno normanno di Sicilia, si è interessata Rosanna Alaggio che ha ricostruito attraverso lo *Speculum maius* di Vincent de Beauvais la percezione dell'*Apulia* quale estremo confine meridionale dell'Europa, avamposto per le spedizioni delle crociate, proiezione della futura conquista verso Oriente, in un arco cronologico compreso fra la conquista normanna e le crociate, non dimenticando di indagare le tracce artistiche, che evidenziano l'assorbimento di un linguaggio orientale, quali i mosaici pavimentali di alcune cattedrali pugliesi. Dell'osmosi culturale e dei confini fra Oriente bizantino ed Europa continentale si è occupata Silvana Rapuano trattando di produzioni ceramiche nel Sud Italia e scambi nelle regioni mediterranee fra tarda antichità e alto Medioevo. Attraverso l'analisi delle caratteristiche tecnologiche, delle tipologie morfologiche e decorative, degli usi di tali prodotti emergono gli effetti dei mutamenti che interessarono tale area geografica e la continuità dei contatti, a testimonianza di come i confini non fossero chiaramente definiti. Di artigianato

in campo metallurgico si è interessato Vasco La Salvia compiendo un'analisi delle tecniche, delle pratiche artigianali e delle reti di scambio nel mondo barbarico tra il IV e l'VIII secolo, con particolare riguardo alle interazioni fra tradizioni locali, eredità romane e influenze trans-regionali. Con le fonti archeologiche e quelle scritte ha ricostruito un quadro dinamico di interscambio, in cui l'artigianato metallurgico non fu solo un'attività economica, ma anche espressione di potere, identità e adattamento culturale. Di metallo coniato si è interessato Lorenzo Passera indagando i confini, gli usi e le contraffazioni monetarie nell'alto medioevo barbarico. La monetazione barbarica salvò l'economia antica, legando i territori? All'inizio la monetazione era pregiata e aurea come quella romana. Già Tacito ricorda come i barbari dal II secolo d.C. conobbero la monetazione romana, ma non il profitto e non aveva lo stesso valore, era uno *status* sociale, aveva una funzione funeraria. I visigoti imitarono le monete di Onorio, i burgundi riprodussero le monete di Anastasio Giustino I; imitazioni di natura carente da tremissi d'oro a denari d'argento, poi di bronzo. Probabilmente rimase lo scambio tradizionale o con monete tardo antiche autorizzate come spiccioli, ma poteva essere sostituito da quello in argento.

Di corporazioni mercantili e commercio dei variaghi si sono occupati Giacomo Rosso e Paolo De Vingo mettendone in luce la struttura ibrida del IX secolo, il ruolo di intermediari fra produttori locali e consumatori stranieri, l'esclusione dei produttori dal processo di circolazione delle merci ad esclusivo appannaggio dei marcanti, il tipico 'commercio di transito' e le principali merci trasportate dal nord Europa verso il bacino del Mediterraneo. In ambito più locale Domenico Proietti ha approfondito, mediante gli atti della prima assise di Ariano e il *Catalogus baronum*, il tema del passaggio da confine a frontiera della linea Minturno-Tronto quale demarcazione settentrionale del regno di Sicilia al tempo della dominazione normanna e della sua organizzazione in senso feudale, con la creazione di due direttrici politiche e militari: a nord-ovest gli incerti confini con il nascente stato della Chiesa, a nord-est tra Abruzzo e Molise si procedette a una lunga opera di conquista militare (1140-1159) al termine della quale i territori sottomessi furono riuniti nella contea *de Aprutio* (1155). Spostandosi più a ovest María Antonia Carmona Ruiz ha approfondito la trasmissione delle tradizioni agronomiche e le tecniche agrarie in Andalusia e nel sud della penisola iberica sul finire del medioevo, in particolare nel territorio dell'Andalusia, localizzato attor-

no al Guadalquivir, dove si cercò di mantenere la società precedente alla conquista dei mori e qui si segnava il confine; nel secolo XIII si sviluppò il sistema della ripartizione fra terra e casa come premio concesso dal monarca per la conquista. In realtà non cambiò di molto la produzione agricola prima e dopo la conquista, come pure rimase l'incolto con scarsa produzione di oliveti e vigneti. La valle del Guadalquivir era molto fertile, vi erano anche terre incolte perché ritenute pericolose, come attestano il *Libro de Alauan* del XII secolo di Gabriel Antonio de Herrera e il *Libro de la hacienda del monasterio de San Isidoro del Campo*, analizzati in modo comparativo.

Tra Spagna e Italia si ebbe il contenzioso derivante dal trattato di Granada del 1500, accordo diplomatico studiato da Giulio Sodano che ha dimostrato come la definizione dei confini fu costruita più per facilitare il conflitto, piuttosto che per favorire la pace, a partire dal tracciato dei confini, che furono appositamente mal definiti allo scopo di favorire l'insorgere di una nuova contesa a distanza di pochi mesi dalla sottoscrizione della firma, poiché da parte spagnola non vi era alcuna intenzione di cedere quote di territorio del regno alla Francia e occorreva tempo per organizzare un esercito efficace. Attraverso un viaggio nella letteratura odeporica bassomedievale (XIII-XV secolo), infine, Angelica Aurora Montanari ha presentato i racconti dei pellegrini diretti in Terra Santa, dei missionari e mercanti in Oriente, attraverso itinerari reali e immaginari dalla Mongolia alla Birmania, per ricostruire le geografie alimentari e le antropologie culturali, mettendo in luce i paradigmi culturali e antropologici di Niccolò da Poggibonsi, Leonardo Frescobaldi, Simone Sigoli e Giorgio di Messere Guccio, o Giovanni di Pian del Carpine, Marco Polo, Odorico di Pordenone e Guglielmo di Rubruk nell'incontro con l'Oriente.

Nella quarta sessione dedicata ai confini religiosi, liturgici e rituali Ivan Bodrožič ha indagato le varie dimensioni del rapporto fra cristianesimo e culti pagani nel tardo antico e nel medioevo, tenendo conto del dinamismo storico e delle aree geografiche in cui il paganesimo fu progressivamente sostituito dal cristianesimo, oltre che del livello giuridico dipendente dalle leggi statali, il livello dottrinale in netto distacco fra cristiani, pagani e sincretismo religioso, infine il tenore della vita in cui molta gente manteneva le pratiche pagane, con il tempo cristianizzate, ciò valse sia per il paganesimo 'romano', sia per quello delle popolazioni non cristiane (gote, germaniche, slave, ecc.). Di chiese locali e frontiere rituali tra

Occidente e Oriente ha trattato Cesare Alzati illustrando come l'imperatore Costantino inquadrò le istituzioni ecclesiastiche nelle strutture dell'impero, così che le chiese si organizzarono dandosi strutture modellate su quelle imperiali. L'Italia fu divisa in due grandi diocesi imperiali (Suburbicaria e Annonaria), che divennero due grandi province ecclesiastiche, facenti capo a Roma e Milano, la linea di demarcazione fra le due diocesi imperiali divenne anche la linea di distinzione fra le due province ecclesiastiche, come pure fra le due grandi tradizioni culturali, che caratterizzarono l'Occidente latino tardo antico. In Oriente con l'ordinazione del vescovo 'eterodosso' Giacomo Baradeo si diffuse una gerarchia ecclesiastica parallela a quella 'ortodossa', di lingua greca e melkita, contestualmente i confini rituali si identificarono con quelli ecclesiastici, mentre le popolazioni non islamiche residenti nella 'casa dell'islam' svilupparono uno specifico patrimonio culturale e assunsero i tratti dell'etnia con specifici riti per i siri orientali e occidentali, i siri maroniti, i copti e gli armeni.

Vasya Velinova ha spiegato come l'alfabeto diventò strumento di cristianizzazione e di identificazione etnica degli slavi, la cui creazione a metà del IX secolo fu un tentativo di Costantinopoli di assimilare i neoconvertiti e cristianizzare i popoli slavi. Il primo alfabeto slavo, quello glagolitico, presto divenne un ostacolo alle aspirazioni di assimilazione, poiché inserito in un ambiente ostile, favorendo al contrario lo sviluppo di una identità etnica. Il secondo alfabeto, cirillico, creato al tempo dello zar Simeone, incorporò l'alta cultura scritta di Bisanzio, consentendo modifiche sulla base dei singoli stati. Questo divenne un confine geopolitico, liturgico e culturale comune degli slavi ortodossi. Domagoj Volarevič e Kristina Babič Dzaja hanno analizzato gli influssi franco orientali dal V all'XI secolo nella parte orientale del litorale adriatico dal punto di vista architettonico, dei nomi dei santi franchi presenti nei libri liturgici e della dedicazione delle chiese, individuando un preciso influsso della liturgia franco orientale romana nell'eredità altomedievale del litorale croato; gli antroponimi incisi sugli ornamenti lapidei, i nomi dei santi nei libri liturgici e le intitolazioni delle chiese sono un indizio del luogo in cui il culto si sviluppò, lasciando profondi influssi culturali, religiosi, artistici e architettonici. Di cultura materiale ha trattato Carlo Ebanista approfondendo i riti e le tecniche funerarie nei ducati di Napoli e Benevento, lungo la linea di confine fra il ducato bizantino di Napoli e quello longobardo di Benevento, nell'uso delle sovrastrutture lignee, dei diversi corredi e delle buche

di palo agli angoli delle tombe, dimostrando come vi furono scambi e reciproche influenze, sia per la cultura materiale che per la prassi funeraria a conferma che il confine non costituì un limite invalicabile. Per l'ambito ecclesiastico Giuseppe Motta ha illustrato la legislazione ecclesiastica tra IV e XII secolo, testimoniata dall'elevato numero di collezioni canoniche, dapprima concepite per raggruppare testi conciliari d'Occidente e d'Oriente, poi sviluppatesi in collezioni sistematiche. In questo lungo processo le chiese hanno attinto dalla sacra Scrittura e dai Padri della Chiesa, ma anche ai testi del diritto romano e della legislazione dei nuovi popoli convertiti al cristianesimo.

Di luoghi religiosi e della loro funzionalità ha tratto Gabriele Archetti mostrando come sin dalle prime fondazioni egiziane, gli eremi e i cenobi, si siano confrontati con il contesto in cui erano inseriti. Ciò ha sviluppato forme differenziate di organizzazione, modelli, schemi architettonici ben visibili e talvolta illustrati dagli stessi commentatori di età carolingia, come Smaragdo abate di Saint-Michel e Ildemaro di Corbie, che descrivono i grandi complessi abbaziali riformati secondo i provvedimenti legislativi di Aquisgrana, ispirati da Benedetto di Aniane. Analoga considerazione vale per la pianta di San Gallo, che rivela una serie di dati di prima mano in merito alla ripartizione e funzionalità degli ambienti cenobitici, riscontrabili in altre coeve strutture europee. Sempre di monaci e di santi si è occupato Luca Zavagno studiando le isole fra le Baleari e Cipro, passando per la Sicilia, quali luoghi privilegiati di viaggio, mobilità e migrazione. Partendo dalle fonti bizantine ha spiegato come le isole furono spesso tratteggiate negativamente, poiché utilizzate come luoghi di esilio, centri di persistenza pagana, distanti e fortificate, mentre si rivelarono centri dinamici interconnessi che facilitarono gli scambi nel Mediterraneo; così le isole bizantine funzionarono come corridoi vitali per lo sfruttamento agricolo e i collegamenti marittimi dal tardo antico all'alto medioevo. Anche Francesca Sogliani ha individuato come il monachesimo italo-greco coesistette e interagì fra la metà del VI secolo e il pieno Medioevo nella Lucania post-antica, lasciando tracce leggibili delle loro reciproche influenze sulle aree di pertinenza e riconfigurando i confini. Di grande interesse è il rapporto tra il fenomeno del monachesimo e la sovrapposizione politica e militare tra longobardi e bizantini prima e bizantini e normanni poi, per comprendere i confini e le rispettive eredità culturali. Il monachesimo iberico dei secoli V-X viene esaminato da Artemio M. Martínez Tejera. Sebbene le cono-

scenze siano limitate tra la tarda antichità e l'alto medioevo, restano personalità come Leandro, Fruttuoso o Isidoro che hanno lasciato regole, diverse fra loro (la fruttuosiana di natura orientale, quella isidoriana più occidentale e dipendente dalla regola benedettina). Dall'VIII secolo esiste una chiesa bicefala con due sedi episcopali e metropolitane: Oviedo e Toledo, così come esistevano i cristiani liberi, che vivevano nei regni del nord, e quelli che vivevano nei territori dominati dagli islamici, definiti 'i cristiani del patto' nel regno di León. Anche la possibilità di fondare monasteri fu diversa fra regni del nord e del sud della penisola iberica, sviluppando spazi cenobitici difficilmente ascrivibili a tipologie fisse.

Di confini culturali e religiosi ha trattato Roberta Franchi indagando la tutela offerta dai santi tra *limina* e frontiere nella tarda antichità (IV-V secolo). Il cristianesimo definì queste nuove frontiere, trasferendone a Dio, insieme ai santi e ai martiri, la protezione come bene illustrano i testi cristiani: Paolino di Nola, *Carmen* 19, 335-342; Teodoreto di Cirro nella *Graecorum affectorum curatio* 8, 10 spiega la funzione difensiva di questi santi; Orosio, *Historie* VII, 7,22 descrive la violazione delle frontiere romane all'epoca dell'imperatore Valente; Olimpiodoro nota che senza la protezione divina, i barbari avrebbero invaso l'impero. I cristiani, dunque, diedero vita a una frontiera, ma trasferirono a Dio la sua salvaguardia. Di protezione dei santi 'militari' si sono occupati Rossana Martorelli e Marco Muresu approfondendo le modalità di origine e le dinamiche di diffusione in età bizantina del culto di questi santi, baluardi di difesa e allineati al programma politico delle regioni dell'impero d'Oriente. Da Demetrio a Salonicco, al *dux Aegypti* Artemio, all'arcangelo Michele, ai siriani Sergio e Bacco si riscontrano influssi che raggiunsero le città e si diffusero anche in Occidente, come nel caso del centurione Longino o più tardi Giorgio, Teodoro, Mercurio e Procopio, che documentano una devozione che dall'Oriente lambì la Sardegna, *limes* all'indomani della conquista araba dell'Africa alla fine del VII secolo, plasmando un linguaggio comune di protezione e appartenenza. Una città emblematica, Gerusalemme, terra di frontiera fra umano e divino, è l'argomento di Marcello Pacifico che considera il clima messianico della prima metà del XIII secolo, in una zona di frontiera fra Occidente e Oriente, fra cristianità e islam, in un continuo dialogo tra i rappresentanti del potere politico nella regione. La città santa rappresenta la città celeste, specchio di quella terrestre, simbolo di attesa del trionfo di un regno di pace e di giustizia ricercato da papi, imperatori, sultani e califfi.

Nella sesta sessione dedicata a modelli artistici, uomini e idee tra Oriente e Occidente, nel bacino del Mediterraneo Simona Moretti ha presentato il quadro storiografico, la ricerca archeologica e le conoscenze dell'arte bizantina in Italia, ricordando come 'maniera greca' o 'bizantineggiante' siano categorie da evitare, tenendo invece quelle di 'bizantina', 'italo-bizantina' e 'medievale'. Vanno pure considerati il "Corpus della pittura monumentale bizantina in Italia", il Prin navigare nell'Italia bizantina, la ricerca archeologica sull'Italia meridionale di Paul Arthur, il progetto europeo sulla valorizzazione di Basilicata e Puglia, il Prin sulle porte bronzee in area bizantina. Della dominazione bizantina rimangono in Italia i mosaici di Ravenna, quelli della laguna veneta e della Sicilia, la mostra del 1905-1906 dedicata interamente all'arte bizantina, l'unica monografia storico-artistica dedicata nel 1912 all'arte bizantina. Durante il ventennio fascista l'arte bizantina fu denigrata e solo dal 1973 fu istituita la prima cattedra di storia dell'arte bizantina. Di visigoti e bizantini nel contesto iberico si è occupato Antonio Poveda Navarro con l'indagine sui resti archeologici e artistici di visigoti e bizantini fra VI e VII secolo, rintracciando i luoghi in cui si è sviluppata o conservata la cultura materiale, l'architettura e la scultura, che si può associare a uno stile visigoto o bizantino. Si sono identificate presenze artistiche a Cartagena, Murcia, Cehegin, Mula, Calasparra, Elche, Alicante, Calpe, Elda, Petrer, Hellín, Játiva e Cullera, che permettono di studiare il nuovo contesto culturale e attraverso l'analisi degli edifici di culto, battistero, elementi scultorei o architettonici, di valutare quale fu la situazione culturale, religiosa e politica nel momento in cui gli ispano-romani videro l'arrivo di visigoti e bizantini, che si disputarono il territorio, prima di diventare *regnum Visigotorum*.

Della Turchia si è occupato Diego Peirano illustrando l'area montuosa di Massikytos e le sue sculture del VI secolo, come pure alcuni frammenti di un ciborio inedito proveniente da Karabel, mettendolo in relazione con una serie di manufatti simili, ritrovati attorno a Alacadag e due rinvenuti in zone limitrofe, comparato con due baldacchini presenti in altrettanti monasteri, tutti questi confronti permettono di identificare un tipo di arredo, che si connota come marchio della sub-regione di Alacadag. Ancora verso Occidente, Virgilio Martínez Enamorado ha presentato il caso della frontiera interna andalusa durante la rivolta di Ibn Hafsun tra l'880 e il 927, quando nel sud dell'Andalusia nella seconda metà del IX secolo si verificò un'esperienza politica di enorme rilevanza storiografica: la

rivolta di Umar Ibn Hafsun, che incarnò il liberatore cristiano contro il giogo dell'islam e Bobastro nella Mesa de Villaverde, Ardales, in provincia di Málaga divenne la sede della dissidenza, luogo dell'esperimento di un cristianesimo di resistenza per conquistarsi le popolazioni locali, acquisendo legittimità. In dimensione più larga, Aneta Bukowska ha dato esempi di arte e idee che valicarono i confini dell'impero ottoniano, aprendosi ai quattro punti cardinali negli anni sessanta del X secolo, considerando i centri di Halberstad e Quedlinburg, confini della cultura cristiana e post antica nella loro produzione artistica. A est il principe polacco Miezko organizzò uno stato cristiano, portando con sé l'architettura e l'arte proveniente non solo dalla Germania ottoniana; a sud il mondo slavo sintetizzò gli influssi artistici derivanti dalla Scandinavia e dall'Oriente. Del confine meridionale del regno d'Ungheria si è occupato Béla Zsolt Szakács trattando l'architettura nel tardo XV secolo in una zona di confine fra cristiani ortodossi e i turchi ottomani, in particolare considerando la Transilvania quale terra costellata da ampie basiliche tardo romaniche e gotiche, in risposta agli attacchi ottomani queste chiese furono fortificate e oggi patrimonio Unesco. Benché siano state ricostruite mostrano le conseguenze architettoniche della mutata situazione politica nella Sassonia del XV secolo.

Il tema degli scambi artistici e culturali nella miniatura giuridica del XIII-XIV secolo tra la Francia e la penisola iberica viene trattato da Maria Alessandra Bilotta che mostra come l'asse transfrontaliero sia stato caratterizzato da intensa mobilità intellettuale e creativa, soprattutto nelle aree di Aragona, Catalogna e Castiglia in cui si sono evidenziate osmosi stilistiche tra l'estetica gotica francese e le tradizioni iberiche, indice della permeabilità medievale delle frontiere culturali. Come fonti sono stati considerati l'atelier di Avignone nella prima metà XIV secolo con il *Liber visionis Ezecheielis* di Enrico del Carretto offerto a papa Giovanni XXII, quello del maestro del pontificale di Arles e quello del maestro de Roger, che realizzò il codice dell'Escorial. Lungo le frontiere dell'erudizione si sono mosse Roberta Cerone, Claudia D'Alberto e Valentina Laviola che hanno indagato gli interessi di intellettuali e antiquari quali Nicolas-Claude Fabri de Peiresc e Joseph Marie de Suarès verso l'Oriente, sostenuti dalla famiglia Barberini, in particolare verso manufatti di area islamica. Dall'analisi di inediti album di disegni, conservati nella Bibliothèque Inguimbertine di Carpentras (ms. 1784) e dei codici del Fondo Barberiniano Latino della Biblioteca Apostolica Vatica-

na (ms. Barb. or. 130), ci si ricollega alle ricerche numismatiche di Peires e agli interessi antiquari di Joseph Marie de Suarès. Dalle fonti si comprende quanto il mecenatismo barberiniano, volto anche alla riscoperta di opere del medioevo islamico, abbia contribuito a delineare le matrici culturali del Rinascimento europeo, mai emerse in modo incisivo nell'ambito della letteratura critica di carattere storico-artistico.

Circa le riprese delle tradizioni artistiche e di lasciti culturali, Francesca Stroppa ha indagato come del medioevo i recuperi artistici e le riletture siano stati frequenti in campo architettonico, scultoreo e delle arti minori, così tra Otto e Novecento un ruolo centrale è stato svolto dall'arte 'longobardica', confusa con quella 'lombarda' o 'romanica', i cui confini ideologici hanno costituito un punto di riferimento per la costruzione delle differenti identità nazionali. Considerare tale processo storico è fondamentale per comprendere le frontiere di tendenze e gusti artistici che hanno attraversato l'Europa e trasmesso modelli di sviluppo o di rottura assai significativi nei processi storico-artistici. Attraverso autori come Giulio Cordero di San Quintino, Defendente Sacchi, Melchiorre Cesarotti, Quirico Viviani o Robert Adam sono stati esemplificati casi monumentali di rilevanza sovraregionale. Del medesimo periodo, fra Otto e Novecento, Massimo De Paoli ha illustrato il caso della pieve di Sant'Andrea di Iseo, in provincia di Brescia, spiegando come dal rilievo integrato, dalle molteplici interpretazioni date alla torre centrale, in particolare del sacello inserito nel primo livello e dai documenti inediti, si possano verificare le proposte progettuali di Rodolfo Vantini. I modelli tridimensionali e le rappresentazioni grafiche illustrano le ipotesi ricostruttive del periodo medievale e il progetto neoclassico vantiniano della risistemazione dell'intero complesso.

Altrettanto peculiare è il caso presentato da Maria Antonietta Russo che ha indagato la geografia del notariato siciliano in età aragonese attraverso i *tabularii* dell'Archivio di Stato di Palermo, dalla cui analisi sono emerse la molteplicità delle qualifiche notarili, l'ampiezza delle aree di esercizio del tabellionato, le deroghe alla normativa regia nelle consuetudini cittadine e la ricchezza dei *signa* delle sottoscrizioni. I notai si spostavano e fu Federico II a innovare il loro reclutamento: notai e giudici non potevano appartenere al clero, mentre il rapporto con le consuetudini cittadine li obbligò a tenere traccia dei contratti, conservandone memoria. I notai cittadini di nomina regia erano la maggioranza degli *scriptores*,

seguivano quelli di nomina arcivescovile, i quali si muovevano per aumentare la resa economica. Moltissimi sono i *signa* della Sicilia occidentale di ottima fattura, soprattutto di testamenti, erano essenziali a garantire la validità degli atti, raffinati formalmente, vere e proprie forme proto-artistiche. In campo artistico, Magdalena Garnczarska ha presentato una tecnica nell'uso della foglia d'oro nelle aureole e negli sfondi originatasi a Costantinopoli grazie a pittori bizantini. I lavori in cui fu impiegato sono custoditi nel monastero di Santa Caterina sul monte Sinai e datano fra la seconda metà del X e la fine del XIII secolo, quando le opere mostrano l'impiego di più oro e quindi un maggiore pregio e bellezza non limitandosi all'aureola, ma coprendo l'intera superficie. Anna Kónya ha analizzato la decorazione pittorica delle basiliche romaniche in Transilvania tra alto e basso Medioevo. Si tratta di un'età poco studiata e l'indagine delle basiliche a tre navate della regione, insieme ai frammenti dei primi strati di pittura murale medievale databili al XIV secolo, ad esempio nella chiesa a Cisnădie (Heltau, Nagydisznód), offrono peculiari soluzioni compositive e decorative, indice di scambi artistici con altre regioni del centro Europa. Maria Cristina Rossi ha trattato degli scultori della seconda metà del XIII secolo nel basso Adriatico, in particolare Alfano da Termoli autore del ciborio della cattedrale di Bari. Ciò consente di ripensare le relazioni tra gli scultori del gotico croato, come il portale della cattedrale di Trogir, e il gotico pugliese seguendo i luoghi in cui i lapicidi si formarono nella Capitanata.

Al denso congresso spalatino, hanno partecipato numerosi borsisti provenienti da molte parti dell'Europa – particolarmente nutrita la componente lombarda – , la cui presenza ha dato conto dell'interesse per la tematica, per le ricerche trasversali avviate e per la sua valenza didattica; la visita al palazzo di Diocleziano e ai resti di Salona hanno di trasformato le attività scientifiche in un laboratorio concreto fatto sul campo. Gli atti del convegno saranno pubblicati parte dal periodico "Hortus artium medievalium" dell'editore Brepols, in un coerente contesto internazionale confacente alla tematica e all'altissimo profilo pluridisciplinare in cui è stata affrontata.

La sede dell'Associazione per la storia della Chiesa bresciana

Mario Trebeschi
Archivio storico diocesano di Brescia

Nel 1910 mons. Paolo Guerrini fondò a Brescia una rivista di storia dal titolo «Brixia Sacra. Bollettino bimestrale di studi e documenti per la storia ecclesiastica bresciana». Il periodico ebbe una prima fase, fino al 1925, anno in cui dovette sospendere la pubblicazione per motivi finanziari. Riprese vita nel 1930 con un nuovo titolo «Memorie storiche della diocesi di Brescia»[1]. Il Guerrini proseguì solitario in questa impresa, ma, nel 1946, fece sostenere la rivista da una associazione, fondando la «Società diocesana di storia ecclesiastica bresciana», con un proprio statuto. L'associazione era posta sotto il patronato del vescovo di Brescia, mons. Giacinto Tredici, presidente onorario, e aveva lo scopo di promuovere e sostenere studi sulla storia della diocesi, continuando la pubblicazione delle «Memorie storiche». Presidente era lo stesso Guerrini. La sede provvisoria era presso l'Ateneo di Brescia, via Tosio, 12. L'iniziativa ricevette il plauso di mons. Giovanni Battista Montini (21 ottobre 1946)[2], secondo il quale l'opera del fon-

[1] Profilo biografico di mons. Paolo Guerrini e vicende della rivista sono illustrati in vari articoli pubblicati per il centenario, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», III serie, XVI, 3-4 (2011), pp. 3-119.

[2] *Società diocesana di storia ecclesiastica bresciana,* «Memorie storiche della diocesi di Brescia», XIV, 1 (1947), pp. 1-4; su questi aspetti e i primi esordi, G. Archetti, *"Servizio buono e commendevole". Brixia sacra: cento anni di storia della Chiesa*, in *Indici generali nel centenario di fondazione della Rivista (1910-2009)*, a cura di M. Tagliabue, S. Iaria, Introduzione di G. Archetti, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XV, 1-2 (2010), pp. 11-58.

datore era un «servizio buono e commendevole» per la Chiesa, perché rendeva testimonianza della serietà e operosità dei cultori delle memorie ecclesiastiche e, allo stesso tempo, illustrava la ricchezza dei fatti della vita religiosa della diocesi.

Dopo la morte del Guerrini, avvenuta il 19 novembre 1960, la rivista continuò con lo stesso titolo, ad opera di un comitato promotore, composto da don Antonio Fappani, don Luigi Fossati e don Alberto Nodari. Il seminario, per volontà del vescovo Tredici, si assunse la responsabilità morale e culturale dell'associazione e della rivista[3]. Questa, dal 1966, ebbe una nuova fase e uscì come «nuova serie», con un titolo rinnovato, cumulativo dei due periodi precedenti (1910-1925, 1930-1965, considerati come prima fase): «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia».

La rivista fu ancora affiancata dall'associazione che, dal 1967, prese il nome di "Società diocesana di storia della Chiesa bresciana", costituita legalmente. L'assemblea si riunì per la prima volta il 5 giugno 1967, presso l'Ateneo di Brescia, presieduta dal vescovo mons. Luigi Morstabilini. Lo statuto prevedeva la collaborazione con l'Università Cattolica del Sacro Cuore, che si era insediata a Brescia nel 1965 e con l'Ateneo di Scienze, Lettere ed Arti. Lo scopo della Società, nello statuto, era così descritto: promozione degli studi sulla diocesi nei vari rami, archeologico, artistico, liturgico, agiografico; riordino, esplorazione e pubblicazione dei fondi archivistici; conseguente ricostruzione sistematica della storia della Chiesa bresciana; svolgimento e divulgazione di studi preparatori e complementari per il raggiungimento degli scopi; organizzazione di convegni e incontri; pubblicazione della rivista[4].

Benché l'associazione e la sua rivista non entrassero nell'organigramma ufficiale delle istituzioni diocesane riportate dall'annuario della diocesi, ad esse si guardava quando si considerava la necessità di conoscere e divulgare la storia bresciana. Così avvenne quando il vescovo Morstabilini costituì la "Commissione diocesana per i beni culturali ecclesiastici" (decreto del 21 novembre 1976), con tre sottocommissioni: per gli edifici sacri, per la gestione del museo, per gli archivi. A quest'ultima si attribuiva «lo scopo di provvedere alla conservazione razionale di tutti gli archivi ecclesiastici dipendenti dall'autorità diocesana», di

[3] *Ai nuovi abbonati*, «Memorie storiche della diocesi di Brescia», XXVIII, 1 (1961), p. 1.

[4] *Costituzione della Società diocesana di storia della Chiesa di Brescia*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», n.s., II, 2 (1967), pp. 49-55.

fornire direttive in ordine alla formazione degli archivisti, al riordino e alla conservazione dei documenti e di «promuovere eventuali pubblicazioni di particolare interesse per la storia della diocesi». Nell'allegato "Regolamento per gli archivi della diocesi" (30 gennaio 1977) si aggiungeva che la commissione, circa le pubblicazioni di particolare interesse per la storia della diocesi, poteva avvalersi della «collaborazione con la Società per la storia della Chiesa bresciana ed altri organismi similari sia ecclesiastici che civili»[5].

In questo contesto di interesse storico per i beni artistici e archivistici, il vescovo Morstabilini, nel 1977, istituì l'Archivio Diocesano e il Museo Diocesano (decreto 20 maggio 1977), sotto la direzione della "Commissione diocesana per i beni culturali ecclesiastici", con sede provvisoria nel convento di San Giuseppe, vicolo San Giuseppe, n. 5. L'Archivio Diocesano si affiancava così all'Archivio Vescovile, con lo scopo di raccogliere «i documenti provenienti da enti ecclesiastici, associazioni e privati»[6].

La rivista «Brixia sacra» proseguì il suo cammino fino al 1990, quando sospese la pubblicazione, ancora per motivi finanziari. Dopo alcuni anni riprese vita, nel 1996, per iniziativa del vescovo Bruno Foresti, cui diede attuazione mons. Gianni Capra, che cooptò persone che potevano realizzare questo disegno. La rivista ebbe così una nuova fase, come «terza serie» (nel 2026 ricorre il trentesimo di inizio). Il 23 ottobre 1995, fu costituita l'«Associazione per la storia della Chiesa bresciana». Presidente fu indicato mons. Fausto Balestrini ed anche direttore della rivista; la sede era in Brescia, via Gasparo da Salò, n. 13, presso l'Archivio Diocesano.

L'associazione voleva mantenere una linea di ricerca storica valida sul piano scientifico e presentarsi accessibile a un pubblico nuovo, costituito da lettori con preparazione almeno di scuola media superiore. Inoltre, si apriva a nuovi collaboratori, non solo accademici, ma anche laureati, soprattutto insegnanti, che frequentavano gli archivi civili ed ecclesiastici per ricerche personali e studenti delle Università Statale e Cattolica, che compilavano tesi attinenti alle finalità della rivista[7].

---

[5] *I beni culturali ecclesiastici*, «Rivista della Diocesi di Brescia», LXVII, 1 (1977), pp. 76, 78.

[6] *Decreto di istituzione dell'Archivio Diocesano*, «Rivista della Diocesi di Brescia», LXVII, 2 (1977), pp. 30-31.

[7] F. Balestrini, *Presentazione*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, I, 1-2 (1996), pp. 3-4.

L'associazione ebbe un proprio statuto il 3 giugno 1996. Esso stabilisce che la nomina del presidente, da parte del Consiglio di amministrazione, è «condizionata dall'approvazione del vescovo di Brescia» (art. 8). Si riaffermano poi gli scopi di promozione di studi di storia della Chiesa bresciana, come nel precedente statuto del 1967, ma si aggiunge che l'associazione opera anche in «collegamento con enti e istituzioni che possono convergere con gli scopi e le attività della stessa». La novità della ricostituita associazione del 1996 stava nel vincolo, stabilito dallo statuto, dell'approvazione del presidente da parte del vescovo e nella nuova sede, che non era più l'Ateneo, ma l'Archivio Diocesano. In tal modo l'associazione assumeva un nuovo carattere, con riferimento diocesano, per il coinvolgimento del vescovo, e per la sede fissata in un istituto archivistico della diocesi. Il materiale documentario dell'associazione ebbe, quindi, nella nuova sede, l'Archivio Diocesano, la sua collocazione istituzionale per gli anni successivi. L'Archivio Diocesano ebbe il regolamento il 1° febbraio 1996 (prot. 73/96), firmato dal vescovo mons. Vigilio Mario Olmi. Tra le finalità si dichiara che esso deve «promuovere iniziative di carattere culturale, storico ed archivistico, collaborando, se del caso, con l'Associazione per la storia della Chiesa bresciana, o con il museo e l'inventario diocesano».

Il vescovo Giulio Sanguineti stabilì un nuovo assetto per gli archivi ecclesiastici bresciani, che coinvolse anche l'associazione: istituì l'Archivio storico diocesano con decreto 1° febbraio 2005, in via Gabriele Rosa, n. 30, facendovi confluire l'Archivio Vescovile, l'Archivio della Cancelleria e l'Archivio Diocesano. I documenti di quest'ultimo passarono di conseguenza nella nuova sede dell'Archivio storico diocesano (e già sede dell'Archivio Vescovile in via G. Rosa), ma sia la sede dell'associazione, sia i documenti relativi alla vita associativa che quelli della rivista «Brixia sacra» rimasero fermi nei locali della precedente sede del convento di San Giuseppe, presso il Museo Diocesano Quest'ultimo, nel frattempo, ha avuto bisogno di usufruire degli spazi occupati dall'associazione, che si è attivata per individuare una nuova sede. Finalmente, il 4 ottobre 2024, per effetto di un contratto di comodato patrocinato dal vescovo Pierantonio Tremolada, la diocesi di Brescia ha concesso uno spazio nell'Archivio storico diocesano come nuova sede dell'associazione e della sua rivista, con conseguente trasferimento della loro documentazione archivistica e pubblicistica.

Al termine di questa breve presentazione si può ricavare una nota conclusiva. La rivista «Brixia sacra» è nata dalla passione per le fonti storiche di mons.

Paolo Guerrini. Egli si mosse da solo per parecchio tempo, ma la perseveranza nel perseguire il suo ideale, nonostante le difficoltà, presentando continuamente i risultati delle sue ricerche in consistenti volumi, riuscì a convincere della bontà della sua opera non solo gli studiosi, ma anche l'autorità ecclesiastica. I vescovi Tredici, Morstabilini, Foresti e Sanguineti riconobbero non solo il valore storico dell'istituzione che il Guerrini aveva realizzato, ma anche la valenza diocesana, che il vescovo Tremolada ha confermato col suo sostegno, per cui essa può continuare ad essere considerata un importante e privilegiato strumento pastorale nell'ambito della cultura.

Segno di questa convinzione è l'aver procurato l'avvicinamento della sede dell'associazione e della rivista alla stessa Curia, fino ad essere insediata in Archivio Diocesano; a indicare che una rivista di storia della Chiesa bresciana, che ha dimostrato per più di un secolo la sua validità culturale in campo ecclesiastico e civile ha la sua naturale collocazione presso le fonti che ne giustificano e alimentano la pubblicazione. Inoltre, l'Archivio storico diocesano può avvalesi della rivista «Brixia sacra» per la divulgazione dei suoi documenti e delle sue iniziative, nello spirito collaborativo di una comunità che opera mettendo a disposizione i propri strumenti.

Per i quarant'anni della Fondazione civiltà bresciana

Simona Gavinelli
Vicedirettore di «Brixia sacra»

Non è semplice ripercorrere un quarantennio di attività culturale ed editoriale di un'istituzione come la Fondazione civiltà bresciana (da ora Fcb), fortemente radicata sul territorio in senso civile ed ecclesiale, evitando di ricorrere a un mero elenco di titoli o di insistere sui toni nostalgici da «laudator temporis acti» (Orazio, *Ars poetica*, 173). Anche la vitalità di un ente solido può accusare rallentamenti o segni d'usura su un lungo periodo movimentato e, in particolare, quando viene a mancare la personalità carismatica (fino all'ingombro) di un fondatore poliedrico, molto attivo e tendenzialmente accentratore. La Fcb è infatti stata creata tra il 1984 e il 1985 da don (poi monsignor) Antonio Fappani (1923-2018) che, fino alla morte, ne aveva incrementato e controllato le pubblicazioni, le iniziative o gli eventi relativi al territorio bresciano, partendo dal passato e come rilancio per il futuro. Fino alla dispersione delle energie il sacerdote aveva continuato ad aprire nuovi fronti di ricerca, sempre estesi alla sua gente, ai lavori produttivi della terra, e con un occhio di riguardo per le varie forme di apostolato di sacerdoti, religiosi e missionari. Già dai primordi sull'ingegnere Gianfranco Cretti e sul suo nucleo familiare era ricaduta la supervisione dello specifico filone editoriale di Fcb sull'astronomo e geografo gesuita bresciano Giulio Aleni († 1649), approdato in Cina esattamente nell'anno della morte del più rinomato confratello marchigiano Matteo Ricci († 1610) – a sua volta matematico e cartografo – che, nella diocesi cinese di Fuzhou, dove fu sepolto sul Monte della Croce, era considerato il «Confucio d'Occidente» giunto a raccontare «la storia di

Gesù»[1]. Fappani era noto come il 'sacerdote in bicicletta', che si muoveva velocemente dal proprio studiolo di Palazzo Tosio (immerso nel caos redazionale di libri e di appunti) ai chiostri di San Giuseppe dove nel 1984 (qualcuno sostiene 1985) aveva posto le basi della Fcb per esercitare, secondo la definizione coniata da Giulio Sanguineti (1932-2025), il compianto vescovo emerito di Brescia, il «ministero della memoria». La storia effettivamente è soprattutto memoria, intessuta attraverso il recupero dei documenti e la loro interpretazione, ma anche come capacità di trasformare in bagaglio comune l'organizzazione e la circolazione dei prodotti editoriale a stampa o telematici. Della gestione del sito Web della Fcb si occupa sempre l'ingegner Gianfranco Cretti per cui, all'indirizzo "Fondazione civiltà bresciana", sono rintracciabili le pubblicazioni *ad annum* dell'editrice, la sintesi delle numerose collane, l'indicazione dell'Archivio storico e del Codice diplomatico, quindi i vari centri attivati come irrobustimento organico, quali appunto il «Centro "Giulio Aleni" per i rapporti Europa Cina», presentato nel marzo 2009, il «Centro studi san Martino per l'agricoltura e il paesaggio» fondato nel 1998, quindi la «Civiltà del ferro», cioè il «Centro di documentazione per la storia e l'arte del ferro», collegato all'attività estrattiva delle valli bresciane e al «Museo del ferro di San Bartolomeo» (2001), quindi i vari «Atlanti»: accanto all'«Atlante lessicale» e all'«Atlante toponomastico» si pone l'«Atlante demologico lombardo», inaugurato da Fappani nel 1996 per contenere la raccolta bibliografica, arricchita da immagini e da risorse multimediali, utile alla mappatura delle tradizioni popolari, folcloriche, etnografiche e linguistico-dialettali delle micro-aree lombarde (ADL: a ripartizione provinciale curata per Brescia da Giancorrado Barozzi e da Mario Varini), di cui Fcb ha edito i volumi relativi alle province di Brescia (2001), con allegato CdRom documentale, Mantova (2004) e Cremona (2010), mentre per Bergamo è attivo un database con ipertesto.

In questo variegato ventaglio di proposte e iniziative mi sono concentrata sulle principali pubblicazioni a stampa, ricorrendo di necessità a un taglio selettivo per semplificare i principali orientamenti della programmazione editoriale, dettata anche dalla collaborazione con altre istituzioni culturali, inclusa l'Università Catto-

[1] La Fcb - Centro Giulio Aleni, in unione con l'Università degli Studi di Brescia, ha stampato il convegno: *Il mappamondo cinese di Giulio Aleni*, Atti del convegno (Brescia, 3 maggio 2018), a cura di R. Ranzi, G. Cretti, Brescia 2023.

lica del Sacro Cuore, come dimostra la curatela di molti atti di congresso. Lo stesso intento di valorizzazione del territorio bresciano in tutte le sue componenti è dunque stato mutuato pure dalla rivista «Civiltà bresciana», fondata nel 1992 ancora una volta da Fappani come organo di diramazione culturale della Fbc, prima a cadenza trimestrale e dal 2019 semestrale, dopo una sospensione quinquennale.

Tra le pubblicazioni di maggiore riferimento si pone la monumentale *Enciclopedia bresciana*, stampata fin dal 1972, e completata nel 2007 in ventidue volumi, mentre dal 2016 è fruibile in rete all'indirizzo http://www.enciclopediabresciana.it dove è familiarmente chiamata «Wikibrescia». Rappresenta forse il testamento più significativo di Fappani memorialista: il sacerdote, nato a Quinzano d'Oglio il 15 agosto del 1923, nel giorno dell'Assunzione della Vergine, e morto il 26 novembre 2018, ha in effetti devoluto buona parte della sua esistenza alla redazione delle voci enciclopediche, coadiuvato dalla costante collaboratrice Clotilde Castelli[2]. Attraverso i lemmi, soprattutto biografici, è dunque stata configurata e promossa la 'brescianità' come categoria dello spirito, senza rigide posizioni identitarie in tempi di globalizzazione, nell'intento di cogliere il contributo sfaccettato dei bresciani durante i rivolgimenti storici, senza eccessivi campanilismi e nell'unico limite evidente della povertà bibliografica. Una sorta di volano proseguito nel sito con presupposti aggiornati all'attualità attraverso la rubrica «Chi è. L'enciclopedia dei bresciani viventi», nata per proporre una serie di monografie biografiche su personaggi bresciani che si siano distinti in vari ambiti, «Il chi è dei Bresciani», cioè nei sotto-settori di «Chi scrive, Chi fa teatro, Chi fa musica, Chi fa sport…», richiamandosi in qualche modo alta biografica anglo-sassonica, peraltro sintetica e di portata nazionale e internazionale, del *Who's Who* (la prima edizione si ebbe a Londra nel 1848)[3].

Fappani univa dunque al ministero della cura pastorale, inizialmente diretta soprattutto alla formazione giovanile, un forte interesse di impronta giornalisti-

[2] La sua biografia è ricostruita in due recenti volumi: *Mons. Antonio Fappani studioso e promotore di cultura*, Atti della giornata di studio in memoria di mons. Antonio Fappani (Brescia, 26 novembre 2019), a cura di A. Bonomi, M. Busi, Brescia 2021; L. Bregoli, *Don Antonio Fappani. Nel centenario della nascita e a cinque anni dalla morte* (2023), inteso come omaggio postumo al suo centenario ricordato anche il 15 agosto 2023 in un articolo del «Giornale di Brescia».

[3] Sono già disponibili, anche se in fase di aggiornamento nel sito, *Chi scrive*, a cura di A. Fappani, G. Andrico, e *Chi fa musica*, a cura di V. Cattaneo.

ca animato da una curiosità pluridirezionale: sempre per Brescia si era infatti occupato di antifascismo, di resistenza, e degli apporti della componente cattolica, clericale e laica (Movimento cattolico italiano) nella società bresciana, soprattutto dall'unità d'Italia alla prima metà del Novecento[4]. Le sue pubblicazioni, non sempre confluite solo in Fcb, evidenziano per esempio la sua ammirazione per il vescovo di Cremona Geremia Bonomelli (1871-1914), nativo di Brescia come lo statista Giuseppe Zanardelli (1826-1903)[5]; oppure per il carismatico don Primo Mazzolari (1890-1969), partigiano cremonese morto da parroco di Bozzolo dopo avere testimoniato una pastorale libertaria e inclusiva, a cui aveva manifestato la propria approvazione anche Giovanni Battista Montini (1897-1978), allora arcivescovo di Milano (1954-1963), e poi papa Paolo VI (1963-1978)[6].

Gli interventi di don Fappani erano emanazioni del percorso di apostolato; si era pertanto avvicinato alle problematiche dei giovani anche attraverso lo scoutismo, diventando assistente diocesano degli scout dal 1962 al 1972: tale esperienza gli era derivata dall'incontro nel 1944 con monsignor Andrea Ghetti detto Ba-

[4] Per le biografie presbiterali rammento, ad esempio, *Le memorie di un parroco cremonese: dal diario di don Gioachino Bonvicini*, a cura di A. Fappani, Milano 1975; A. Fappani, *Una comunità e due parroci: S. Pancrazio, don Leopoldo Canplani e don Domenico Tonoletti*, Brescia 1986, la sua prima pubblicazione con Fcb. L'elenco cronologico delle sue opere legate alla Resistenza parte dal 1935, e include monografie (anche in collaborazione), contributi in riviste o in volumi collettanei, le curatele e le prefazioni specifiche: R. Anni, con la collaborazione di I. Pedrini, *Bibliografia degli scritti di Antonio Fappani sulla Resistenza bresciana*, «Archivio storico della Resistenza bresciana e dell'età contemporanea. Quaderni della biblioteca», V (marzo 2020), Microsoft Word - 0c0c-975b-7d93-6db2, con i precedenti riferimenti bibliografici a: U. Spini, e altri, *Per una bibliografia degli scritti di Antonio Fappani (1953-2002)*, in *Studi di storia moderna e contemporanea in onore di monsignor Antonio Fappani*, a cura di S. Onger, M. Taccolini, Brescia 2003, pp. 329-360, in co-edizione Grafo e La voce del popolo; R. Anni, *Dizionario della Resistenza bresciana*, II, Brescia 2008, ma presso l'editrice Morcelliana, pp. 409-438.

[5] A. Fappani, *Giuseppe Zanardelli e Geremia Bonomelli*, Brescia 1968 (Società per la storia della diocesi di Brescia. Fonti e documenti, 1); quindi presentando di nuovo, in occasione della stampa dei contributi di *Geremia Bonomelli e il suo tempo*, Atti del convegno storico (Brescia-Cremona, 16-19 ottobre 1996), a cura di G. Rosoli, L. Bedeschi, Brescia 1999, una completa bibliografia degli scritti bonomelliani, già edita come *Bibliografia bonomelliana*, a cura di A. Fappani, G. Rosoli, Roma-Brescia 1996; e ancora sul medesimo presule, e solo presso Fcb: A. Fappani, W. Montini, U. Perini, *Mons. Geremia Bonomelli. Un grande bresciano vescovo di Cremona*, Brescia 2015.

[6] A un decennio dalla morte del sacerdote per *La voce del popolo* aveva promosso il volume: *Ricordi e documenti mazzolariani*, a cura di A. Fappani, Brescia 1969.

den (1912-1980) che, come guida carismatica e perno dello scoutismo clandestino, nel biennio 1943-1945 era riuscito a fare espatriare in Svizzera numerosi ebrei e perseguitati politici del regime fascista. La sua sensibilità verso le questioni e le rivendicazioni sociali già nel 1957 aveva comportato a don Fappani la nomina ad assistente spirituale delle Associazioni cristiane lavoratori italiani (ACLI), sorte durante la fase bellica del 1944. Al 1988 risale la creazione da parte sua dell'«Istituto Giuseppe de Luca per la storia del prete»: un'intitolazione non casuale perché probabilmente avvertiva una forte identificazione con l'irruenza ruvida di quel sacerdote-giornalista lucano, nemmeno laureato e di umili origini, che per la sua franchezza era chiamato il «pretaccio di Sasso Castaldo» nel Potentino, dove era nato nel 1898[7]: don Giuseppe nemmeno trentenne era diventato un autorevole consulente dell'editrice Morcelliana di Brescia, perfezionandosi poi come ottimo filologo in grado di fondare, grazie all'appoggio pontificio, la prestigiosa editrice Storia e Letteratura, e professandosi animatore di un nuovo corso disciplinare definibile 'storia della pietà', nell'ottica di trasformare la storia della Chiesa istituzionale in storia del popolo cristiano[8].

Fappani aggiungeva una propensione personale per lo studio della produzione agricola dell'area bresciana, specialmente della Bassa da cui proveniva (con affondi partiti anche dalla coltivazione del gelso nel 1994), convogliato nel 1998 sotto l'egida del «Centro studi San Martino per l'agricoltura e il paesaggio»[9]. La ricerca storica del sacerdote risentiva della sua formazione secondo un giornalismo democratico militante, tanto da essere insediato dal 1961 al 1982, su nomina episcopale, come vicedirettore del settimanale diocesano «La voce del popolo».

In forma complementare nacque dunque la rivista «Civiltà bresciana», concepita quasi a integrazione di un versante più laico della gloriosa «Brixia Sacra», apparsa nel 1910 come «Bollettino bimestrale di studi e documenti per la storia ecclesiastica bresciana» grazie all'impegno di un altro sacerdote, Paolo Guerrini

---

[7] M. Feo, *Il pretaccio di Sasso Castalda*, «Il Grandevetro», XLI, 231 (2017), p. 39.

[8] Per la biografia di Giuseppe De Luca, sottolineata in particolare dalla ramificata rete di rapporti epistolari: C. Dionisotti, *Don Giuseppe De Luca*, Roma 1973; *Don Giuseppe De Luca a cento anni dalla nascita: nuove testimonianze e riflessioni con un'appendice di testi inediti o poco noti*, a cura di P. Vian, Roma 1998; G. Antonazzi, *Ai confini del Regno. Vita* di *don Giuseppe De Luca attraverso le lettere*, a cura di P. Vian, Roma 2021.

[9] A. Fappani, F. Maffeis, *Gelso baco e seta nel Bresciano*, Brescia 1994.

(1880-1960), cui Fappani nel 1986 aveva destinato una propria monografia celebrativa presso le Edizioni del Moretto (le stesse dell'*Enciclopedia bresciana*, dove pure Guerrini aveva pubblicato i volumi I-XXIX delle proprie *Pagine sparse*), e proseguita in serie diverse e lievi varianti del titolo fino ai giorni nostri, con un'altrettanta immediata fruizione digitalizzata nel proprio sito[10].

Il periodico «Civiltà bresciana» – nei cui quattro numeri annuali si rintracciavano spesso i nomi dei collaboratori iniziali, cioè Carla Boroni e Luciano Anelli, rispettivamente in relazione ai temi letterari e artistici –, ha avuto il merito di accogliere ogni forma di espressione culturale, compreso il settore folclorico e popolare, che stava particolarmente a cuore al suo fondatore senza limiti cronologici. Tra gli articoli ospitati spesso si colgono i prodomi di argomenti e tematiche che poi sono stati sviluppati in volumi monografici e che, prima dell'era dalla rapida comunicazione sui *social*, in ogni numero trimestrale intervallato da un cambio di veste tipografica, oltre ai saggi-*dossier* prevedevano la sezione del «Panorama culturale», deputata alla rassegna cronologica di molte iniziative territoriali (inaugurazioni di mostre, rassegne dialettali, rappresentazioni scenico-musicali, conferenze e dibattiti). La rivista negli anni ha pure pubblicato convegni bresciani a tema monografico, ad esempio quello sul valore e sull'uso storiografico delle fonti locali, guidato da Gabriele Archetti, come memoria e definizione di appartenenza di una comunità, oppure sulla portata del gioco degli scacchi per la cura di Angelo Baronio[11]. E l'anno dopo la morte di monsignor Fappani, nella nuova serie della rivista

[10] «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia». Per Guerrini e il contesto della creazione della rivista: A. Fappani, *Paolo Guerrini*, Brescia 1986 (ancora per le Edizioni del Moretto); G. Archetti, *"Servizio buono e commendevole". Brixia sacra: cento anni di storia della Chiesa*, in *Indici generali nel centenario di fondazione della Rivista (1910-2009)*, a cura di M. Tagliabue e S. Iaria, Introduzione di G. Archetti, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XV, 1-2 (2010), pp. 11-58; S. Gavinelli, *Nuovi testimoni della "Legenda maior" dei santi Faustino e Giovita*, in *Santi Faustino e Giovita Patroni di Brescia. Origini e diffusione del culto*, a cura di A. Baronio, con la collaborazione di E. Frosio, Brescia 2023, pp. 130-131. Sempre nel 1986 era stampato anche un volume monografico di «Brixia sacra»: *Studi in onore di Mons. Paolo Guerrini (1880-1960) nel XXV anniversario della morte*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», nuova serie, XXI, 1-4 (1986).

[11] *Le piccole patrie: fonti, metodo e problemi per la storia dell'identità locale*, a cura di G. Archetti, «Civiltà bresciana», XIV, 3-4 (2005); *Gli scacchi e il chiostro*, atti del convegno nazionale di studi (Brescia, 10 febbraio 2006), a cura di A. Baronio, «Civiltà bresciana», XVI, 1-2 (2007).

sarebbero usciti gli atti del progetto di toponomastica[12]. Grazie ai proventi esterni agli esordi il programma editoriale di Fbc risultava piuttosto nutrito, lanciato su piste di approfondimento che sarebbero maturate meglio nei decenni successivi, come l'ambito musicale – iniziato a metà degli anni Ottanta del Novecento con il barocco bresciano in una tradizione di liuteria concorrenziale a quella cremonese –, fino al volume più recente sul repertorio medievale curato dalla compianta Maria Teresa Rosa Barezzani (1931-2022), scomparsa nella discrezione che la contraddistingueva, e però inserita come semiologa e musicologa in una voce abbozzata de «Il chi è dei Bresciani» come prolungamento dell'*Enciclopedia bresciana*[13].

Un evidente decollo si verificò negli anni Novanta del secolo scorso grazie alla collaborazione con i docenti dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, in particolare con Gabriele Archetti e Angelo Baronio insieme, o in progetti editoriali distinti, in un momento complesso per la vita dell'ente. L'ultimo decennio del Novecento aveva visto l'apparizione di due volumi letterari su Mario Apollonio e di una sua monografia teatrale[14]. Nel 1994, con un'ampia dilatazione crono-topica su più secoli e continenti, sarebbe incominciata la serie degli studi sul missionario gesuita Giulio Aleni, con alcune edizioni di riferimento[15]. Nello stesso anno si profilò un contributo sul giovane Giovanni Battista Montini come insegnante di religione tra gli universitari delle due guerre mondiali[16]. A ridosso, infine, la mo-

[12] *Storie di nomi, di luoghi, di opere. Progetto toponomastica bresciana*, Atti del convegno, Brescia 10 novembre 2018, a cura di M. Brignani, V. Ferrari, «Civiltà bresciana», nuova serie, I (2019).

[13] Compaiono dunque per i tipi di Fcb: G. Bignami, *Enciclopedia dei musicisti bresciani*, Brescia 1985; U. Spini, *Editori e incisori a Brescia nei secoli 17 e 18*, Brescia 1987; *Luca Marenzio musicista europeo*, a cura di M. Bizzarini, G. Fornari, Brescia 1987, con il Comune di Coccaglio; *Gasparo da Salò e la liuteria bresciana tra Rinascimento e Barocco. 450 anniversario della nascita di Gasparo da Salò*, a cura di F. Dasseno, U. Ravasio, Brescia 1990; *Liuteria e musica strumentale a Brescia tra Cinque e Seicento*, Brescia 1992; *Festival Luca Marenzio*, Brescia 1999; *Musica e liturgie*, Atti dell'incontro nazionale di studio (Brescia, 3-4 aprile 2008), a cura di M.T. Rosa Barezzani, R. Tibaldi, Brescia 2009.

[14] *Mario Apollonio drammaturgo*, Atti del convegno (San Paolo-Brescia, 24-25 maggio 1991, Brescia 1993.

[15] Per i tipi di Fcb apparvero nel 1994 un convegno su Aleni e il dialogo interculturale con la Cina e un volume sull'arte cristiana cinese: *Giulio Aleni S.J. (1582-1649) missionary in China: a promoter of dialogue between China and the West*, International symposium, Brescia, October 19-22; *Cina: arte sacra: la pittura cristiana cinese dalle origini ai giorni nostri.*

[16] *Giovanni Battista Montini insegnante di religione. I corsi Fuci*, a cura di F. Molinari e M. Trebeschi, Brescia 1994.

nografia di Gabriele Archetti sul vescovo bresciano Berardo Maggi (1275-1308), agli albori del *dominatus* milanese di Scaligeri e Visconti[17].

Un paio di anni dopo la produzione viti-vinicola della Franciacorta era celebrata in un volume collettaneo curato dallo stesso autore dall'accattivante titolo latino di *Vites plantare et bene colere*, in co-edizione con il «Centro Culturale Artistico di Franciacorta e del Sebino»[18]. Sarebbe stato il prodromo per un corposo tomo prodotto nel 1998 dallo stesso autore sempre da Fcb all'interno della pregevole collana dei «Fondamenta. Fonti e studi di storia bresciana»: in *Tempus vindemie* era in effetti stata concentrata una minuziosa disamina sulla produzione e sulla consumazione del vino nell'Europa medievale, dove era stato riservato ampio spazio al settore viti-vinicolo bresciano, garantito soprattutto dalle proprietà terriere dei grandi monasteri[19]; sarebbe seguito nell'autunno bresciano del 2001 l'imponente convegno internazionale sul vino (produzione e consumi), a intersezione multidisciplinare, dunque sfaccettato nella prospettiva agronomica, storico-economica, letteraria, artistica e simbolico-religiosa, ma stampato nel 2003 presso il «Centro Culturale Artistico di Franciacorta»[20]. Gabriele Archetti, coadiuvato da Angelo Baronio, avrebbe quindi acceso nel 2008 la collana «Storia, cultura, società» per inserire gli atti di un incontro nazionale di studi sulla percezione e sulla rappresentazione del tempo ad ampio spettro diacronico[21]; qualche anno dopo (2011) presso lo stesso editore sarebbe stata la volta degli atti di un convegno sul tema agro-alimentare del latte, radicato nel contesto agricolo tra Bassa bresciana e transumanza alpina, ma sempre nella dimensione lattiero-casearia tra testimonianze storiche, artistiche e letterarie in un esteso arco

[17] 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.

[18] Vites plantare et bene colere. *Agricoltura e mondo rurale in Franciacorta nel Medioevo*, Atti della IV Biennale di Franciacorta organizzata dal Centro culturale artistico di Franciacorta (Erbusco, presso la Ca' del Bosco, 16 settembre 1995), a cura di G. Archetti, Brescia 1996.

[19] G. Archetti, Tempus vindemie. *Per la storia delle vigne e del vino nell'Europa medievale*, Brescia 1998.

[20] *La civiltà del vino. Fonti, temi e produzioni vitivinicole dal Medioevo al Novecento*, Atti del convegno (Monticelli Brusati-Antica Fratta, 5-6 ottobre 2001, a cura di G. Archetti, Brescia 2003.

[21] Tempus mundi umbra aevi. *Tempo e cultura del tempo tra Medioevo e età moderna*, a cura di. G. Archetti, A. Baronio, Brescia 2008.

temporale[22]. Nel 2012, ancora con gli apporti del circuito universitario, Gabriele Archetti raccoglieva un nuovo bilancio storiografico sul presule Berardo Maggi, presentato sotto le differenti prospettive di amministratore economico della diocesi, uomo di governo e committente di manoscritti liturgici e di manufatti artistici dal forte valore propagandistico[23].

All'inizio del nuovo millennio Fcb aveva intrapreso una costruttiva e prolungata collaborazione con Giuseppe Nova, esperto di storia della stampa e dell'editoria locale[24]. Fappani insisteva in parallelo sulla costante promozione della linea agronomica bresciana – giustificata dal primato del rinnovamento agrario di età moderna ottenuto grazie alle tecniche avanzate degli innovatori appunto bresciani, come Agostino Gallo (1499-1570) e da Camillo Tarello (1513-1573) – per cui nel 2003, grazie all'impegno di Bernardo Scaglia, apparve l'edizione anastatica della riedizione settecentesca del *Ricordo di agricoltura* di Camillo Tarello, all'epoca curata dal contestato frate francescano Giovanni Scottoni nel 1772, ma presto diventato il manifesto del rilancio agricolo attuato dai "Riformatori" del secolo XVIII[25]. Il tema era rinverdito dopo un quinquennio da Fappani, che aveva voluto affidare agli storici economici Carlo Marco Belfanti e Mario Taccolini, insieme al «Centro San Martino per l'agricoltura e l'ambiente», la curatela del lussuoso cofanetto in tre tomi concentrati sulla storia agraria bresciana, dal medioevo al Novecento[26].

---

[22] *La civiltà del latte. Fonti, simboli e prodotti dal Tardoantico al Novecento*, a cura di G. Archetti, A. Baronio, Brescia 2011 (Storia, cultura, civiltà, 3).

[23] *Berardo Maggi. Un principe della chiesa al crepuscolo del medioevo*, a cura di G. Archetti, Brescia 2012 (Storia, cultura civiltà, 4).

[24] Si tratta della serie curata da Giuseppe Nova, *Stampatori, librai ed editori bresciani nel Cinquecento*, Brescia 2000; Id., *Stampatori, librai, editori bresciani in Italia nel Quattrocento*, Brescia 2002; Id., *Stampatori, librai, editori bresciani in Italia nel Seicento*, Brescia 2005; Id., *Stampatori, librai ed editori a Brescia nell'Ottocento*, Brescia 2008; Id., *Stampatori, librai ed editori a Brescia nel Settecento*, Brescia 2011.

[25] M.C. Tarello, *Ricordo d'agricoltura*, Ristampa anastatica dell'edizione veneziana del 1772, a cura di B. Scaglia, Brescia 2003.

[26] *Storia dell'agricoltura bresciana*, I. *Dall'antichità al secondo Ottocento*; II. *Dalla grande crisi agraria alla politica agricola comunitaria*; III. *La rivoluzione verde del XX secolo*, a cura di C.M. Belfanti, M. Taccolini, Brescia 2008. Negli stessi anni sono stati prodotti, spesso in appoggio al «Centro San Martino», contributi analoghi ma con tagli molto differenti, tra cui: *Alle radici dell'economia bre-*

Nel 2008 in Fcb trovava spazio un ulteriore orientamento sulla presenza femminile nella storia, come apporto culturale della capacità comunicativa epistolare delle donne bresciane documentato da un'antologia di testi commentati dei secoli XV-XX selezionati da Elisabetta Selmi[27]. La complementare dimensione agiografica era dunque interpretata da Fappani con la biografia della domenicana Stefana Quinzani (1457-1530), di origini contadine e poi fondatrice del convento domenicano femminile di San Paolo di Soncino, elevata agli onori degli altari mentre già godeva di un partecipato culto popolare nel 1740, durante il primo anno di pontificato di papa Benedetto XIV (1740-1758), amico di Lodovico Antonio Muratori (1672-1750), ma soprattutto in stretto contatto con il vescovo di Brescia Angelo Maria Querini (1680-1755)[28].

Tra il 2008 e il 2009 le pubblicazioni annuali di Fcb superarono progressivamente la decina: si coglie una spiccata attenzione artistica orientata alla documentazione del lavoro dei campi da parte dei pittori bresciani, come denuncia il catalogo della mostra organizzata dal 5 ottobre al 23 novembre 2008 con il «Centro San Martino per la storia dell'agricoltura e dell'ambiente»[29].

Nel 2009 il ventaglio editoriale andava dunque alle fonti monastiche di tipo archivistico-documentario settecentesco pubblicate nel volume sull'abbazia olivetana dei Santi Nicola e Paolo VI di Rodengo-Saiano, particolarmente amata da papa Giovanni XXIII (1958-1963), che era anche il primo della collana dei

sciana. *L'agricoltura in età moderna e contemporanea*, Atti del colloquio di studio (16 aprile 2004), a cura di M. Taccolini, Brescia 2005; P. Tedeschi, *I frutti negati: assetti fondiari, modelli organizzativi, produzioni e mercati agricoli nel Bresciano durante l'età della Restaurazione (1814-1859)*, Brescia 2006; C. Gatta, *Il calendario del contadino*, Brescia 2008, come guida sulla gnomica popolare e sulle antiche consuetudini contadine, inserito pertanto nella collana «Mondo contadino»; O. Milesi, *Leggere l'agricoltura. Scritti, emozioni e riflessioni dal 1973 al 1991*, Brescia 2010; *L'agricoltura bresciana alla soglia del futuro*. *Le innovazioni, le prospettive, le testimonianze*, a cura di F. Lechi, G. Porteri, Brescia 2011, nell'ottica della trasformazione zootecnica e di produzione cerealicola d'eccellenza e nell'urgenza di scelte innovative per il futuro.

[27] *Le stanze segrete. Le donne bresciane si rivelano*, a cura di E. Selmi, Brescia 2008.

[28] A. Fappani, *La beata Stefana Quinzani. Una «santa viva»*, Brescia 2016. Per l'ampia bibliografia sulla rete di rapporti tenuti da Querini anche con il versante transalpino rimando al recente contributo: *Angelo Maria Querini. Nuovi spunti di ricerca*, a cura di P. Goffi, pubblicato nella sezione monografica di «Humanitas», nuova serie, LXXX, 3 (2025), pp. 199-238.

[29] *Pittori nelle cavedagne della bassa*, Brescia 2008.

«Quaderni di Brixia sacra» ideata da Gabriele Archetti[30]; mentre un piccolo ma denso volume, di nuovo sotto la curatela di quest'ultimo e di Angelo Baronio, prospettava un convincente *excursus* sulla ricostruzione della corte aristocratica bresciana dei Gambara, tra organizzazione del territorio agricolo, militanza armata e aspetti culturali di età moderna[31], espressione del rinnovo editoriale della collana «Terre bresciane» voluto da Archetti. Altrettanto significativa risulta la biografia episcopale di Giacinto Tredici (1880-1964) che, da vescovo di Brescia dal 1933 al 1964, aveva maturato una profonda sintonia con la linea ecclesiastica di papa Giovanni XXIII[32]. Rispetto ai temi storiografici più impegnativi si segnala, come corollario di assicurato successo allargato verso un pubblico eterogeneo, il volumetto di Angelo Baronio, incentrato sulle curiosità e sulle peculiarità gastronomiche di alcune località del Bresciano[33].

Nel 2011, accanto al volume esaurito dello storico e letterato locale Ugo Vaglia (1909-1995) sulle leggende della sua terra valsabbina, si ravvisa il persistente interesse di genere per le donne[34]: nel primo caso si tratta di un romanzo storico e autobiografico sulle vicende corali di alcune famiglie tra il 1858 e la Prima guerra mondiale, che prende però l'avvio da una serie di lettere scritte da una maestra (Maria Pilati)[35]. Nel secondo esempio sono invece presentati i diari di Nella Berther (1913-1972), una nota scrittrice e traduttrice cattolica bresciana[36].

Fra gli altri volumi di Fcb per il 2012 non poteva mancare nella rievocazione del quinto centenario del terribile sacco di Brescia – iniziato il 19 febbraio 1512 da parte delle truppe francesi comandate da Gaston de Foix-Nemours –, la testimonianza epistolare di un superstite all'eccidio, cioè le due lettere inviate dal frate Innocenzo Casari nel 1512 e nel 1513 con la descrizione della carnefici-

[30] S. Iaria, *La forza dell'archivio. Dominio e giurisdizione del monastero di San Nicolò di Rodengo nel 'libro' di un abate archivista del Settecento*, Brescia 2009.

[31] *La corte del mito. Gambara antico feudo della Bassa*, a cura di G. Archetti, A. Baronio, Brescia 2009.

[32] M. Lovatti, *Giacinto Tredici vescovo di Brescia in anni difficili*, Brescia 2009.

[33] A. Baronio, *Le specialità della corte di Gottolengo*, Brescia 2009.

[34] U. Vaglia, *Curiosità e leggende Valsabbine*, Brescia 2011, un letterato (1909-1995) studioso di cultura e tradizioni bresciane che, nel 2025, avrebbe incluso nel catalogo di Fcb la riedizione delle *Memorie illustri bresciane*, Brescia 1958.

[35] L. Agostini, *«Lettere dal solaio»*, Brescia 2011.

[36] N. Berther, *I Diari*, a cura di P. Napolitano, Brescia 2011.

na[37]. Sempre in tema bellico, ma spostato all'età contemporanea, venivano quindi proposti gli scritti di un partigiano[38]. Nella quindicina di titoli che rientrano nel 2014, di carattere prevalentemente popolare, si trova tuttavia impaginato pure un resoconto del legame tra papa Paolo VI e il clero bresciano curato da Antonio Fappani insieme a Luigi Bregoli, mentre a quest'ultimo era stata inoltre data la curatela di un'altra pubblicazione sulla crisi del ruolo sacerdotale: *Preti, donne e popolo. I più dimenticati: I preti*[39].

La programmazione del seguente 2015 annoverava invece una lussuosa edizione in due volumi, riccamente illustrati e realizzati da Fappani per documentare l'architettura rurale delle cascine e sul loro impatto, in parte residuale, sul paesaggio bresciano[40]. Un volume miscellaneo era poi stato dedicato al padre francescano Maurizio Malvestiti, un religioso nativo di Verolanuova (1778-1865) che, in virtù del suo ingegno straordinario e della sua personalità caleidoscopica, era stato capace di diventare ambasciatore di Napoleone Bonaparte, entrando poi nella famiglia del fratello Luciano come precettore e sensibile maestro di musica, seguendone le sorti e i rovesci familiari, ma conservando comunque l'interesse per gli studi archeologici e di medicina omeopatica, messi a frutto per umili e potenti dalla sua cella dopo avere deciso nel 1846 di stanziarsi presso il convento bresciano di San Giuseppe, vivendo con spirito patriottico i moti rivoluzionari risorgimentali[41]. Un personaggio sicuramente avvincente e ragguardevole su cui, nel 2017, anche l'infaticabile monsignor Fappani avrebbe avanzato le sue considerazioni[42]. Quasi come polo estremo nello stesso 2015 entrava nel mercato editoriale di Fcb anche un libro agro-alimentare sulla colti-

[37] Fra Innocenzo Casari, *Il sacco di Brescia del 1512 nella narrazione di un testimone oculare*, a cura di E. Bisanti, Brescia 2012.

[38] *Michele Capra. Un partigiano intransigente in Italia*, a cura di A. Fappani, F. Gheza, G. Capra, Brescia 2012.

[39] *I preti sociali nel bresciano e il sigillo d'amore di un papa Santo. Il beato Paolo VI*, a cura di A. Fappani, L. Bregoli, Brescia 2014.

[40] *Paesaggi agrari ed architetture rurali nel territorio bresciano*, I-II, a cura di D. Paoletti, A. Fappani, Brescia 2015.

[41] *Padre Maurizio Malvestiti. Patriota e... archeologo, astronomo, botanico, omeopata, musicista e poeta. Nel centocinquantesimo anniversario della morte*, a cura di R. Lanzi, Brescia 2015.

[42] A. Fappani, *Napoleone, il frate e il principe ribelle p. Maurizio Malvestiti*, Brescia 2017.

vazione degli ulivi e sulla produzione olearia bresciana, riproposta in una nuova veste nel 2016[43]. Negli ultimi anni di vita (2016-2018), in una diminuzione generalizzata delle pubblicazioni di Fcb, monsignor Fappani tendeva a riproporre i temi a lui cari: commemorava sacerdoti esemplari, come nel caso di Giovanni Fausti (1899-1944), un missionario gesuita nativo della val Trompia e fucilato nel 1946 in Albania come spia del Vaticano[44]. Ripercorreva le eccellenze produttive e alimentari del territorio, come il vino e il formaggio bresciani, ricalcando però piste ormai percorse in chiave più articolata dai convegni organizzati da Gabriele Archetti[45]. Il volume intitolato *Berlingo e Berlinghetto nel XVII secolo e la storia del centro di Malonno* rispondeva meglio all'inquadramento storico dei centri della campagna bresciana[46]; in una certa continuità con il volume sull'archeologia industriale di Nuvolento[47]. Erano inoltre riservati due testi di agile lettura alla narrativa e alle tradizioni dialettali per non opacizzare il patrimonio linguistico delle comunità[48].

In una sensibile contrazione produttiva il volume più rappresentativo del 2018 resta la monografia di Angelo Baronio su Desiderio (757-774?), l'ultimo re longobardo legato alla storia di Brescia per la fondazione urbana del monastero di San Salvatore-Santa Giulia e da quello di Leno nel contado[49], in coedizione nella bella collana di «Ricerche» del Centro studi longobardi e della Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo di Spoleto.

Ben poche le unità librarie anche nel 2019, appena successivo alla morte del fondatore, dove molte risorse intellettuali sembrano essere state ingaggiate per il rilancio – in tono minore – della nuova serie della rivista «Civiltà bre-

[43] *Olivi e olio del bresciano. Il passato e il presente*, Brescia 2015 e 2016).

[44] A. Fappani, *Il beato Giovanni Fausti*, a cura di L. Bregoli, Brescia 2017.

[45] A. Fappani e altri, *Il formaggio bresciano. La storia, la tecnica, il gusto*, Brescia 2016); *Viti e vini bresciani. Il passato e il presente*, a cura di A. Fappani, G. Portieri, L. Cottarelli, Brescia 2017.

[46] M. Bonfiglio, *Berlingo e Berlinghetto nel XVII secolo. A peste fame et bello libera nos Domine*, Brescia 2017; G. Ricci, *Malonno fra Quattro e Cinquecento. Questioni religiose ed economiche attorno alla chiesa di San Faustino*.

[47] *Il recupero della fucina del Maglio. Archeologia industriale a Nuvolento*, a cura di G. Cretti, Brescia 2017.

[48] M. Marini, *Racconti di cose belle e buone dei bresciani*, Brescia 2017; *Vi che salta, formai che pians e l'oio bu*, Brescia 2017.

[49] A. Baronio, *Il sogno di Desiderio*, Brescia 2018 (Centro studi longobardi. Ricerche, 2).

sciana». Si rilevano almeno tre interventi sul valore formativo degli oratori rispetto al carisma religioso, che ben si inseriscono nella collana «Quaderni di Storia dell'oratorio bresciano» all'interno del «Progetto storia dell'oratorio a Brescia»[50]: qui, come sesto volume della serie, Mario Trebeschi figura come autore di *Giovani e oratori a Brescia negli anni '70*, teso a delineare come in quei decenni anche la Chiesa bresciana stesse mettendo a frutto gli stimoli ricevuti dal Concilio Vaticano II, in particolare attraverso l'accostamento oratoriano dei sacerdoti ai giovani, allora convinti che la teologia appresa in seminario potesse tradursi in esperienza concreta.

Per il 2020, insieme ai fascicoli di «Civiltà bresciana», si individuano soltanto altri tre titoli di impronta totalmente eterogenea: la presentazione del territorio urbano delle Chiusure sulla storia e sull'economia dell'antico comune di San Bartolomeo[51]; un contributo di Giuseppe Nova proiettato sull'arte incisoria olandese e fiamminga[52]; quindi una sorta di esperimento artistico proposto da Alberto Vaglia attraverso il restauro digitale delle trentadue lunette secentesche del secondo chiostro del convento francescano di San Giuseppe, che riportano episodi devozionali della vita del predicatore dell'Ordine san Bernardino da Siena (1380-1444), subito canonizzato nel 1450, e noto per la diffusione del trigramma cristologico bernardiniano, più conosciuto come un sole raggiato intorno alle tre lettere, detto 'radia'[53].

Nel manipolo di volumi del 2021 incuriosisce il diario di guerra di Ottorino Marcolini[54]. L'anno successivo vedeva la luce il lungo lavoro di edizione dei documenti connessi con la ricordata abbazia longobarda di Leno[55]. Per consistenza

[50] M. Marchesi, V. Caset, *Oratori al femminile: il carisma della Pia Opera Santa Dorotea dell'oratorio bresciano*, Brescia 2019; M. Castrezzati, *Oratorio e circolo giovanile. Un progetto educativo nella pastorale della chiesa bresciana 1912/1922*, Brescia 2019.

[51] M. Capra, *"Vi sono due fiumi in questa parte di chiusure". Economia, società, cultura materiale nell'antico comune di San Bartolomeo (Brescia) e guida ai luoghi di interesse storico*, Brescia 2020.

[52] G. Nova, *L'incisione olandese e fiamminga. Il periodo di massimo splendore: i maestri del XVI e XVII secolo*, Brescia 2020.

[53] *Le storie di San Bernardino da Siena negli affreschi di San Giuseppe a Brescia*, a cura di A. Vaglia, Brescia 2020.

[54] O. Marcolini, *Diario di guerra e prigionia 1940/1945*, Brescia 2021.

[55] *Le carte del monastero di San Benedetto di Leno (Brescia) IX secolo-1400. Codice diplomatico leonense*, a cura di M.C. Succurro, Brescia 2022.

scientifica nel medesimo anno si allinea la pubblicazione della tesi dottorale di Maria Fiori come prima monografia interamente dedicata al pittore e letterato bresciano cinquecentesco Francesco Ricchino († 1573), nativo di Bione, in Val Sabbia, ma attivo non solo *in loco* ma anche nel Vercellese per la cerchia di Gaudenzio Ferrari († 1546) e a Dresda[56]. A un livello più divulgativo si collocano piuttosto il fumetto sulle dieci giornate della Brescia risorgimentale (1859) secondo l'idea di Costanzo Gatta e Clotilde Castelli e il progetto grafico di Lucio Bregoli[57]; la storia dei salumi bresciani, oltre a una duplice pubblicazione sullo stemma della città di Brescia[58].

Si potrebbe quindi concludere parlando di 'poche ma buone' per le uscite del 2023, visti i significativi contributi degli atti di due convegni dedicati al culto e alle leggende agiografiche dei patroni bresciani Faustino e Giovita, insieme a quelli già menzionati sul Mappamondo cinese di Giulio Aleni[59]. In precedenza non è inutile ricordare la bella mostra *Sulle tracce di Aleni* del 2010, promosso in collaborazione con la Fondazione dominato leonense e la Biblioteca Queriniana[60]. La rassegna potrebbe dirsi ultimata nel 2024 con il volume divulgativo di Costanzo Gatta, apparso appena dopo la sua morte[61]: un omaggio alle molte donne del panorama letterario dannunziano, il suo autore preferito. Di diversa polarità la contestuale edizione moderna di un poema in nove canti poco conosciuto riferibile al culto di sant'Obizio

[56] M. Fiori, *Francesco Ricchino. Un pittore del Cinquecento tra Brescia e l'Europa* (2022), già autrice della voce biografica: Ead., *Ricchino, Francesco*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 86, Roma 2016, versione online.

[57] *Le X Giornate di Brescia a fumetti*, Brescia 2022.

[58] *I salumi bresciani. La storia, la tecnica, il gusto*, a cura di G. Portieri e L. Cottarelli, Brescia 2022; G. Nova, E. Stefani, *Lo stemma di Brescia. Storia, dubbi ed inesattezze*, Brescia 2022, e ancora più divulgativo per una maggiore circolazione giovanile: G. Nova, E. Stefani, A. Bettoni, *Il leone di Brescia. Lo stemma spiegato ai giovani*, Brescia 2022.

[59] *Santi Faustino e Giovita*, Brescia 2023.

[60] *Sulle tracce di Aleni. Incontri di civiltà tra Oriente e Occidente*, Catalogo della mostra (Leno, Villa Badia-Brescia, Biblioteca Queriniana, 26 giugno - 11 luglio 2010), a cura di F. Stroppa, Brescia 2010.

[61] C. Gatta, *Mille nomi per mille donne*, Brescia 2024. Gatta fu giornalista e scrittore teatrale (1940-2024) appassionato di Gabriele D'Annunzio (1863-1938) e per la sua biografia, cui aveva dedicato una decina di volumi, oltre all'interesse per il lessico bresciano; può essere ricordato anche come cronista delle Olimpiadi del 1972 a Monaco di Baviera inviato dal quotidiano «La Notte» dove fu uno dei primi due giornalisti italiani a dare la notizia dell'attacco dei fedayn contro gli atleti israeliani.

o Obizzo (1150-1204), un *miles* della val Camonica che si era convertito alla vita eremitica, e le cui reliquie sono conservate a Niardo, la sua località natale camuna[62]. Il volumetto sicuramente più elegante nella sua vivace originalità è tuttavia il fumetto di impostazione agiografica e catechetica proprio sui patroni bresciani Faustino e Giovita, elaborato dalla maestria grafica e cromatica di Silvio Boselli: spiace soltanto che, come molti prodotti di Fcb, sia di scarsissima circolazione e destinato a impolverarsi nei depositi[63].

[62] G.B. Andreini, *Il conflitto. Guerra tra bresciani e cremonesi con la conversione di sant'Obizio, nobile bresciano*, a cura di M. Moneta e R. Savoldi, con un saggio di F. Fiaschini, Brescia 2024.

[63] *Due di noi. Faustino e Giovita santi patroni di Brescia*, Brescia 2024.

schede bibliografiche

Schede bibliografiche su Brescia e la sua diocesi

Roberto Bellini
Università Cattolica del Sacro Cuore

Abbreviazioni

I longobardi in Lombardia = *I longobardi in Lombardia*. A cura di Gabriele Archetti, Brescia-Spoleto-Roma, Centro studi longobardi - Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo - Studium, 2022 (Centro studi longobardi. Biblioteca storica, 1).

Sigle

ASEIS = Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche.
BrS = Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia.
DBI = Dizionario biografico degli Italiani, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana.

Arnaldo da Brescia

1. Mores Francesco, *Arnaldo da Brescia*, in *Eretiche ed eretici medievali*. A cura di Marina Benedetti, Roma, Carocci, 2023 (Frecce, 372), 33-51.

   Muovendosi lungo la linea di ricerca tracciata dal famoso studio di Arsenio Frugoni del 1954 (*Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII*), l'a. offre un quadro delle problematiche che avvolgono, ancora oggi, la figura dell'eretico – forse nato a Brescia verso la fine del sec. XI e messo a morte a Roma nel 1155 – a motivo dello stato delle fonti, delle cui complesse caratteristiche mette in luce i diversi aspetti. Completa il tutto un'aggiornata bibliografia finale.

Asola, cappella di S. Bernardino

2. Brichetti Anna - Lui Andrea, Noviter fundata. *La cappella di San Bernardino ad Asola. Diritto e devozione al tempo del vescovo Domenico de Dominicis*, BrS, s. iii, 29/1-4, 2024, 191-206, ill.

Sulla scorta di due docc., dei quali è proposto nel contributo il regesto, gli aa. ripercorrono dapprima la sistemazione giuridica, patrimoniale e pastorale determinata tra il 1468 e il 1470 dal domenicano Pietro Frigerio, arcivescovo di Corfù e ausiliario del presule di Brescia de Dominicis, alla neoeretta cappella di S. Bernardino presso la chiesa di S. Erasmo di Asola, vicenda nella quale aspirazioni di riforma, forme di devozione della comunità locale e interessi di giuspatronato sono inseparabilmente intrecciati. Nella seconda sezione è offerta una sintetica ricostruzione dell'assetto della chiesa, soppressa nel 1890, e una descrizione della cappella, oggi in fase di restauro.

Bellentani Mattia da Salò, cappuccino

3. Criscuolo Vincenzo, *Mattia Bellentani da Salò (1535-1611) e la Congregazione romana della Sacra Inquisizione*, «Collectanea franciscana», 94, 2024, 681-742.

Nato a Gazzane (Brescia) nel 1535, entrato nel convento cappuccino di Badia dove iniziò i suoi studi in filosofia e in teologia poi completati in altre sedi, avviò un'intensa opera di insegnamento e di predicazione all'indomani dell'ordinazione sacerdotale, avvenuta a Roma nel 1560, ricoprendo in seguito incarichi di rilievo all'interno dell'ordine, in particolare nella provincia bresciana nel cui convento cittadino si ritirò nel 1609 morendovi due anni dopo. L'a. concentra la sua attenzione soprattutto sui commentari all'Apocalisse, finiti sotto l'attenzione dell'Inquisizione che, dopo la sua scomparsa, li raccolse assieme ad altre opere presso il Sant'Uffizio in una cassetta sigillata.

Berta, badessa di S. Salvatore/S. Giulia di Brescia

4. Lazzari Tiziana, «*Bertha, amatissima*». *L'azione politica della figlia di Berengario I, badessa di S. Sisto e di S. Salvatore di Brescia, nel regno italico del secolo X*, in *I longobardi a Venezia. Scritti per Stefano Gasparri*. A cura di Irene Barbiera - Francesco Borri - Annamaria Pazienza, Turnhout, Brepols, 2020 (Haut moyen âge, 40), 195-203.

L'a. delinea la figura e il ruolo politico-religioso ricoperti durante il sec. X da Berta, figlia del sovrano italico e di Bertilla, soffermandosi in particolare sul suo duplice abbaziato e sul diploma concesso dallo stesso Berengario a S. Salvatore/S. Giulia nell'899, probabilmente in occasione dell'accesso di Berta nel monastero. Riflette poi sull'azione politica condotta dal cenobio, resa efficace dalle relazioni di sangue e allogene che caratterizzavano la popolazione monastica non soltanto, per altro, in quel periodo.

Bollani Domenico, vescovo

5. Negruzzo Simona, *"Ea vicarii precipua cura sit". La juridiction des vicaires forains du diocèse de Brescia au XVIe siècle*, in *Doyens de chrétienté et archiprêtres des temps carolingiens à l'époque moderne. Les moyens de la juridiction ecclésiastique*. Édité par Véronique Beaulande-Barraud et Grégory Combalbert, Turnhout, Brepols, 2024 (Ecclesia militans, 9), 135-146.

L'a. delinea il ruolo svolto all'interno della diocesi di Brescia dai vicari foranei soprattutto durante l'episcopato di Domenico Bollani (1559-79), in ottemperanza a quanto era stato deliberato dal concilio di Trento riguardo ai doveri dei vescovi relativamente alla vigilanza sul clero.

Bonafin Ottavia

6. Fava Sabrina, *Scrittura per l'infanzia e impegno etico-civile in Ottavia Bonafin*, ASEIS, 30, 2023, 146-155.

Attraverso la documentazione conservata nel fondo *Chizzolini* presso l'Editrice La Scuola, il contributo ricostruisce la riflessione pedagogico-educativa della Bonafin – unica direttrice didattica della provincia di Brescia che rifiutò di prestare il giuramento di obbedienza alla Repubblica sociale italiana imposto nella primavera del 1944 – condotta specialmente attraverso le pagine della rivista «Scuola italiana moderna». In particolare, si mette in luce la sua attenzione per le scuole rurali e, più in generale, per l'alfabetizzazione delle classi popolari, coniugando in proposito le esigenze culturali con la formazione spirituale e morale cattolica, il che si tradusse concretamente nella pubblicazione di racconti per l'infanzia e di un importante manuale per la preparazione dei maestri.

Bonomelli Geremia, vescovo di Cremona

7. Giuliano Glauco, *L'autunno del vescovo. Mons. Bonomelli fra due concili*, «Civiltà bresciana», n.s., 3/2, 2020, 167-181, ill.

Utilizzando i libri di viaggio e le *Ritrattazioni* – conservati assieme ad altri scritti di e sul presule nel fondo a lui intitolato presso la Fondazione Civiltà bresciana – l'a. tratteggia la complessa e per taluni versi conflittuale e contraddittoria personalità del presule di Cremona, originario di Nigoline (1831) dove amò trascorrere i periodi di riposo estivi e dove si spense nel 1914, personalità che da un lato appare ancora legata alla Chiesa del Vaticano I, dall'altro si mostra critica verso di essa anticipando esigenze che saranno fatte proprie dal Vaticano II.

Brescia, diocesi [v. anche i nn. 5, 39]

8. Archetti Gabriele, *I franchi nel Mezzogiorno italico*, in *Il Mezzogiorno d'Italia tra due imperi*. Atti del Convegno internazionale di studio (Ariano Irpino, 4-6 ottobre 2019). A cura di Errico Cuozzo - Giuseppe Muollo, Ariano Irpino, Centro europeo di studi normanni, 2022 [ma 2024] (Medievalia. Nuova serie, 15), 105-123.

Pur incentrato sull'area meridionale del ducato beneventano, il saggio non manca di mostrare altri punti di vista, quali quelli del cronista tardo medievale Giacomo Malvezzi e di come nel *Chronicon Brixianum* legge gli avvenimenti tra franchi e longobardi del sud, con particolare riguardo alle figure del re Desiderio e della figlia Adelperga, moglie del duca e poi principe Arechi II, o del figlio Adelchi; si evidenzia, inoltre, il processo di diffusione della *regula Benedicti* che dal monastero di Montecassino – ricostruito sulle macerie longobarde dal bresciano Petronace – si irradiò in Europa, interessando anche le abbazia maschile di S. Benedetto di

Leno e quella femminile di S. Salvatore/S. Giulia di Brescia. Vista dall'impero franco, però, la capitale del ducato di Benevento restava una regione periferica dell'area di influenza carolingia, per molti versi pericolosa e misteriosa, destinata tuttavia a tornare con Ludovico II a essere oggetto degli appetiti imperiali, quando ormai le forze in gioco, i protagonisti e i rapporti internazionali erano profondamente mutati rispetto ai tempi di Carlo Magno.

9. Busi Michele, *"Liberi e forti". I primi passi del Partito popolare a Brescia (gennaio-dicembre 1919)*, Brescia, Centro di documentazione, 2019 (Ce.Doc. Nuova serie. Saggi biografici e storici, 6), 237 p., ill. e tavv.

Utilizzando soprattutto fonti a stampa l'a. ripercorre le origini e i primi sviluppi della formazione politica cattolica fino alla consultazione del 16 novembre 1919, conclusasi nella provincia di Brescia con l'elezione di quattro deputati alla Camera. Si esaminano, in particolare, i rapporti con gli altri partiti, le strategie seguite in vista della tornata elettorale e nella scelta dei candidati in un contesto segnato da tensioni ed episodi di violenza nel corso dell'estate, infine lo svolgimento della campagna elettorale che ebbe pieno successo, considerato che il Partito popolare bresciano ricevette un consenso doppio rispetto a quello registrato a livello nazionale. Completano il vol. l'indice onomastico e due *Appendici* con l'elenco delle sezioni e i risultati del voto nei 280 comuni della provincia.

10. L'Occaso Stefano, *Appunti sui foresti nel Settecento bresciano: Francesco Monti, Bartolomeo e Giosuè Scotti, Giacomo Zoboli*, «Civiltà bresciana», n.s., 2/2, 2019, 89-106, ill.

Puntualizzazioni su alcune opere pittoriche presenti in edifici sacri del Bresciano dovute ad artisti provenienti da località extradiocesane: il bolognese Monti (dipinti nella chiesa di S. Maria Maddalena di Desenzano), il lainese Giosuè Scotti (modellino preparatorio per gli affreschi della basilica minore di Lonato) e l'autore anonimo della pala della chiesa di S. Martino di Lonato, il cui bozzetto è conservato presso il Museo delle belle arti di Nantes.

11. *I longobardi in Lombardia*, 100-172.

In questa seconda parte del vol. sono pubblicate 38 schede, ciascuna dedicata a una delle aree longobarde presenti nella regione e dotata di un QR *Code* grazie al quale è possibile al lettore l'accesso diretto al sito *web* UNESCO *I longobardi in Lombardia. I luoghi del potere (568-774 d.C.)*. Tra le località segnalate, ove sono presenti pure istituzioni ecclesiastiche, vi sono Leno, Manerbio, Montichiari e Sirmione.

12. Rossi Leonardo, *Donne sante e sante donne. Il prendersi cura di una società che cambia*, BrS, s. iii, 29/1-4, 2024, 327-340, ill.

Presentando il progetto varato dalle diocesi di Bergamo e di Brescia per valorizzare l'opera di cura e di assistenza sia materiale che spirituale svolta da alcune carismatiche figure femminili tra Otto e Novecento in quest'area della Lombardia, l'a. offre sintetiche biografie di

Maria Crocifissa Di Rosa, fondatrice della Ancelle della carità, di Maddalena ed Elisabetta Girelli, che rifondarono la Compagnia di S. Orsola, di Elisa Baldo, che aprì a Gavardo la Casa S. Giuseppe e fondò le Umili Serve del Signore, di Annunciata Cocchetti, che dette vita alla congregazione delle suore di s. Dorotea a Cemmo dove svolse un'intensa attività educativa e di apostolato verso la gioventù femminile. A esse aggiunge quella di don Arcangelo Tadini, fondatore delle suore operaie della Santa Casa di Nazareth.

13. Trebeschi Mario, *Prendersi cura del popolo femminile. Le sorelle Elisabetta e Maddalena Girelli e madre Elisa Baldo*, BrS, s. III, 29/1-4, 2024, 207-228.

Ripercorrendo la biografia delle tre donne – vergini secolari e fondatrici della Compagnia di S. Orsola Figlie di s. Angela le prime due, collaboratrice del p. Piamarta e fondatrice delle Umili Serve del Signore la terza – l'a. mette a fuoco le numerose attività da esse promosse in ambito sociale, educativo, assistenziale e nella formazione spirituale delle giovani, specialmente quelle delle classi sociali disagiate, operando prevalentemente a livello parrocchiale tra la seconda metà dell'Ottocento e la prima del secolo successivo.

Brescia, Editrice La Scuola [v. anche i nn. 31, 46]

14. Pazzaglia Luciano, *Il gruppo dei redattori e collaboratori de La Scuola Editrice tra fascismo e antifascismo*, ASEIS, 30, 2023, 91-119.

L'indagine dell'a., estesa dall'avvento del fascismo fino alla caduta del regime, evidenzia i diversi atteggiamenti che emersero all'interno del gruppo editoriale cattolico bresciano, inizialmente allineato sulle posizioni assunte dal fascismo in materia di politica scolastica ma ben presto ampliate pure ad altri aspetti e decisioni da esso prese, specialmente quelle che apparivano più consone agli interessi della Chiesa. Tuttavia, con l'avvicinamento di Mussolini alla Germania hitleriana, andarono segnalandosi voci di sempre più chiaro dissenso, divenute nette con l'ingresso nell'editrice, ai primi anni Quaranta, di un nucleo di giovani intellettuali promosso da Vittorino Chizzolini, evento che portò a una linea in principio ancora prudente, in seguito di ferma opposizione alla Repubblica sociale italiana e, dopo la fine del conflitto, di piena adesione ai valori democratici dello Stato repubblicano.

Brescia, Oratorio di S. Maria della Pace [v. anche i nn. 22, 45, 46]

15. Torchiani Francesco, *Cattolicesimo ed educazione antifascista presso i filippini della "Pace"*, ASEIS, 30, 2023, 167-178.

Ripercorrendo le biografie di tre rilevanti personalità che si formarono nell'Oratorio dei padri filippini sorto presso la chiesa di S. Maria della Pace a Brescia – Mario Bendiscioli, Arsenio Frugoni ed Emiliano Rinaldini – l'a. mette in luce in particolare l'influenza esercitata su costoro da due esponenti dell'ordine, i pp. Giulio Bevilacqua e Carlo Manziana, i quali ricoprirono un ruolo centrale nell'istituzione tra il periodo delle due guerre e gli anni Cinquanta, soprattutto nell'orientare i tre intellettuali nella scelta antifascista e nell'adesione, sia pure in tempi e con modalità differenti, all'esperienza della Resistenza.

Brescia, ospedale Grande

16. Archetti Gabriele, *Accogliere, assistere e curare: dalla carità medievale all'ospedale Grande*, BrS, s. iii, 29/1-4, 2024, 65-101, ill.

Dopo un'introduzione storiografica, l'a. ripercorre in breve le origini e gli sviluppi dell'attività di assistenza verso i pellegrini, i malati e in generale i bisognosi messa in atto all'interno della diocesi di Brescia dalle istituzioni ecclesiastiche locali, che culminò nella nascita dell'*hospitale Magnum* quando la crisi trecentesca rese insufficienti le iniziative dei secoli antecedenti. Sorto nel 1447 per opera delle autorità civili, con la collaborazione del presule e del papato, nella sede in precedenza occupata dagli umiliati di S. Luca, il contributo illustra le sue varie finalità, il personale che vi operò, le tipologie di assistiti e le cure prestate – che ebbero una dimensione non solamente materiale ma si estesero pure ad aspetti religiosi ed educativi – infine la dotazione patrimoniale. L'ultima parte del lavoro conduce un'analisi dello stemma, nel quale si condensano i molteplici aspetti della vicenda storica dell'istituzione.

17. De Paoli Massimo, *Il quarto braccio dell'ospedale Maggiore di Brescia*, BrS, s. iii, 29/1-4, 2024, 144-173, ill.

Corredato da planimetrie e da un'appendice documentaria, il contributo esamina il progetto di ampliamento dell'ospedale Grande elaborato nel contesto della rivoluzione architettonica sette-ottocentesca che, tuttavia, non verrà portato a compimento a favore, invece, del trasferimento, a metà sec. XIX, dell'assistenza ospedaliera nei nuovi Spedali civili, siti in area periferica e pertanto di più agevole accessibilità e potenziamento delle strutture.

18. Montanari Daniele, *L'ospedale Grande: alle radici del sistema ospedaliero a Brescia*, BrS, s. iii, 29/1-4, 2024, 102-143, ill.

Sulla scorta di ampia documentazione inedita e contestualizzando il fenomeno nelle principali vicende dell'epoca, l'a. ripercorre le tappe che portarono, all'indomani del passaggio di Brescia e del suo territorio sotto il dominio veneziano, alla fondazione dell'ospedale (1427-52), in un complesso e talvolta conflittuale dialogo tra l'amministrazione civile, le istituzioni ecclesiastiche locali e il papato. Segue poi gli sviluppi dell'ente e delle altre istituzioni analoghe rampollate dal suo esempio fino ai primi dell'Ottocento, soffermandosi via via sull'organizzazione generale, sulle forme di assistenza prestate e sui problemi economici che la rete ospedaliera comportò per la città.

Brescia, S. Angela Merici - chiesa

19. Brizzi Francesca, *Un altare per Ermafrodito? Un caso di* interpretatio *nella chiesa di Sant'Angela Merici a Brescia*, «Civiltà bresciana», n.s., 2/2, 2019, 29-40, ill.

La descrizione e l'analisi di un rilievo presente su un muro della cella inferiore dell'edificio sacro permettono di identificare il personaggio raffigurato con la divinità protettrice del matrimonio, venerata in Attica nel sec. IV a.C. I volontari danni ai suoi caratteri sessuali e l'aggiunta di una croce, con la conseguente sua trasfigurazione nell'immagine del Buon Pastore, fanno

ipotizzare all'a. un caso di reimpiego in senso cristiano del manufatto, essendo la chiesa stata eretta forse nel sec. IV d.C. come *basilica martyrum* su un antecedente insediamento termale poi evolutosi in area sepolcrale, uno dei cui altari sarebbe stato inserito in S. Angela durante i restauri tardo cinquecenteschi.

Brescia, S. Eufemia - monastero

20. Archetti Gabriele, *«Pro bono pacis et concordiae». A proposito di un monastero lombardo in età comunale*, in *Agricoltura, lavoro, società. Studi sul medioevo per Alfio Cortonesi*. A cura di Ivana Ait - Anna Esposito, Bologna, Clueb, 2020 (Biblioteca di storia agraria medievale, 40), 23-40.

L'a. ripercorre le origini e gli sviluppi del cenobio benedettino di S. Eufemia alle Fonti, fondato nel suburbio orientale di Brescia dal vescovo Landolfo II all'inizio del sec. XI, mettendone in luce gli aspetti per i quali da subito si qualificò come monastero episcopale, per poi soffermarsi sulle sue dotazioni patrimoniali e sulle numerose dipendenze ecclesiastiche. L'ultima parte del contributo illustra le problematiche incorse all'ente durante il sec. XIII a seguito della nascita e dello svolgimento del comune cittadino, vicende sulle quali ebbero influenza anche i complessi rapporti tra l'autorità civile, quella vescovile, l'espansionismo svevo e le iniziative papali.

Brescia, S. Maria del Carmine - convento

21. Panazza Pierfabio, *Note a margine di una recente pubblicazione sull'altare Averoldi in Santa Maria del Carmine a Brescia*, «Civiltà bresciana», n.s., 3/1, 2020, 111-119, ill.

Riassume i risultati conseguiti dall'indagine di L. Anelli, *L'altare Averoldi nella cappella affrescata dal Foppa*, Brescia, Associazione amici chiesa del Carmine, 2019 (Quaderni, 7), 46 p., ill., resa possibile dal restauro del manufatto, che va ricondotto al periodo 1460-65 in vista o della riqualifica della cappella, in occasione del capitolo generale carmelitano programmato per il 1476, o dell'incarico all'abate di S. Benedetto di Leno Bartolomeo Averoldi – la cui famiglia aveva eretto la cappella nel 1454-56 – di sostituire il vescovo di Brescia Domenico Dominici (1478). Del monumento si esaminano le componenti e gli artisti, tuttora anonimi, che vi hanno operato, si conferma la committenza della famiglia e si segnala come esso avvii la penetrazione del gusto rinascimentale donatelliano in area bresciana, poi portato a termine dall'opera del Foppa.

Brescia, S. Maria della Pace - chiesa [v. anche i nn. 15, 46]

22. Bartuccio Angelo, *Note e riletture sulla committenza della chiesa di Santa Maria della Pace a Brescia*, «Civiltà bresciana», n.s., 3/1, 2020, 49-62, ill.

Utilizzando il carteggio tra i padri oratoriani – ordine al quale la chiesa fu affidata – Ludovico Avogadro e Antonio Loredan, l'a. ripercorre le fasi iniziali del progetto dell'edificio sacro, i cui lavori furono avviati nel 1720. L'esame di un secondo scambio epistolare tra i padri Girolamo Brunelli e Leonida Celerio consente, per altro, di anticipare l'iniziativa agli anni finali del secolo precedente e di collocarla in ambito romano, tuttavia non concretizzatasi a seguito dello scoppio, nel 1699, della guerra di successione spagnola.

23. Frisoni Fiorella, *Un nuovo soffitto e qualche appunto per Francesco Savanni, pittore bresciano del Settecento*, «Civiltà bresciana», n.s., 2/2, 2019, 69-87, ill.

Ripercorrendo l'attività dell'artista, l'a. si sofferma sui suoi interventi nell'apparato iconografico della chiesa di S. Maria della Pace a Brescia – due riquadri monocromi raffiguranti il martirio di s. Giovanni Napomuceno – che, esemplati attorno al 1741, rappresenterebbero la sua prima opera pubblica.

Brescia, S. Salvatore/S. Giulia - monastero [v. anche i nn. 4, 8, 33, 40

24. Del Bono Laura, *Luoghi di cura tra* hospitale pauperum *e infermeria nell'abbazia di Santa Giulia di Brescia*, BrS, s. iii, 29/1-4, 2024, 174-190, ill.

L'a. offre alcune notizie attorno alle strutture ospedaliere gestite dal cenobio benedettino femminile bresciano, attive dall'epoca longobarda fino al 1501, sia pure con compiti che mutarono nel corso dei secoli, e sulla sua farmacia, ispirata ai principi della medicina monastica.

25. Ferraiuolo Daniele, *Reflexiones sobre los «polos epigráficos» y la topografía de las inscripciones en los monasterios de la alta edad media (siglos VIII-XII)*, in Monumentum documentum. *L'epigrafia come documentazione medievale*. A cura di Leonardo Magionami - María Encarnacíon Martín López, Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 2023 (Palaeographica, 10 - Studi, 4), 51-64, ill.

Riflettendo attorno al ruolo svolto in dimensione religiosa, memoriale, ideologica ed estetica dalle scritture epigrafiche collocate presso enti e luoghi monastici, tra le numerose esemplificazioni l'a. considera anche il caso di alcuni sarcofaghi di epoca longobarda siti presso il monastero benedettino femminile di S. Salvatore/S. Giulia di Brescia, che si trovavano, però, in ambienti separati rispetto all'edificio cenobitico.

26. Marrocchi Mario, *Monasteri, insediamenti, itinerari nell'Italia mediana*, «Bullettino della Deputazione abruzzese di storia patria», 114, 2023, 17-33.

Nell'ambito di una più ampia indagine riguardante il ruolo ricoperto dal monachesimo nell'area appenninica durante l'alto medioevo, che grazie anche a una buona viabilità poté essere protagonista di un'importante rete di produzione di beni materiali, nonché animatore di esperienze culturali e religiose, l'a. si sofferma anche sul cenobio di Sextuno, sito nel territorio di Antrodoco (Rieti) e dipendenza del monastero femminile benedettino di S. Salvatore/S. Giulia di Brescia.

27. Rapetti Anna Maria, *Comunità benedettine nello spazio del Veneto medievale*, in *I longobardi a Venezia. Scritti per Stefano Gasparri*. A cura di Irene Barbiera - Francesco Borri - Annamaria Pazienza, Turnhout, Brepols, 2020 (Haut moyen âge, 40), 335-347.

In un'indagine riguardante le origini e gli sviluppi in area veneta del monachesimo benedettino durante i secoli medievali, l'a. segnala come le prime presenze cenobitiche siano rappresentate,

contrariamente a quanto accadrà dal sec. IX, da possedimenti di natura patrimoniale di enti extraregionali, tra i quali si annovera il monastero femminile di S. Salvatore/S. Giulia di Brescia.

28. Stroppa Francesca, *I longobardi nel sito UNESCO in Lombardia*, in *I longobardi in Lombardia*, 83-91, ill.

Dando conto del sito UNESCO *I longobardi in Lombardia. I luoghi del potere (568-774 d.C.)* che raccoglie sette aree dislocate in tutta la Penisola di assoluto rilievo per la presenza e la storia di questo popolo in Italia, l'a. si sofferma anche sul cenobio femminile bresciano di S. Salvatore/S. Giulia – oggi sede museale – e sul parco archeologico del *Capitolium* cittadino, offrendo di entrambi una descrizione corredata da immagini significative.

29. Stroppa Francesca, *Un monastero femminile nell'alto medioevo: San Salvatore-Santa Giulia di Brescia*, BrS, s. iii, 29/1-4, 2024, 15-64, ill.

Il contributo ricostruisce dettagliatamente gli sviluppi architettonici del monastero benedettino femminile bresciano, eretto dall'allora duca Desiderio e dalla consorte Ansa attorno al 753, soffermandosi sugli spazi sia esterni sia interni attraverso una ricca documentazione esaminata alla luce delle esigenze poste dall'attività liturgica e dalle pratiche della vita cenobitica. L'a. ripercorre, in particolare, le trasformazioni prodotte nel corso dei secoli aldilà degli stravolgimenti provocati dalla sua riduzione ottocentesca a caserma e da indagini archeologiche e restauri non di rado invasivi, lumeggiando anche gli sviluppi del corredo iconografico e monumentale fino alla sua destinazione a museo, avviatasi dopo l'Unità d'Italia.

Cereta Laura

30. *Voci di donne umaniste. Dialoghi di Laura Cereta e Olimpia Fulvia Morata*. A cura di Matilde Icardi, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2022 (Ciceronianus, 6), viii-160 p.

Si pubblicano, con traduzione italiana a fronte, tre dialoghi di due umaniste uno dei quali – *In asinarum fumus oratio* – si deve alla penna della Cereta (Brescia, 1649-99), formatasi in un convento cittadino ed entrata, verso la fine della sua breve vita, in un imprecisabile ordine religioso pure locale. All'edizione degli scritti è premessa un'introduzione che li inquadra nel loro genere letterario – con peculiare attenzione per i personaggi femminili presenti in questo tipo di opere – e nella presenza delle donne e nel ruolo da esse ricoperto durante i secc. XV-XVI nel contesto del movimento culturale rinascimentale. Si dà altresì conto della biografia della Cereta soffermandosi, tra l'altro, sulle tematiche religiose presenti nei suoi scritti. A corredo la bibliografia e l'indice onomastico.

Chizzolini Vittorio [v. anche i nn. 14, 46]

31. Caimi Luciano, *L'apostolato educativo di Vittorino Chizzolini. Dagli anni giovanili alla fine della seconda guerra mondiale*, ASEIS, 30, 2023, 120-145.

Ampio profilo biografico dell'intellettuale bresciano (1907-84), del quale si ripercorre la formazione giovanile – approdata progressivamente alla fede in particolare grazie al suo ingresso

nell'Azione cattolica – l'attività di insegnamento, l'impegno nell'apostolato in ambito sia parrocchiale sia diocesano e nella preparazione degli Aspiranti della Gioventù cattolica, il ruolo ricoperto all'interno dell'Editrice La Scuola, che gli permise di ampliare la sua azione pedagogico-educativa a una dimensione nazionale e di favorire l'ingresso nell'istituzione di un gruppo di giovani collaboratori i quali dettero vita, dopo il crollo del fascismo, a una Cellula sociale che il Chizzolini volle soprattutto impegnata nelle iniziative socio-caritative per fronteggiare i drammi causati dalla guerra ma che non mancò di assumere una posizione di netto rifiuto e, in alcuni elementi, di lotta armata verso la Repubblica sociale italiana.

Coccaglio, S. Maria Nascente - chiesa

32. Maffeis Floriana, *Due inedite Virtù di Gaetano Matteo Monti per l'altare del Santissimo Sacramento di Coccaglio*, «Civiltà bresciana», n.s., 3/2, 2020, 39-58, ill.

La parrocchiale di S. Maria Nascente, sorta nel 1718, vide a partire dagli anni Cinquanta del secolo la messa in opera degli altari, nel contesto di un progetto di sviluppo degli interni proseguito fino al sec. XIX per iniziativa del clero, dei fedeli e delle confraternite. L'a. descrive tale processo relativamente a questo altare e si sofferma poi, sulla scorta di docc. d'archivio editi in appendice, sulla realizzazione di due statue raffiguranti la Speranza e la Fede affidate al Monti, allievo di Canova e già attivo in area bresciana, che l'artista completò poco prima della morte (1847).

Leno, S. Benedetto - monastero [v. anche i nn. 8, 11]

33. Baronio Angelo, *Leno: alla scoperta del monastero*, in *I longobardi in Lombardia*, 92-99, ill.

L'a. ripercorre le vicende del monastero benedettino, sorto con dedica al Salvatore e rifondato come S. Benedetto *ad leones* per volontà dell'ultimo re longobardo Desiderio. Dell'ente si segnala lo stretto rapporto col cenobio femminile bresciano di S. Salvatore/S. Giulia, rispetto al quale Leno godette di un prestigio crescente con l'avvento dei Carolingi, come reso evidente dall'essere tappa obbligata per le soste degli imperatori in occasione delle loro discese in Italia nel corso del sec. XI. Soppresso nel sec. XVIII, è stato oggetto di numerose campagne di scavo che hanno permesso di recuperarne notevoli testimonianze e reperti, pure esaminate nel contributo, alla cui conclusione si illustra la possibile oggi visita del sito mediante un tour virtuale.

34. Breda Andrea - Saggioro Fabio - Bosco Maria, *Nuovi dati archeologici e archeobotanici per l'analisi del monastero di Leno (BS). Indagini 2014-2016*, in *Il tempo delle comunità monastiche nell'alto medioevo*. Atti del Convegno internazionale di studio (Roma-Subiaco, 9-11 giugno 2017). A cura di Letizia Ermini Pani, Spoleto, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 2020 (De re monastica, 6 - Incontri di studio, 17), 263-290, ill.

Gli aa. danno conto dei risultati conseguiti dalle indagini archeologiche condotte sul sito del cenobio benedettino, eretto per volontà del sovrano longobardo Desiderio (757-74) come

cappella destinata ad accogliere le reliquie provenienti da Roma e ampliato a sede monastica. In particolare, il contributo colloca l'ente nel contesto di un'area già abitata nel VII secolo e descrive i successivi sviluppi edilizi, completando il tutto con i dati archeobotanici e palinologici relativi al settore settentrionale del parco.

Maria Crocifissa di Rosa, religiosa [v. anche il n. 12]

35. Pedrini Carmela, *Santa Maria Crocifissa Di Rosa e la congregazione della Ancelle della carità*, BrS, s. III, 29/1-4, 2024, 395-410, ill.

Profilo biografico della religiosa, al secolo Paola Di Rosa, nata a Brescia nel 1813, formatasi presso le Figlie di s. Francesco di Sales, impegnata sin da giovane nell'assistenza e nell'educazione delle giovani operaie e contadine e, in occasione dell'epidemia di colera del 1836, nell'assistenza delle ammalate nel lazzaretto cittadino. Queste e successive esperienze la portarono a fondare la congregazione, attiva presso l'ospedale di Brescia dal 1840 ed eretta in corporazione religiosa tre anni dopo: l'a. ne segue la rapida diffusione, prevalentemente ma non solo in territorio lombardo, l'ampliarsi della sua opera anche all'ambito educativo e alla vita contemplativa, con particolare rilievo per l'adorazione eucaristica perpetua, la sua definitiva approvazione nel 1851-52 seguita nel 1855 dalla morte di suor Maria – beatificata nel 1940 – mentre la sua espansione proseguirà giungendo oltre i confini della Penisola e dell'Europa, fino ai giorni nostri.

Montini Giovanni Battista/Paolo VI, papa

36. Adornato Giselda, *Oltre le letture critiche: il vero "animus" di Giovanni Battista Montini-Paolo VI*, in *'Custos et cultor memoriae'. Studi in onore di mons. Bruno Maria Bosatra*. A cura di Fabrizio Pagani, Milano, ITL, 2024, 21-344 [= «Ricerche storiche sulla Chiesa ambrosiana», 42, 2024 (Archivio ambrosiano, 114)].

L'a. mette a fuoco taluni interessanti aspetti della personalità del pontefice bresciano, che confutano la sua tradizionale immagine di uomo riservato, incerto e sofferente.

37. Dieguez Alejandro Mario, *La 'fabbrica' delle encicliche. Il processo redazionale delle encicliche pacelliane e le fonti per la sua ricostruzione (1939-58)*, «Journal of modern and contemporary christianity», 3, 2024, 13-97.

Indagando sulle origini e la stesura delle encicliche pubblicate da Pio XII nel corso del suo pontificato, l'a. sottolinea, tra l'altro, il ruolo ricoperto da Giovan Battista Montini nella direzione della *equipe* che presiedette alla loro redazione.

Orzivecchi, S. Maria del Bigolio - chiesa

38. Crosato Alberto - Verdi Alex, *Indagini archeologiche presso la pieve di Santa Maria del Bigolio di Orzivecchi*, «Civiltà bresciana», n.s., 3/2, 2020, 17-25, ill.

Gli aa. danno conto dei sondaggi effettuati nel 2018 presso l'edificio sacro, la cui *facies* originaria si mostra corrispondente al modello proprio della chiesa pievana del contado nord-i-

taliano altomedievale. Essa fu sottoposta però in seguito a profondi rifacimenti in periodo romanico pure in parte documentabili per via archeologica, infine a ulteriori interventi che hanno dato luogo all'attuale costruzione.

39. Gregori Gian Luca, *Novità epigrafiche dalla pieve di Santa Maria del Bigolio (Orzivecchi). Prime testimonianze epigrafiche di un culto a* Bolgolius, «Civiltà bresciana», n.s., 3/2, 2020, 27-38, ill.

Gli scavi effettuati nel 2018 presso l'edificio sacro hanno portato al reperimento di una lastra di marmo con dedica a una, per altro sconosciuta, divinità pagana, il cui nome latino rinvia al lessico celtico, e ciò confermerebbe la probabile preesistenza di un tempio o di un sacello sacro, ulteriormente confermata da altri ritrovamenti. L'a. offre un'analisi del manufatto soffermandosi sul dedicatario – un uomo di cittadinanza non ancora romana – e ipotizzando l'identificazione del dio con Mercurio. In *Appendice*, elenca una serie di casi di reimpiego analoghi riscontrabili in numerose chiese del Bresciano.

Ota, badessa di S. Salvatore/S. Giulia

40. Lazzari Tiziana, *Ota, una badessa di stirpe regia*, in *Ritratti di donne: una storia di esperienze. Saggi per Paola Guglielmotti*. Raccolti da Tiziana Lazzari - Isabella Lazzarini, Genova, Società ligure di storia patria, 2024 (Quaderni della Società ligure di storia patria, 16), 63-87.

Profilo biografico della badessa del cenobio femminile benedettino di S. Salvatore/S. Giulia di Brescia, condotto attraverso i tre soli docc. noti – datati fra il 12 novembre 960 e il 4 febbraio 961 – e quanto può desumersi dal *Codice memoriale* dell'ente, il tutto inquadrato nel contesto storico-politico dell'epoca. In appendice si propone un quadro dei suoi rapporti di parentela mediante tre tavole genealogiche.

Pagani Gervasio

41. Pagani Gervasio, *Per un rinnovamento della politica. Scritti 1977-1987*. A cura di Michele Busi, Rudiano (Brescia), GAM Editrice, 2020, 299 p.

Riedizione di 44 articoli del politico democristiano bresciano, scomparso nel 1987 a soli 37 anni a seguito di un incidente stradale, che spaziano dalle questioni sociali e sindacali alla politica scolastica e alle vicende interne al partito. Da essi emerge la sua forte consapevolezza della gravità del periodo storico in cui visse e della conseguente necessità, per la Dc, di farsene carico attraverso un profondo rinnovamento che la riportasse a dialogare con le aspettative popolari, esigenza che cercò di favorire tuttavia senza successo, sicché la sua riflessione appare quasi anticipare la crisi politica e istituzionale in cui l'Italia precipitò nel corso degli anni Novanta.

Palazzolo sull'Oglio, Nostra Signora di Lourdes - chiesa

42. Di Marco Alessandro, *Moderni santuari* ad instar*: la chiesa di Nostra Signora di Lourdes a Palazzolo sull'Oglio*, «Civiltà bresciana», n.s., 2/2, 2019, 205-215, ill.

Ripercorso in breve il processo di diffusione della devozione verso la Madonna di Lourdes l'a. si sofferma sull'edificio sacro, copia in piccolo del santuario francese e perciò caso differente rispetto alla prassi seguita all'epoca – di inserire, cioè, il culto in chiese preesistenti – essendo stata eretta nel 1882 per volere dell'arciprete Ferdinando Cremona, officiata dal 1886 e al cui fianco fu edificato un ricovero per anziani. Nel 1902 la chiesa fu completata, tra l'altro, con la grotta, della quale si rilevano le differenze con l'originale pirenaico. Il contributo si conclude descrivendo l'attività devozionale cui da subito divenne protagonista.

Pasini Mario, sacerdote

43. Busi Michele, *Don Mario Pasini. Una Chiesa in uscita*. Prefazione di Flavio Dalla Vecchia, introduzione di Angelo Onger, Brescia, Edizioni Madre, 2019, 209 p., ill. e tavv.

Profilo biografico del sacerdote bresciano, nato a Ospitaletto nel 1923 († 2002), studente all'Università Gregoriana di Roma dove conobbe il futuro pontefice Karol Wojtila, divenuto nel 1953 direttore de *La voce del popolo* – vi era entrato nel 1949 – che sotto la sua guida conobbe un crescente successo così come accadde quando assunse la direzione della rivista «Madre», la quale accompagnò le importanti trasformazioni della famiglia italiana e soprattutto della figura della donna avvenute in quegli anni. L'a. si sofferma anche sugli impegni del Pasini con l'ambiente delle missioni, ricordando in particolare l'apertura del Centro accoglienza migranti (1991).

Piamarta Giovanni Battista, sacerdote [v. anche il n. 13]

44. Colombo Cristian, Pietas et labor*: note sul carisma pedagogico di padre Piamarta*, BrS, s. iii, 29/1-4, 2024, 259-270.

A una breve biografia del sacerdote bresciano (1841-1913) segue un esame degli obiettivi da lui perseguiti con la fondazione dell'Istituto degli Artigianelli, attraverso il quale intese coniugare la formazione al lavoro per i giovani delle classi sociali disagiate con una più ampia educazione alla professionalità intessuta di valori cristiani.

Rinaldini Emiliano [v. anche i nn. 15, 52]

45. Anni Rolando, *Emi Rinaldini, le Fiamme Verdi e la Resistenza bresciana*, ASEIS, 30, 2023, 179-192.

Nella prima parte del contributo l'a. lumeggia il ruolo ricoperto dalla formazione cattolica delle Fiamme Verdi nella Resistenza bresciana, soffermandosi sulla costituzione del gruppo (ottobre 1943) e sulla linea politico-ideologica da esso seguita, che trovò un aspetto di peculiare rilevo nella riflessione condotta attorno al tema della liceità della violenza. Nella seconda parte, si ricostruisce la militanza partigiana dei tre fratelli Rinaldini, che impegnò don Luigi presso l'Oratorio di S. Maria della Pace – la frequentazione del quale fu decisiva nella loro scelta antifascista – Federico a Brescia nel mantenere clandestinamente i collegamenti tra i vari gruppi armati della Resistenza, il più giovane Emiliano nella militanza armata in Val-

trompia e Valsabbia: ambedue questi ultimi furono arrestati e trovarono la morte, Federico a Mauthausen ed Emiliano fucilato presso Belprato.

46. Gabusi Daria, *L'itinerario formativo di Emiliano Rinaldini (1922-1945): spiritualità, impegno educativo e sociale, antifascismo cristiano*, ASEIS, 30, 2023, 193-211.

Profilo biografico del maestro cattolico (1922-45) con peculiare attenzione agli aspetti della sua formazione giovanile, caratterizzata dal magistero del padre oratoriano Carlo Manziana, avvenuto presso la chiesa bresciana di S. Maria della Pace, e di Vittorino Chizzolini e don Giuseppe Tedeschi, che ne favorirono l'ingresso nella Editrice La Scuola. Da codesti maestri egli maturò quel 'ribellismo sociale' e morale che, alimentato da una forte coscienza religiosa, lo portò alla decisione di aderire al gruppo partigiano cattolico delle Fiamme Verdi, col quale operò in Valtrompia e in Valsabbia fino alla cattura, alla tortura e all'esecuzione nel 1945 presso la località di Belprato.

Salò

47. Tonni Sara, *Il Maestro di Solarolo. Nuove proposte per il* corpus *pittorico e analisi dei rapporti con la bottega di Giovanni da Ulma*, «Civiltà bresciana», n.s., 2/2, 2019, 41-67, ill.

Su base comparativa l'a. aggiunge agli affreschi attribuiti alla bottega, aperta a Salò tra fine sec. XV e inizio XVI, tre nuove opere collocate in questa località e due ulteriori, site nella chiesa di S. Zenone di Eno e in abitazione privata a Gavardo. A ciò unisce 66 tavolette lignee – un caso isolato nella produzione del Maestro – visibili nel salone della canonica del duomo di Salò. Infine, si sofferma su altri dipinti presenti nel duomo e nel santuario della Madonna del Carmine dei quali attribuisce la paternità non a Giovanni Teutonico ma all'omonimo da Ulma, attivo anch'egli nelle tavolette della Sala, delineando altresì i suoi rapporti con la bottega solaroliana, che ne avrebbe completato i lavori: si ipotizza, tuttavia, che lo stesso Giovanni facesse parte della sua *équipe*.

Sina Alessandro, sacerdote

48. Franzoni Oliviero, *Alessandro Sina e la storiografia camuna*, «Civiltà bresciana», n.s., 3/1, 2020, 152-165, ill.

Del sacerdote bresciano, nato a Zone nel 1878, parroco a Loveno Grumello e a Qualino, rettore di S. Maria di Esine fino alla morte (1953), si descrivono l'attività religiosa, sociale e di storico locale, realizzatasi con la collaborazione in varie riviste e la pubblicazione di numerosi scritti. L'a. si sofferma in seguito sul fondo a lui intitolato, conservato presso la Fondazione Civiltà bresciana, dando conto del suo contenuto con particolare attenzione verso la corrispondenza di argomento storico intessuta con nomi di rilievo sul piano nazionale – tra i quali Paolo Guerrini, Cesare Manaresi, Achille Ratti e Giovanni Mantese – e con enti culturali.

Tadini Arcangelo, sacerdote [v. anche il n. 12]

49. Parente Italina - Gagni Giada, *Sant'Arcangelo Tadini e le suore operaie della Santa Casa di Nazareth*, BrS, s. III, 29/1-4, 2024, 411-416, ill.

Profilo biografico ma soprattutto spirituale del sacerdote di Botticino, beatificato nel 2009, che colpito dalle dure condizioni di vita delle operaie della vicina filanda di Lonato ne fondò una a sue spese nel suo paese unendovi un convitto per le lavoratrici. Per gestire il tutto creò la congregazione religiosa, nella quale la suora, «operaia tra le operaie», doveva essere fermento anche di vita di fede, dando così al lavoro un significato profondamente cristiano.

Tipografie e tipografi

50. Nova Giuseppe, *I Rodella. Librai - editori bresciani (XVI e XVII secolo)*, «Civiltà bresciana», n.s., 3/1, 2020, 129-141, ill.

Oltre a dare conto delle più rilevanti personalità della famiglia, presente in varie cittadine del Bresciano, l'a. ricostruisce la loro attività di stampatori, avviata nella seconda metà del sec. XVI da Bartolomeo che, nativo di Carpenedolo, si formò a Venezia col conterraneo Damiano Zenaro, del quale sposò la figlia ereditandone così la stamperia, che mantenne in essere fino agli anni Venti del Seicento. A proseguirne idealmente l'opera fu Francesco, pure formatosi a Venezia, poi attivo in Sicilia nel primo quarto del sec. XVII, quindi a Cosenza durante gli anni Trenta dove agì principalmente, ma non esclusivamente, come libraio fino alla metà del secolo. Di ambedue si indicano le opere pubblicate.

51. Nova Giuseppe, *Nuovi appunti su Francesco Avanni "librarius de Brixia" a Siena nel XVI secolo*, «Civiltà bresciana», n.s., 3/2, 2020, 157-166, ill.

Attraverso alcuni docc. inediti l'a. offre notizie attorno a questo poco noto libraio ed editore attivo nella città toscana nella prima metà del Cinquecento, confermandone innanzi tutto l'origine bresciana (fine sec. XV-inizio XVI) e ricostruendone poi l'attività – qui debitamente censita – indirizzata alla pubblicazione di opere di contenuto popolare in collaborazione con lo stampatore locale Giovanni Landi, iniziativa alla quale pose termine nel 1549 perché non in grado di onorare un pesante debito che si era assunto.

Tredici Giacinto, vescovo

52. Taccolini Mario, *La diocesi di Brescia nella Resistenza: la linea di mons. Giacinto Tredici*, ASEIS, 30, 2023, 73-90.

Premesso un sintetico quadro dell'antifascismo cattolico bresciano e ripercorsi i primi tempi dell'episcopato di mons. Tredici, avviatosi nel 1934, l'a. ricostruisce la politica da lui seguita durante gli ultimi anni della Seconda guerra mondiale, segnati dal duro scontro tra la presenza nazi-fascista e le forze partigiane. Il presule cercò, da un lato, di stemperare ove possibile le tensioni allo scopo di tutelare il proprio clero e di evitare il degenerare della violenza, dall'altro, nominando p. Luigi Rinaldini responsabile di tutte le parrocchie della diocesi, lo rese nei fatti assistente spirituale dei partigiani.

Valcamonica, ospedali

53. Della Misericordia Massimo, *«Li homini se pretendono essere patroni». Gli ospedali della Lombardia alpina nelle tensioni giurisdizionali e sociali del basso medioevo*, in *Ospedali e montagne. Paesaggi, funzioni, poteri nei secoli medievali (Italia, Francia, Spagna)*. A cura di Marina Gazzini - Thomas Frank, Milano-Torino, Pearson, 2021 (Quaderni degli «Studi di storia medievale e di diplomatica», 5), 93-132.

L'a. delinea lo svolgimento cronologico e il contesto geografico delle fondazioni ospedaliere nelle aree interessate tra i secc. XII-XV, soffermandosi poi su varie esemplificazioni, una delle quali comprende l'area della Valcamonica, che illustrano i criteri di gestione, i periodi di sviluppo e di crisi e i bacini di utenza.

Viatore da Coccaglio, cappuccino

54. Rosa Mario, *Viatore da Coccaglio (al secolo Vincenzo Bianchi)*, DBI, 99, 2020, 147-149.

Nacque a Coccaglio (Brescia) nel 1706 ed entrò diciottenne nell'ordine dei cappuccini ricoprendovi numerose cariche – tra le quali provinciale della provincia di Brescia (1771-74) – morendo a Cologne Bresciano nel 1793. Pubblicò nel corso della sua attività vari scritti filosofici e teologici, nei cui contenuti risulta evidente la sua prossimità al movimento giansenista e alla cosiddetta scuola agostiniana italiana, il che lo portò a polemizzare con i gesuiti e a contestare le tesi di Febronio riguardo all'autorità del papa.

Zane Lorenzo, vescovo

55. De Blasi Guido, *Zane, Lorenzo*, DBI, 100, 2020, 496.

Del sacerdote di origini veneziane (1428-84), che fu durante la sua carriera arcivescovo di Spalato e vescovo di Treviso oltreché collaboratore dei papi Paolo II e Sisto IV – al cui servizio ricoprì vari incarichi politici e militari – l'a. dà anche conto del presulato bresciano, avviatosi il 27 febbraio 1478 e di fatto terminato già in agosto – formalmente nel 1480, quando il governo della Serenissima accettò la sua sostituzione col nipote Paolo – a seguito di un'accusa di spionaggio e alla conseguente condanna all'esilio perpetuo e alla requisizione di tutti i beni.

Zobbio Tommaso, domenicano

56. Lavenia Vincenzo, *Zobbio (Zobbia), Tommaso*, DBI, 100, 2020, 725-727.

Nato a Brescia o nel Bresciano durante gli anni Trenta del sec. XVI, entrò nel convento cittadino dei domenicani conventuali studiando a Bologna e venendo nominato nel 1569 da papa Pio V inquisitore a Brescia, carica detenuta fino al 1575. Durante questo periodo fu anche per breve tempo priore del convento locale, in seguito insegnò a Bologna e divenne commissario generale del Sant'Uffizio, maestro del Sacro Palazzo, membro della Congregazione dell'Indice, morendo infine a Roma nel 1589.

Abstract

Studi | Studies

G. Archetti, Pacis nuntius. Premessa, pp. 3-10

«Brixia sacra», la più longeva rivista di storia della Chiesa diocesana italiana, dedica questo numero al nuovo pontefice Leone XIV quale messaggero di pace o "pacis nuntius". Il concetto della pace, dono di Dio e strumento di unità, è presentato attraverso una disamina storico-religiosa. Si indicano poi le novità redazionali e programmatiche del periodico, a seguito del rinnovo dei suoi organi, nonché le ragioni del trasferimento della sede dell'Associazione per la storia della Chiesa bresciana presso l'Archivio storico diocesano.
Parole chiave: Leone XIV, storia, rivista, pace

Pacis nuntius. Preface - «Brixia sacra», the longest-running journal of Italian diocesan Church history, dedicates this issue to the new Pope Leo XIV as a messenger of peace or *pacis nuntius*. The concept of peace, a gift from God and an instrument of unity, is presented through a historical-religious analysis. The article also outlines the journal's new editorial and programmatic directions following the renewal of its governing bodies, as well as the reasons for relocating the headquarters of the *Associazione per la storia della Chiesa bresciana* to the Diocesan Historical Archive.
Keywords: Leo XIV, history, journal, peace

C. Alzati, La «grande e santa sinodo»: Nicea 325, pp. 13-54

Il 28 novembre 2025 è stato celebrato a Nicea (Iznik) il XVII centenario del primo concilio ecumenico alla presenza di una rappresentanza dell'ecumene cristiana, per dare una testimonianza viva di fede. Occasione per analizzare il ruolo di Costantino nello sviluppo della storia del cristianesimo e la ricerca della 'pacifica concordia', il dibattito dottrinale trinitario sviluppatosi, gli strumenti concettuali scelti e la determinazione di celebrare la Pasqua in comune fra tutti i cristiani.
Parole chiave: concilio ecumenico, Nicea, Costantino, calendario giuliano

The «great and holy synod»: Nicaea 325 - On November 28, 2025, the 1700th anniversary of the first ecumenical council was celebrated in Nicaea (Iznik) in the presence of representatives from the Christian ecumene, providing a living testimony of faith. This served as an opportunity to analyze Constantine's role in the development of Christian history and the pursuit of "peaceful harmony," the Trinitarian doctrinal debate that unfolded, the conceptual tools selected, and the determination to celebrate Easter on a common date among all Christians.
Keywords: ecumenical council, Nicaea, Constantine, Julian calendar

D. Piay Augusto, Il rifiuto della carne: Priscilliano tra ascesi ed eresia, pp. 55-76

La controversia priscillianista, scoppiata nel IV secolo nella penisola iberica, divenne oggetto di accesa discussione nella Chiesa per lungo tempo. Lo studio delle fonti e delle posizioni dottrinali dell'asceta galiziano consente di aprire nuove piste di indagine riguardo alla sua posizione, specie in merito al consumo della carne nel contesto monastico. Gli esiti sono affatto scontati, nonostante la sua condanna come eretico.
Parole chiave: ascesi, carne, monachesimo, ortodossia

The rejection of meat: Priscillian between asceticism and heresy - The Priscillianist controversy, which erupted in the 4th century in the Iberian Peninsula, remained a subject of strong debate within the Church for a long time. The study of the sources and doctrinal positions of the Galician ascetic opens new lines of investigation regarding his stance, particularly concerning the consumption of meat in the monastic context. The findings are by no means predictable, despite his condemnation as a heretic.
Keywords: asceticism, meat, monasticism, orthodoxy

I. Bodrožić, Niceta di Remesiana e la fede nicena nell'Illirico orientale, pp. 77-90

Attraverso i carmi di Paolino di Nola conosciamo Niceta di Remesiana, vescovo nell'Illirico orientale tra IV e V secolo; di fede nicena, combatté l'arianesimo diffondendo il cristianesimo nelle zone del Basso Danubio fino alla Crimea e alla Scizia tra i goti, i geti, i daci e i bessi. Oltre ai contenuti del vangelo recò anche gli ideali culturali e politici romani, quali quello della pace. Con l'*Instructio ad competentes*, Niceta spiegò il Simbolo apostolico, concentrandosi sull'opera redentrice di Cristo.
Parole chiave: cristianesimo, arianesimo, fede, pagani

Nicetas of Remesiana and the Nicene faith in Eastern Illyricum - Through the poems of Paulinus of Nola, we learn of Nicetas of Remesiana, a bishop in Eastern Illyricum between the 4th and 5th centuries. A follower of the Nicene faith, he fought Arianism by spreading Christianity in the Lower Danube regions as far as Crimea and Scythia among the Goths, Getae, Dacians, and Bessi. Beyond the content of the Gospel, he also conveyed Roman cultural and political ideals, such as that of peace. With the *Instructio ad competentes*, Nicetas explained the Apostles' Creed, focusing on the redemptive work of Christ.
Keywords: Christianity, Arianism, faith, pagans

V. Zampieri, Paolino di Nola e la pastorale delle immagini, pp. 91-114

Paolino di Nola interpreta una nuova figura di pastore, quella del vescovo monaco, modello di servizio evangelico, cura pastorale e autorità spirituale, la cui eredità intellettuale è affidata ai *Carmina* e al ricco *Epistolario*. Attraverso questi testi è possibile ricostruire, almeno in parte, il progetto iconogra-

fico voluto per il santuario di San Felice a Nola (Cimitile), insieme alle finalità pastorali, educative e teologiche delle immagini sacre in età paleocristiana.
Parole *chiave*: arte sacra, culto, chiesa, immagini

Paulinus of Nola and the pastoral care of images - Paulinus of Nola embodies a new figure of the pastor, that of the monk-bishop: a model of evangelical service, pastoral care, and spiritual authority whose intellectual legacy is preserved in the *Carmina* and his extensive *Epistolary*. Through these texts, it is possible to reconstruct, at least in part, the iconographic project intended for the sanctuary of San Felice in Nola (Cimitile), together with the pastoral, educational, and theological purposes of sacred images in the Early Christian era.
Keywords: sacred art, worship, church, images

G. Archetti, Pievi, chiese e compiti pastorali nell'alto medioevo, pp. 115-156

Le strutture ecclesiastiche di base assumono una forma organizzata dopo il concilio Nicea. A livello territoriale si diffondono le chiese battesimali come centro di riferimento, a cui subentra il sistema pievano in età carolingia. La pieve, con il suo distretto territoriale, i chierici, i fedeli e gli oneri decimali giunge al concilio di Trento, quando lascia il posto al sistema parrocchiale. Sulla base delle fonti si illustrano l'impegno pastorale, l'opera apostolica e la vita di fede nelle campagne tra tardo antico e alto medioevo.
Parole chiave: chiese battesimali, pievi, parrocchie, impegno pastorale

Parishes, churches and pastoral duties in the Early Middle Ages - Basic ecclesiastical structures took on an organized form after the Council of Nicaea. At the territorial level, baptismal churches spread as points of reference, followed by the *pieve* system during the Carolingian era. The *pieve*, with its territorial district, clergy, faithful, and tithe obligations, endured until the Council of Trent, when it gave way to the parochial system. Based on the sources, this work illustrates pastoral commitment, apostolic work, and life of faith in the countryside between Late Antiquity and the Early Middle Ages.
Keywords: baptismal churches, *pievi*, parishes, pastoral commitment

R. Ghidotti, Ancora sulla lucernetta paleocristiana di Canneto sull'Oglio, pp. 157-182

Rilettura critica e datazione di una piccola lucerna fittile, in forma di gallo, rinvenuta nelle campagne di Canneto sull'Oglio, conservata nel Civico Museo Archeologico di Asola. Il reperto documenta la diffusione del cristianesimo nelle aree rurali del Bresciano già nel corso dell'avanzato IV secolo.
Parole chiave: archeologia, lucerna, Canneto, Asola

More on the Early Christian lamp from Canneto sull'Oglio - A critical re-reading and dating of a small terracotta lamp in the shape of a rooster, discovered in the countryside of Canneto sull'Oglio and preserved in the Civic Archaeological Museum of Asola. The artifact documents the spread of Christianity in the rural areas of the Brescia region as early as the late 4th century.
Keywords: archaeology, lamp, Canneto, Asola

F. Stroppa, "Sopra la croce grande donata dal re Deseiderio". Motivi artistici e percorsi museografici ottocenteschi, pp. 183-230

La "Croce di Desiderio" è tra gli oggetti di oreficeria più significativi del Museo di Santa Giulia di Brescia. Il contributo presenta il risultato di nuove indagini d'archivio che ne mettono in luce gli usi

devozionali, la funzione liturgica e le origini storiche. In particolare, l'uso reliquiario, le periodiche sistemazioni e il restauro con finalità museografiche dopo la soppressione del monastero, permettono di capirne meglio il valore e il pregio goduto nel contesto monastico femminile giuliano.
Parole chiave: Croce di Desiderio, monastero di Santa Giulia, Brescia, oreficeria

"Sopra la croce grande donata dal re Deseiderio". Artistic motifs and museographic itineraries in the nineteenth-century - The "Cross of Desiderius" is among the most significant works of goldsmithery in the Museum of Santa Giulia in Brescia. This contribution presents the results of new archival investigations that shed light on its devotional uses, liturgical function, and historical origins. In particular, its role as a reliquary, its periodic rearrangements, and its restoration for museological purposes following the suppression of the monastery allow for a better understanding of the value and prestige the object enjoyed within the context of the San Salvatore-Santa Giulia female monastic community.
Keywords: Cross of Desiderius, Monastery of Santa Giulia, Brescia, goldsmithery

G. Castellanelli, Un vescovo di Brescia riformatore: Domenico de' Dominicis (1464-1478), pp. 231-246

Vescovo di Brescia dal 1464 al 1478, Domenico de' Dominicis spiega nel *De dignitate episcopali* come la nomina vescovile comportasse, insieme al titolo onorifico, gli oneri amministrativi e di governo nella guida della diocesi. Per questo, nella sua azione pastorale, si fece promotore di provvedimenti di rinnovamento che, in parte, anticipavano quelli conciliari assunti a Trento.
Parole chiave: riforma, vescovo, Chiesa, medioevo

A reforming Bishop of Brescia: Domenico de' Dominicis (1464-1478) - Bishop of Brescia from 1464 to 1478, Domenico de' Dominicis explains in *De dignitate episcopali* how an episcopal appointment brought, along with the honorary title, the administrative and governing burdens of leading a diocese. For this reason, in his pastoral action, he promoted renewal measures that, in part, anticipated the conciliar reforms later adopted at Trent.
Keywords: reform, bishop, Church, Middle Ages

A.M. Tavazza, La consacrazione episcopale di Domenico Bollani vescovo di Brescia, pp. 245-252

Domenico Bollani, vescovo di Brescia, fu nominato mentre rivestiva il ruolo di podestà della città l'11 giugno 1559 e poi consacrato nella cattedrale. Di questi atti formali all'inizio dell'episcopato si indicano i documenti d'archivio, conservati nella cancelleria vescovile.
Parole chiave: vescovo, consacrazione, cattedrale, Brescia

The episcopal consecration of Domenico Bollani, Bishop of Brescia - Domenico Bollani, Bishop of Brescia, was appointed while serving as the city's *podestà* on June 11, 1559, and was subsequently consecrated in the cathedral. This article identifies the archival documents concerning these formal acts at the beginning of his episcopate, preserved in the episcopal chancery.
Keywords: bishop, consecration, cathedral, Brescia

B. Romagnoli, Gian Maria Piantavigna scultore padano del tardo Cinquecento: il Crocifisso di Asola, pp. 253-276

Giovanni Maria Piantavigna, scultore e architetto cinquecentesco, tra le molte opere è autore del Crocifisso ligneo realizzato per la chiesa di San Pietro apostolo a Barchi di Asola, oggi in diocesi di Mantova. Della pregevole scultura si offre una descrizione storico-artistica.
Parole chiave: scultura, crocifisso ligneo, San Pietro di Barchi, Asola

Gian Maria Piantavigna, a sculptor from the Po Valley in the Late Sixteenth Century: the Crucifix of Asola - Among his many works, Giovanni Maria Piantavigna, a 16th-century sculptor and architect, is the author of the wooden Crucifix created for the church of San Pietro Apostolo in Barchi di Asola, now in the Diocese of Mantua. This article provides a historical-artistic description of this remarkable sculpture.
Keywords: sculpture, wooden crucifix, San Pietro di Barchi, Asola

M. De Paoli, La magnificenza di architetture, dipinti e stucchi nella chiesa di San Faustino, pp. 277-296

Della grande chiesa abbazia cittadina, fondata dal vescovo Ramperto nel IX secolo, si evidenziano gli aspetti decorativi legati al rapporto tra architettura, pittura e apparati in stucco. Una grande vitalità e freschezza documentano la vivacità del monastero ancora in piena età moderna.
Parole chiave: San Faustino Maggiore, monastero, basilica, serliana

The magnificence of architecture, paintings, and stucco in the church of San Faustino - About the great city abbey church, founded by Bishop Ramperto in the 9th century, the decorative aspects linked to the relationship between architecture, painting, and stucco are highlighted. A great vitality and freshness testify to the monastery's liveliness even in the modern age.
Keywords: San Faustino Maggiore, monastery, basilica, serliana

L. Sozzè, La "Madonna de S. Marco": testimonianze ottocentesche per la *Nicopeia* marciana, pp. 297-314

Una volta a Venezia, l'icona bizantina della Vergine Nicopeia, è custodita in San Marco, divenendo così oggetto di un culto di matrice aristocratica, gestito direttamente dal doge che ne decreta esposizioni, processioni, traslazioni. Il contributo analizza alcune testimonianze visuali (pittoriche e grafiche) ottocentesche che documentano la continuità dell'uso liturgico e processionale dell'icona all'indomani della fine della Repubblica.
Parole chiave: Nicopeia, Frans Vervloet, Venezia, Processioni liturgiche

The "Madonna de S. Marco": nineteenth century testimonies for the *Nicopeia* marciana - Once in Venice, the Byzantine icon of the Virgin Nicopeia is enshrined in San Marco, thus becoming the object of an aristocratic cult, managed directly by the doge who decrees its exhibitions, processions, and translations. The paper analyses some 19th century visual sources which provide valuable information on the continuity of this cult, even after the fall of the Serenissima.
Keywords: Nicopeia, Frans Vervloet, Venice, Liturgical Processions

C. Colombo, L'associazione ex-alunni Artigianelli: tradizione e identità (1925-1926), pp. 315-328

Lo stemma dell'Associazione ex alunni dell'Istituto Artigianelli di Brescia fu creato tra il 1925 e 1926 da Silvio Figaroli, la cui idea nacque in occasione della traslazione di san Giovanni Battista Piamarta dal cimitero Vantiniano all'Istituto, con l'intento di riunire studenti e benefattori nel carisma del fondatore. Della Associazione si documentano le fasi iniziali, lo statuto e il motto *Pietas et labor*.
Parole chiave: Artigianelli, Giovanni Battista Piamarta, Brescia, *Pietas et labor*

The Artigianelli alumni association: tradition and identity (1925-1926) - The coat of arms of the alumni association of the Istituto Artigianelli in Brescia was created between 1925 and 1926 by Silvio Figaroli. The concept emerged during the translation of the remains of Saint Giovanni Battista Piamarta from the Vantini cemetery to the Institute, with the aim of uniting students and benefactors within the founder's charism. This article documents the association's initial phases, its statute, and the motto *Pietas et labor*.
Keywords: Artigianelli, Giovanni Battista Piamarta, Brescia, *Pietas et labor*

M. Busi, "Pro aris et focis". La vicenda dei Comitati civici a Brescia negli anni 1948-1949, pp. 329-356

I Comitati civici nacquero in seno all'Azione cattolica dopo le elezioni politiche del 1948 e rimasero attivi sino al termine degli anni Settanta. Voluti da Luigi Gedda con ampio sostegno dell'episcopato italiano, nel saggio si ricostruisce la loro attività in diocesi di Brescia sulla base delle carte d'archivio, la funzione sociale e, in alcuni casi, la dialettica con la Presidenza nazionale.
Parole chiave: Diocesi di Brescia, Azione cattolica, Luigi Gedda, missioni sociali

"Pro aris et focis". The history of the Civic Committees in Brescia in the years 1948–1949 - The Civic Committees were established within Catholic Action after the 1948 general elections and remained active until the late 1970s. Founded by Luigi Gedda with the broad support of the Italian episcopate, this essay reconstructs their activities within the Diocese of Brescia based on archival documents, examining their social function and, in some instances, their relationship with the National Presidency.
Keywords: Diocese of Brescia, Catholic Action, Luigi Gedda, social missions

A. Marcone, Il genere letterario delle opere lucane, pp. 357-366

La critica ha posto varie questioni al testo dell'evangelista Luca: dalla sua datazione alla figura del Gesù storico, dai miracoli alla sua struttura letteraria o *historical poetics*. Interpretando i fatti del tempo alla luce della tradizione biblica, Luca scrive per un pubblico colto di lingua greca e la sua opera rappresenta il contributo più consistente riferibile a un solo autore.
Parole chiave: Vangelo di Luca, Atti degli apostoli, Bibbia, poetica storica

The literary genre of Lucan works - Scholars have raised various questions regarding the texts of the Evangelist Luke: from their dating to the figure of the historical Jesus, and from miracles to their literary structure or historical poetics. Interpreting the events of the time in the light of biblical tradition, Luke wrote for a cultured, Greek-speaking audience; his work represents the most substantial contribution to the New Testament attributable to a single author.
Keywords: Gospel of Luke, Acts of the Apostles, Bible, historical poetics

M. Trebeschi, Antonio Masetti Zannini: sacerdote, archivista e maestro, pp. 367-394

Acuto studioso, erudito e archivista, di mons. Antonio Masetti Zannini, si tratteggia il profilo a vent'anni dalla scomparsa. A lungo direttore dell'Archivio Vescovile di Brescia, fu un sacerdote esemplare, prolifico autore e animatore del periodico «Brixia sacra», condusse una vita operosa e grande dedizione ebbe per gli studenti universitari.
Parole chiave: Archivio Vescovile, diocesi di Brescia, archivio, storia

Antonio Masetti Zannini: priest, archivist, and teacher - A profile of Monsignor Antonio Masetti Zannini, an acute scholar, erudite researcher, and archivist, is written twenty years after his passing. Longtime director of the Episcopal Archive of Brescia, he was an exemplary priest, a prolific author, and the driving force behind the journal *Brixia sacra*, leading an industrious life marked by great dedication to university students.
Keywords: Episcopal Archive, Diocese of Brescia, archive, history

Note e discussioni | Research notes and discussions

O. Zecchino, Tre encicliche dedicate alla modernità e la lettura che ne diede don Luigi Sturzo, pp. 397-402

Papa Leone XIII emanò tre encicliche dedicate alla modernità, di cui l'ultima *Graves de communi re* del 1901 individuava i fattori scatenanti portati dalla modernità. Luigi Sturzo fu un commentatore ed esegeta di particolare sensibilità, tradusse gli insegnamenti leonini in impegno politico, ispirandosi a quella laicità che gli fu sempre riconosciuta anche dagli avversari. Il saggio dà conto della lettura sturziana.
Parole chiave: Leone XIII, Luigi Sturzo, *Rerum novarum*, encicliche sociali

Three Encyclicals dedicated to modernity and the interpretation given by Don Luigi Sturzo - Pope Leo XIII issued three encyclicals dedicated to modernity; the last of these, *Graves de communi re* (1901), identified the triggering factors brought about by the modern age. Luigi Sturzo was a commentator and exegete of acute sensitivity, translating Leonine teachings into political commitment while remaining inspired by the secularity that was always recognized in him, even by his opponents. This essay examines Sturzo's interpretation.
Keywords: Leo XIII, Luigi Sturzo, *Rerum novarum*, social encyclicals

L.A. Rota, I santi Faustino e Giovita in Val Brembana, pp. 403-412

Villa d'Almè è una chiesa prepositurale in diocesi di Bergamo dedicata ai santi Faustino e Giovita; il titolo di san Faustino è citato per la prima volta in una carta del 927, mentre dalla seconda metà del Trecento a san Faustino fu abbinato anche il nome di Giovita. Nel 1449 la parrocchia venne consacrata ai due martiri bresciani e ricostruita nel XVIII secolo.
Parole chiave: Villa d'Almè, santi Faustino e Giovita, martiri, parrocchia

Saints Faustino and Giovita in Val Brembana - The church of Villa d'Almè is a provostal church in the Diocese of Bergamo dedicated to Saints Faustino and Giovita. The dedication to saint Faustino

is first mentioned in a document dated 927, while the name of Giovita was added starting from the second half of the 14th century. In 1449, the parish was consecrated to the two Brescian martyrs, and the church building was subsequently rebuilt in the 18th century.
Keywords: Villa d'Almè, Saints Faustino and Giovita, martyrs, parish

C. Bertulli, Spigolature su Cellatica e la sua parrocchia, pp. 413-436

La parrocchiale di Cellatica fu eretta fra XV e XVI secolo, consacrata nel 1670 come parrocchia dedicata a san Giorgio e ampliata tra il 1843 e il 1850. La presentazione di alcuni documenti d'archivio e di alcune pagine del diario di don Edoardo Camplani illustra aspetti salienti della comunità dei fedeli e della loro devozione.
Parole chiave: Chiesa di San Giorgio, Cellatica, archivio parrocchiale, arte sacra

Gleanings on Cellatica and its parish church - The parish church of Cellatica was erected between the 15th and 16th centuries, consecrated in 1670 as a parish dedicated to Saint George, and expanded between 1843 and 1850. The presentation of various archival documents and excerpts from the diary of Don Edoardo Camplani illustrates salient aspects of the community of the faithful and their devotion.
Keywords: Church of San Giorgio, Cellatica, parish archive, sacred art

G. Falsina, La Carta della Terra e la "comunità della vita" di Vittorio Falsina, pp. 437-446

Testimonianza sull'impegno del saveriano p. Vittorio Falsina nella stesura della Carta della Terra e del suo valore per la salvaguardia dell'ambiente e del pianeta.
Parole chiave: Vittorio Falsina, Carta della Terra, parrocchia di Castegnato, missionari saveriani

The Earth Charter and the "Community of Life" of Vittorio Falsina - This article provides a testimony on the commitment of the Xaverian priest Father Vittorio Falsina to the drafting of the Earth Charter and its significance for the protection of the environment and the planet.
Keywords: Vittorio Falsina, Earth Charter, parish of Castegnato, Xaverian missionaries

S. Gavinelli, In memoria di un collega: Angelo Turchini, pp. 447-450

Si presenta il profilo del collega dell'Università di Bologna, con particolare riguardo alla sua attività accademica e di ricerca, senza trascurare il contributo dato alle attività editoriali di «Brixia sacra».
Parole chiave: Brixia sacra, Carlo Borromeo, visita apostolica, Brescia

In memory of a colleague: Angelo Turchini - This article presents a profile of our colleague from the University of Bologna, focusing on his academic and research activities, including his contribution to the editorial work of «Brixia sacra».
Keywords: Brixia Sacra, Carlo Borromeo, apostolic visit, Brescia

F. Molinari, Ricordando Giulio Sanguineti, vescovo di Brescia, pp. 451-458

Testimonianza in ricordo del vescovo di Brescia Giulio Sanguineti, scomparso nel 2025 e sepolto nella cattedrale di Brescia.
Parole chiave: Giulio Sanguineti, diocesi di Brescia, vescovo, cattedrale

Remembering Giulio Sanguineti, Bishop of Brescia - This article provides a testimony in memory of the Bishop of Brescia, Giulio Sanguineti, who died in 2025 and is buried in the Cathedral of Brescia.
Keywords: Giulio Sanguineti, Diocese of Brescia, bishop, cathedral

M. Trebeschi, Giulio Sanguineti: il vescovo della nuova evangelizzazione, pp. 459-480

L'episcopato di Mons. Giulio Sanguineti (1999-2007) non fu di transizione, ma avviò un processo di nuova evangelizzazione per adulti, bambini e la creazione delle unità pastorali. Molteplici le iniziative e le strutture create in diocesi, quali la *Domus caritatis* Paolo VI, il Centro diocesano delle comunicazioni sociali o l'Archivio storico diocesano; lodevole anche il suo sostegno alla rivista «Brixia sacra».
Parole chiave: vescovo, diocesi di Brescia, nuova evangelizzazione, unità pastorali

Giulio Sanguineti: the Bishop of the new evangelization - The episcopate of Monsignor Giulio Sanguineti (1999–2007) was not one of transition; rather, it initiated a process of "new evangelization" for adults and children and the establishment of pastoral units. Numerous initiatives and structures were created within the diocese, such as the *Domus caritatis* Paul VI, the Diocesan Social Communications Center, and the Diocesan Historical Archive. His support for the journal *Brixia sacra* was also noteworthy.
Keywords: bishop, Diocese of Brescia, new evangelization, pastoral units

L. Del Bono, Confini e frontiere, culture e idee nel medioevo: a proposito di un recente convegno, pp. 481-496

Cronaca del 32° convegno dell'International Research Centre for Late Antiquity and Middle Ages (Irclama), dal titolo *Borders and frontiers, cultures and ideas in Medieval Europe (IV-XV centuries)*, tenutosi a Spalato dal 28 maggio al 1° giugno 2025 e articolato in cinque sezioni: 1. Tematiche e aspetti metodologici; 2. Spazi geografici, frontiere territoriali e culture; 3. Cultura materiale, economia e scambi commerciali; 4. Confini religiosi, liturgici e rituali; 5. Modelli artistici, uomini e idee tra Oriente e Occidente.
Parole chiave: Confini, frontiere, medioevo, Spalato

Borders and frontiers, cultures and ideas in the Middle Ages: on a recent conference - A report on the 32nd conference of the International Research Centre for Late Antiquity and Middle Ages (IRCLAMA), titled *Borders and Frontiers, Cultures and Ideas in Medieval Europe (IV-XV Centuries)*. Held in Split from May 28 to June 1, 2025, the conference was organized into five sections: 1. Themes and methodological aspects; 2. Geographical spaces, territorial frontiers, and cultures; 3. Material

culture, economy, and trade; 4. Religious, liturgical, and ritual boundaries; 5. Artistic models, people, and ideas between East and West.
Keywords: borders, frontiers, Middle Ages, Split

M. Trebeschi, La sede dell'Associazione per la storia della Chiesa bresciana, pp. 497-502

Si dà conto dello spostamento della sede dell'Associazione per la storia della Chiesa bresciana, che pubblica il periodico «Brixia sacra», dal Museo diocesano all'Archivio storico diocesano di Brescia.
Parole chiave: rivista, Museo diocesano, archivio storico diocesano, storia

The headquarters of the Association for Brescian Church history - This article reports on the relocation of the headquarters of the *Associazione per la storia della Chiesa bresciana*, publisher of the journal *Brixia sacra*, from the Diocesan Museum to the Diocesan Historical Archive of Brescia.
Keywords: journal, Diocesan Museum, Diocesan Historical Archive, history

S. Gavinelli, Per i quarant'anni della Fondazione civiltà bresciana, pp. 503-518

Fondata da Mons. Antonio Fappani nel 1985, la Fondazione civiltà bresciana ha rappresentato un significativo strumento di promozione culturale locale, nel senso più ampio del termine. La nota offre una lettura distaccata e matura di un percorso originale e ricco di tante iniziative che, tuttavia, col trascorrere del tempo mostra non pochi elementi di stanchezza.
Parole chiave: Antonio Fappani, Brescia, storia locale, promozione culturale

For the fortieth anniversary of the Brescia Civilization Foundation - Founded by Monsignor Antonio Fappani in 1985, the Brescia Civilization Foundation has been a significant instrument for local cultural promotion, in the widest sense of the term. This note offers a detached and mature interpretation of an original journey, rich in many initiatives, which, however, has become increasingly tired over time.
Keywords: Antonio Fappani, Brescia, local history, cultural promotion

a cura di Laura Del Bono
Università degli Studi di Salerno

Papa Leone XIV, il patriarca ecumenico di Costantinopoli Bartolomeo I
e altri capi delle Chiese cristiane in preghiera a Iznik (Turchia), il 28 novembre 2025,
per la commemorazione del primo concilio ecumenico di Nicea (anno 325).

Papa Leone XIV e il patriarca ecumenico di Costantinopoli Bartolomeo I a Nicea (Iznik, Turchia), il 28 novembre 2025, nei pressi degli scavi archeologici dell'antica basilica di San Neofito, per la preghiera ecumenica in occasione dei 1700 anni del primo Concilio ecumenico.

Indice

pag. 3 Gabriele Archetti
Pacis nuntius. Premessa

studi

pag. 13 Cesare Alzati
La «grande e santa sinodo»: Nicea 325

55 Diego Piay Augusto
Il rifiuto della carne: Priscilliano tra ascesi ed eresia

77 Ivan Bodrožić
Niceta di Remesiana e la fede nicena nell'Illirico orientale

91 Valentina Zampieri
Paolino di Nola e la pastorale delle immagini

115 Gabriele Archetti
Pievi, chiese e compiti pastorali nell'alto medioevo

157 Riccardo Ghidotti
Ancora sulla lucernetta paleocristiana di Canneto sull'Oglio

183 Francesca Stroppa
"Sopra la croce grande donata dal re Desiderio". Motivi artistici e percorsi museografici ottocenteschi

231 Giuseppe Castellanelli
Un vescovo di Brescia riformatore: Domenico de' Dominicis (1464-1478)

pag. 245 Angelo M. Tavazza
La consacrazione episcopale di Domenico Bollani vescovo di Brescia

253 Benedetta Romagnoli
Gian Maria Piantavigna scultore padano del tardo Cinquecento: il Crocifisso di Asola

277 Massimo De Paoli
La magnificenza di architetture, dipinti e stucchi nella chiesa di San Faustino

297 Lucrezia Sozzè
La "Madonna de San Marco". Testimonianze ottocentesce per la *Nicopeia* marciana

315 Cristian Colombo
L'Associazione ex-alunni degli Artigianelli: tradizione e identità (1925-1926)

329 Michele Busi
"Pro aris et focis". La vicenda dei Comitati civici a Brescia negli anni 1948-1949

357 Arnaldo Marcone
Il genere letterario delle opere lucane

367 Mario Trebeschi
Antonio Masetti Zannini: sacerdote, archivista e maestro

note e discussioni

pag. 397 Ortensio Zecchino
Tre encicliche dedicate alla modernità e la lettura che ne diede don Luigi Sturzo

403 Luigi A. Rota
I santi Faustino e Giovita in Val Brembana

413 Cesare Bertulli
Spigolature su Cellatica e la sua parrocchia

437 Giovanni Falsina
La Carta della Terra e la "comunità della vita" di Vittorio Falsina

447 Simona Gavinelli
In memoria di un collega: Angelo Turchini

451 Fabio Molinari
Ricordando Giulio Sanguineti, vescovo di Brescia

459 Mario Trebeschi
Giulio Sanguineti: il vescovo della nuova evangelizzazione

pag. 481 Laura Del Bono
Confini e frontiere, culture e idee nel medioevo:
a proposito di un recente convegno

497 Mario Trebeschi
La sede dell'Associazione per la storia della Chiesa bresciana

503 Simona Gavinelli
Per i quarant'anni della Fondazione civiltà bresciana

schede bibliografiche

pag. 521 Roberto Bellini
Schede bibliografiche su Brescia e la sua diocesi

537 Laura Del Bono (a cura di)
Abstract

Associazione per la storia della Chiesa bresciana

Consiglio di Amministrazione

Gabriele Archetti (presidente)
Mario Trebeschi (vicepresidente)
Simona Gavinelli (segretario)
Giovanni Sorteni (consigliere)
Francesca Stroppa (consigliere)

Revisori dei conti

Andrea Lui (presidente)
Enzo Turriceni
Anna Brichetti

Presidente onorario

Giovanni Donni

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 2025

Diocesi di Brescia, Congregazione della Sacra Famiglia di Nazareth, Centro studi longobardi-ets, Fondazione Cogeme-ets, Fondazione Eugenio Bravi, Parrocchia di San Bartolomeo di Bornato, Parrocchia di San Michele Arcangelio di Calino, Parrocchia della Natività di Maria Vergine di Cazzago, Parrocchia di San Francesco d'Assisi di Pedrocca, Regione Lombardia - Assessorato alla Cultura, Saipo Garda S.P.A., Saipo Milano S.P.A., Università Cattolica del Sacro Cuore

Gabriele Archetti, Cristiana Bosetti, Osvaldo Bosetti, Giuseppe Castellanelli, Massimo De Paoli, Roberto Fenaroli, Giacomo Fogliata, Simona Gavinelli, Ornella Gazzoli, Sandro Gorni, Andrea Lui, Floriana Maffeis, Alessio Masserdotti, Giuseppe Merlini, Giuseppe Mondini, Iole Mondini Chiari, Dino Osio, Antonio Patarini, Giancarlo Scalvini, Giovanni Sorteni, Francesca Stroppa, Mario Trebeschi, Alberto Zanetti Lorenzetti, Francesco Zeziola

BrixiaSacra
Memorie storiche della diocesi di Brescia

Pacis nuntius, messaggero di pace, non di quella del mondo ma del Signore risorto. È l'omaggio a papa Leone XIV all'inizio del suo pontificato e l'auspicio di «Brixia sacra», la più longeva tra le riviste diocesane di storia della Chiesa italiana.
La pace è dono di Dio tra i più preziosi dati all'uomo, scrive Agostino, «il più dolce di cui si possa parlare, il più desiderabile che si possa bramare, il migliore che si possa trovare» (*De civitate Dei* XIX, 11); non dipende dalle logiche terrene, dagli atti di giustizia o dagli accordi tra gli stati e «invano vi faticano i costruttori», ammonisce la Bibbia, se a custodirla non è lui in persona (Sal 126,1).

ISBN 978-88-382-5567-0