

A SERVIZIO DEL VANGELO
IL CAMMINO STORICO DELL'EVANGELIZZAZIONE A BRESCIA

1. L'ETÀ ANTICA E MEDIEVALE

A servizio del Vangelo

**Il cammino storico
dell'evangelizzazione a Brescia**

1. L'età antica e medievale

a cura di Giancarlo Andenna

EDITRICE LA SCUOLA

La pubblicazione del presente volume
è stata possibile grazie al contributo di:



Fotografie: Fotostudio Rapuzzi, Brescia

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm), sono riservati per tutti i Paesi. Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633. Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO, Corso di Porta Romana n. 108, Milano 20122, e-mail segreteria@aidro.org e sito web www.aidro.org

© Copyright by Editrice La Scuola, 2010

Stampa Officine Grafiche «La Scuola», Brescia
ISBN 978 - 88 - 350 - 2466 - 8

INDICE - SOMMARIO

GIANCARLO ANDENNA, Introduzione	9
NICOLANGELO D'ACUNTO, <i>La pastorale nei secoli centrali del Medioevo. Vescovi e canonici</i>	15
<p style="margin-left: 2em;">L'età carolingia, 17 - L'episcopato di Ramperto (824/26-844), 21 - Il vescovo Notingo, 39 - Un "piano pastorale" per le Chiese della provincia ecclesiastica milanese del secolo IX, 40 - Il vescovo Antonio e l'inizio dell'episcopato particolaristico, 46 - Crisi postcarolingia? I limiti di un paradigma storiografico, 50 - Vescovi bresciani nell'età del particolarismo, 54 - Brescia e il sistema della Chiesa regia, 58 - Landolfo II (1002-1030), 61 - La canonica della cattedrale: prime tracce, 64 - I vescovi nell'età salica, 66 - Adelmano <i>scholasticus</i> e pastore, 67 - Brescia "filo-enriciana", 70 - La rivoluzione di Gregorio VII a Brescia: il vescovo Arimanno, 72 - La chiesa bresciana tra municipalismo e centralizzazione romana, 79 - Il capitolo cattedrale, 88</p>	
GIANCARLO ANDENNA, <i>L'episcopato di Brescia dagli ultimi anni del XII secolo sino alla conquista veneta</i>	97
<p style="margin-left: 2em;"><i>La Chiesa bresciana sino alla morte dei successori di Guala da Bergamo (metà XIII secolo), 97</i></p> <p style="margin-left: 2em;">L'attività politica e pastorale di Giovanni III da Palazzo, 97 - L'episcopato di Alberto da Reggio (1213-1227), 104 - La lotta contro gli eretici e gli uomini politici dissidenti, 112 - La vacanza episcopale e l'attività pastorale di Guala da Bergamo, 118 - La Chiesa di Brescia durante la bufera delle guerre e dopo la vittoria su Federico II, 133 - Il tormentato episcopato di Cavalcano de Salis, 137 - Gli ultimi contrasti per le elezioni episcopali: la lotta tra il vescovo Martino e Uberto Fontana, 145</p> <p style="margin-left: 2em;"><i>La Chiesa di Brescia durante l'età di Berardo Maggi (1275-1308), 149</i></p> <p style="margin-left: 2em;">L'elezione del nuovo presule, 149 - I primi anni di governo e lo scontro con il potere sulla questione delle decime, 151 - Lo scontro con gli Umiliati di Brescia, 155 - La ricostituzione del patrimonio fondiario diocesano e lo sviluppo dei nuovi centri religiosi, 158 - L'acquisizione del potere signorile sulla città, 165 - I rapporti con gli antichi monasteri diocesani, 167 - L'attività del Capitolo Maggiore e i problemi di pastorale matrimoniale. La morte di Berardo, 170</p>	

<i>La Chiesa Bresciana nell'età del papato avignonese</i> , 174	
L'episcopato di Federico Maggi e le tristi vicende dell'assedio di Brescia, 174 - I vescovi fedeli alla Sede Apostolica avignonese, 179 - La sistemazione di vescovi anziani o l'utilizzo di Brescia come sede provvisoria, 190 - I vescovi come meteore, 195 - I primi tentativi di riorganizzazione della Chiesa con i vescovi legati al potere politico, 202 - Francesco Marerio: un vescovo conciliatorista invisato a Venezia, 206 - Considerazioni finali, 209	
GABRIELE ARCHETTI, <i>Evangelium nuntiare. Chiese, impegno pastorale dei chierici e forme di religiosità</i>	211
Edifici di culto e libertà religiosa, 212 - Filastrio, pastore missionario, 218 - Gaudenzio e la primitiva comunità cristiana, 223 - L'evangelizzazione tra sovrapposizioni e resistenze, 237 - La conquista delle campagne, 242 - L'organizzazione ecclesiastica di base, 248 - Verso l'ordinamento pievano: dai longobardi ai franchi, 253 - Pievi e impegno pastorale dei chierici, 260 - Per una "matricula plebium", 270 - Chiese, oratori e consuetudini religiose in età romanica, 277 - Verso l'ordinamento parrocchiale tra interferenze e resistenze, 294 - Architetture rurali e disciplinamento artistico, 304	
GIANMARCO COSSANDI, <i>Le strutture ecclesiastiche di base. Pievi e parrocchie della montagna bresciana</i>	315
L'organizzazione del sistema pievano, 318 - Dalle pievi alle parrocchie: il rapporto dialettico tra unità e divisione, 326 - Nascita e sviluppo del nuovo ordinamento parrocchiale, 336	
RENATA SALVARANI, <i>Le pievi dell'area gardesana e della Valsabbia</i>	343
Dalla città alle campagne, 347 - Cristianesimo e "cristianesimi" fino all'età carolingia, 348 - Vescovi e famiglie feudali, 353 - Azione pastorale e strutturazione territoriale della diocesi, 357 - Vescovi e pievi, 363 - I passaggi della lenta creazione del sistema plebanale, 363	
GIANMARCO COSSANDI, <i>Il monachesimo maschile a Brescia</i>	373
Il rinnovamento del monachesimo e la riforma ecclesiastica, 380 - La diffusione del monachesimo cluniacense, 384; La cura pastorale dei monasteri: concorrenza e convivenza con le istituzioni ecclesiastiche diocesane, 389	
GABRIELE ARCHETTI, <i>Per lodare Dio di continuo. L'abbazia di San Benedetto di Leno</i>	399
Le prerogative di un cenobio regale, 403 - Il monastero a servizio della riforma, 407 - Legami di fraternità, preghiera e lavoro, 413 - L'impegno pastorale dell'abbazia, 421 - Dalla mancata riforma alla commenda, 430	

GIANMARCO COSSANDI, <i>Gli insediamenti degli ordini mendicanti e i nuovi aspetti della vita religiosa tra XIII e XIV secolo</i>	435
Tempi e modalità dei principali insediamenti, 437 - Alcuni aspetti devozionali e della vita religiosa, 461	
GABRIELE ARCHETTI, <i>Fraternità, obbedienza e carità. Il modello cluniacense</i>	483
La riforma della Chiesa secondo Cluny, 484 - La preghiera vincolo di fraternità nella carità, 488 - L'ideale di "ecclesia cluniacensis", 491 - La centralità della liturgia, 493 - Cluny in terra bresciana, 496 - Il priorato di San Pietro di Provaglio, 501 - San Salvatore delle Tezze, 503 - Il priorato di San Nicolò di Rodengo, 504 - La piccola cella di Santa Giulia di Cazzago, 507 - Fedeltà senza prosperità, 509 - Tra vecchio e nuovo monachesimo, 510	
ELISABETTA FILIPPINI, <i>La diffusione del monachesimo femminile in diocesi: il cenobio dei santi Cosma e Damiano e le comunità benedettine tra città e campagna</i>	515
Sviluppo ed espansione del monastero dei Santi Cosma e Damiano (secoli XII-XIII), 518 - La cappella monastica e i religiosi officianti: tra scontro e collaborazione, 519 - L'estensione dei beni monastici, 521 - L'entrata in monastero. Il flusso delle vocazioni, la provenienza sociale delle monache e l'organizzazione interna, 523 - I responsabili della cura monastica, 527 - Le annessioni a San Cosma: origine e decadenza dei monasteri femminili del territorio diocesano, 529 - I cenobi di San Pietro di Fiumicello e di San Donnino di Verolanuova, 532 - Il monastero dei Santi Cosma e Damiano a fine Duecento: una nuova sede per le monache e le ragioni del trasferimento, 535 - Fra XIV e XV secolo: le dinamiche del cenobio tra gestione del patrimonio e dissidi interni, 539 - La controversa annessione del monastero di San Pietro di Fiumicello, 540 - Il XV secolo: dalla decadenza alla rinascita del cenobio, 544 - Oltre San Cosma: da Santa Maria di Manerbio a Santa Maria della Pace, attraverso il cenobio dei Santi Felice e Fortunato. Le altre comunità femminili tra contado e città, 551 - Un nuovo monastero benedettino: la nascita di Santa Maria della Pace, 559	
SIMONA GAVINELLI, <i>Cultura religiosa e produzione libraria</i>	567
Una ricostruzione diacronica, 567	
PAOLO ZANINETTA, <i>La fede per immagini e il suo lessico simbolico: due esempi altomedievali</i>	595
<i>Bibliografia e Fonti d'archivio</i>	607
<i>Indice dei nomi</i>	677
<i>Tavole fuori testo tra p. 288 e p. 289 e tra p. 544 e p. 545 a cura di Giuseppe Fusari</i>	

Sigle e abbreviazioni

AD = Archivio Diplomatico

ASBs = Archivio di Stato di Brescia

ASCBs = Archivio storico civico del Comune di Brescia

ASMi = Archivio di Stato di Milano

ASV = Archivio Segreto Vaticano

AVBs = Archivio Vescovile di Brescia

BHL = *Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis*

BQBs = Biblioteca civica Queriniana di Brescia

CCSL = *Corpus Christianorum. Series latina*

CDB = Codice diplomatico bresciano

CLA = *Codices Latini Antiquiores*

CLLA² = *Codices Liturgici Latini Antiquiores*, I/1-2

CSEL = *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*

HPM = *Historia Patriae Monumenta*

MGH = *Monumenta Germaniae Historica*

PF = Pergamene per fondi

PG = *Patrologia Graeca*

PL = *Patrologia Latina*

RB = *Regula Benedicti*

RIS = *Rerum Italicarum Scriptores*

GABRIELE ARCHETTI

FRATENITÀ, OBEDIENZA E CARITÀ.
IL MODELLO CLUNIACENSE

«Sappia la paternità vostra, reverendo Padre, che per grazia di Dio al presente la pace della concordia, che rende unanimi nella stessa casa coloro che servono Dio e li unisce col cemento della carità, senza la quale non avrebbe valore né l'ordine monastico, né la disciplina regolare, né l'ospitalità, né alcun'altra opera di bene, si praticano tra di noi molto più che negli ultimi trent'anni, e conseguentemente vengono osservati l'umile obbedienza verso i superiori, l'ospitalità continua, la partecipazione assidua agli uffici divini, lo zelo e un fervore non mediocre per la regola della disciplina monastica e, per dirla in breve, si serve Dio in santità e giustizia»¹. Così a metà del XIII secolo un resoconto inviato dai monaci di Pontida a Cluny presenta la situazione della comunità, offrendo una descrizione puntuale del monachesimo cluniacense in Lombardia².

¹ Cfr. *Statuts, chapitres généraux et visites de l'Ordre de Cluny*, 1965, p. 223, il passo è citato anche nel saggio di A. L'HUILLIER, 1912, pp. 67-68.

² Un panorama complessivo viene offerto dal volume *Cluny in Lombardia*, 1979; *Cluny in Lombardia*, I/2, 1981; inoltre, per le fondazioni cluniacensi in Italia, cfr. G.M. CANTARELLA, 1994, pp. 247-268; G. ANDENNA, 1998, pp. 485-521, al quale si deve anche una rassegna sulla "storiografia cluniacense" nel Novecento: ID., 2001, pp. 297-310; per l'ambito bresciano, invece, cfr. G. ARCHETTI, 2006, pp. 9-58, di cui si riprendono qui le linee essenziali.

Sorta all'inizio del X secolo la grande abbazia borgognona aveva rappresentato fin dal suo apparire una novità rilevante dopo la riforma carolingia del monachesimo avviata da Benedetto di Aniane. E, a distanza di oltre due secoli, lo spirito delle origini – attestato nell'uso dei termini *caritas*, *obedientia* e *hospitalitas* – continuava a identificare il carattere peculiare nella carità fraterna, nella pratica dell'obbedienza, nell'esercizio continuo dell'ospitalità e nel fervoroso impegno per la celebrazione dell'ufficio. Dunque, nonostante le difficoltà che nel Duecento gravavano sui priorati lombardi, l'esperienza cluniacense possedeva ancora il carisma iniziale, pur avendone perso lo slancio espansivo.

La riforma della Chiesa secondo Cluny

Una parabola invero sorprendente quella della grande abbazia di San Pietro, fondata dal duca d'Aquitania Guglielmo il Pio nei pressi del villaggio di *Cluniacum*, non solo per la rapidità della sua crescita ma soprattutto per la capacità di interpretare le esigenze di riforma e le attese di una società in un periodo di forti trasformazioni³.

In Lombardia l'arrivo dei suoi monaci è attestato fin dal 967, quando l'avvio di un piccolo cenobio nella capitale pavese del regno, dedicato a Maria, fu salutato con favore dall'abate Maiolo (954-994) quale punto di riferimento strategico tra la Borgogna e Roma, lungo la via francigena, ma anche in conseguenza delle relazioni con il potente monastero di San Martino di Tours⁴. Un legame strettissimo tuttavia si instaurò tra il fondatore e il priorato, che nel secolo successivo assunse il titolo di San Maiolo in suo onore, conservandone e perpetuandone gelosamente la memoria (tanto che ancora all'inizio del XVIII secolo si mostravano i lembi della sua veste serbata come una preziosa reliquia).

Il primo approccio con l'ambiente bresciano, tuttavia, si ebbe nel 1019 quando alla morte dell'abate di Leno, Liuzo, l'imperatore Enrico II volle affidare la guida del monastero ad Andrea, indicato dal

³ Il documento con la donazione di Guglielmo d'Aquitania all'abate Bernone di Gigny è edito in *Les plus anciens documents originaux de l'abbaye de Cluny (IX^e-XI^e siècles)*, 1997, pp. 33-39 nr. 4; inoltre, G.M. CANTARELLA, 1993, pp. 13-15.

⁴ Per questa fondazione, si veda M.A. MAZZOLI CASAGRANDE, 1979, pp. 39-86; inoltre, il volume miscelaneo: *San Maiolo e le influenze cluniacensi nell'Italia del Nord*, 1998; per i rapporti con l'abbazia di Tours, specie in relazione ai possedimenti italiani, cfr. invece A. BARONIO, 2004, pp. 17 sgg., 36-45; inoltre, H. ATSMAN, J. VEZIN, 1998, pp. 121-132.

sovrano di comune accordo con il vescovo di Brescia Landolfo II. Tale intervento, sia da parte imperiale che vescovile, aveva un significato riformatore poiché era diretto a riportare sotto l'autorità episcopale tutte le realtà diocesane, rispetto a quelle forme di autonomia più o meno legittimamente instauratesi nel corso del secolo precedente. Di diverso avviso, però – in questo sollecitato dalla stessa comunità leonense –, si mostrò papa Benedetto VIII che, rifacendosi alle precedenti costituzioni apostoliche – in particolare quella di Silvestro II del 999 per la corte modenese di Panciano, esemplata su una bolla del 992 per Sant'Antimo –, affermò l'esenzione del monastero dall'autorità dell'ordinario locale e la sua dipendenza diretta dalla Sede Apostolica⁵.

Con la bolla del 9 giugno 1019, il pontefice confermava le prerogative del cenobio e la sua titolarità nella consacrazione dell'abate; inviava quindi il cardinale Benedetto, vescovo di Porto, per la legittimazione dell'abate Oddone. Da parte sua, vista la decisione papale, anche l'imperatore si affrettava a rilasciare al nuovo superiore un ampio diploma, nel quale riconoscendo la piena sottomissione di Leno alla Santa Sede, concedeva tutti i beni di diritto regio posti nei luoghi dei suoi possedimenti. Il documento era emesso da Ratisbona, ma fu rogato grazie alla mediazione dell'abate di Cluny Odilone (994-1049), che stabiliva così uno stretto collegamento con l'influente abbazia bresciana. In seguito a tutto questo, il cenobio leonense introduceva taluni usi liturgici cluniacensi e la consonanza con l'abbazia transalpina aveva conferma dal fatto che la chiesa cittadina di San Benedetto, posseduta da Leno fin dal 962, veniva intitolata anche a san Maiolo, predecessore di Odilone alla guida di Cluny, come si legge nella bolla di Alessandro III del 1176⁶.

La grande diffusione cluniacense in terra lombarda avvenne però solo negli anni cruciali della "lotta per le investiture", tra il 1068 e il 1095⁷, in un contesto di particolari alleanze in cui i monaci, pur sostenendo la causa della Chiesa, evitarono di entrare in netto contrasto con la parte imperiale e l'alta aristocrazia, proponendosi anzi come una sorta di "terza via" per la riforma. L'adesione di Cluny al-

⁵ F.A. ZACCARIA, 1767, pp. 80-82, 87-95; P.F. KEHR, 1913, pp. 343-344 nr. 1-2; inoltre, A. BARONIO, 1984, pp. 59 sgg.; G. CONSTABLE, 1994, pp. 82-83 sgg. (ora riedito in trad. it. a cura di R. Bellini in G. CONSTABLE, 2002, p. 157).

⁶ F.A. ZACCARIA, 1767, p. 238; P.F. KEHR, 1913, p. 347 nr. 16; A. BARONIO, 1984, pp. 27-30.

⁷ Cfr. C. VIOLANTE, 1981, pp. 610-611; per la diffusione in area lombarda: G. SPINELLI, 1981, pp. 501-520; per il territorio bresciano, v. A. BARONIO, 1979, pp. 195-226; G. SPINELLI, 1992, pp. 298-299; *Medioevo monastico nel Bresciano: da Cluny alla Franciacorta*, 1996; per una panoramica sugli studi, v. G. ARCHETTI, 2001, pp. 481-484.

la riforma non significava infatti la condivisione fino in fondo degli ideali sostenuti dalla curia romana. Gli obiettivi principali – ossia la lotta alla simonia e al nicolaismo – erano certo i medesimi e lo speciale rapporto che li univa aveva permesso all'abbazia di svilupparsi rapidamente, come pure al papato di rafforzarsi sfruttando il prestigio del cenobio e indebolendo, tramite l'esenzione, il potere dei vescovi ribelli. Ma è pur vero che a San Pietro di Cluny si intendeva la riforma come un fatto puramente monastico, legato alla sola espansione dell'Ordine; e anche il primato del papa era considerato unicamente in funzione della protezione che esso poteva garantire ai monaci. Men che meno si condividevano le conseguenze teocratiche della dottrina, quali l'esclusione dei laici dalle strutture ecclesastiche, perché era proprio la possibilità del loro inserimento nella *ecclesia cluniacensis* che aveva permesso a Cluny di ottenere grandi donazioni e larghi consensi.

L'abbazia borgognona si presentava piuttosto come una forza intermedia tra quelle in campo del papa e dell'imperatore, impegnata a realizzare una riforma della Chiesa in cui ai monaci spettasse la funzione direttiva. Cluny desiderava ardentemente il trionfo di simili idee di riforma monastica e per realizzarle Ugo di Semur (1049-1109) era disposto ad accettare la cooperazione dell'aristocrazia laicale. Lo si vide bene quando lo scontrò divenne frontale a Canossa nel 1077: l'abate Ugo, che era presente con Adelaide di Susa e con la contessa Matilde, non si schierò né con Gregorio VII né con Enrico IV, ma si pose quale strumento di mediazione. Egli non era di per sé contrario a continuare ad attribuire ai potenti del mondo laicale funzioni di controllo e di compartecipazione, materiale e spirituale, economica e religiosa entro l'ambito della Chiesa, a patto però che fossero restituite con donazioni o con vendite le *res sacrae*, le chiese, le decime e che queste – pur attraverso lo strumento intermedio dei priorati cluniacensi – ritornassero nell'alveo della Chiesa. Persino dopo la seconda scomunica dell'imperatore (1080), Cluny cercò un compromesso tra i due poteri perché dalla loro collaborazione dipendeva per i cluniacensi il corretto funzionamento della cristianità.

Si comprende meglio allora la ragione della straordinaria e rapidissima diffusione in Lombardia: nel breve volgere di trent'anni Cluny istituì ben dodici priorati maschili, San Marco di Lodi, San Gabriele di Cremona, San Giacomo di Pontida, San Pietro di Vallate, San Gregorio di Piacenza, San Paolo d'Argon, Sant'Egidio di Fontanella, San Valeriano di Robbio, San Pietro di Castelletto Mo-

nastero, San Pietro di Provaglio, San Giovanni Battista di Vertemate, San Pietro di Rodengo, un'abbazia femminile, quella di Santa Maria di Cantù, ed ottenne il possesso dell'antica e potentissima abbazia di San Benedetto di Polirone, dove poter far partire la riforma monastica. L'abate Ugo, inoltre, rilevò una trentina di chiese soggette ai medesimi cenobi, in attesa di essere anch'esse trasformate in priorati e affiancate da comunità di monaci.

In questo modo, mediato dall'ideologia monastica, lo spirito della riforma religiosa penetrò nel ceto dirigente nobiliare, senza che i suoi esponenti dovessero abbracciare le forme estreme dei gruppi riformatori più radicali, propugnate negli ambienti patarinici. Ciò rese possibile, nel lasso di poco tempo, la restituzione o il recupero di numerose chiese private tenute dai laici, i quali potevano così salvaguardare i loro interessi⁸. Dando o vendendo ai priorati cluniacensi le chiese da loro fondate o tenute in feudo, infatti, le famiglie dell'aristocrazia conservavano le prerogative economiche attraverso il diritto di *avvocazia* – che dava loro la facoltà del controllo amministrativo degli stessi edifici di culto –, senza compiere atti contrari all'*honor* dei legittimi titolari; potevano disporre poi di cospicue entrate in caso di vendita, erano tutelate in giudizio e avevano facoltà di proporre ai vescovi diocesani la nomina dei sacerdoti e dei chierici che le avrebbero dovute officiare.

Lo stretto legame con i donatori portò quindi ai monaci di Cluny nuove chiese, diritti di decima, centri agricoli di produzione e vari castelli – talvolta in stato ormai di abbandono, come nel caso di Rodengo –, ma quasi sempre dotati di poteri giurisdizionali e signorili sui rustici, uniti alle prerogative ecclesiastiche che comprendevano la cura pastorale dei fedeli soggetti alle loro chiese e la nomina dei relativi chierici. Dal dominio di una fortezza o di un *castrum* si esercitava la giurisdizione su un “distretto” (*districtus*) e, in questo modo, Cluny si inseriva nel complicato processo di dissoluzione territoriale dei poteri comitali, partecipando alla simultanea ridefinizione dal basso di ambiti amministrativi e giurisdizionali mediante la creazione di signorie rurali. Ciò si tradusse in un rapidissimo quanto caotico sviluppo che permise a queste comunità cenobitiche una crescita patrimoniale vigorosa fino ai primi decenni del XII secolo, sia attraverso l'accumulo di possedimenti e diritti territoriali acquisiti gradualmente e via via aggregati ai nuclei fondiari originari, sia attraverso una sapiente gestione – è ad esempio il caso della

⁸ Cfr. al riguardo G. CONSTABLE, 1985, pp. 23-32; G. ANDENNA, 2001, pp. 308-309.

grangia di Comezzano – affidata a personale laico o agli *oblato* e ai *conversi* legati ai cenobi.

L'inserimento dei cluniacensi tuttavia si fece sentire, travalicando, anche sulle tradizionali istituzioni ecclesiastiche di base, costituite da diocesi e pievi, in quanto i priorati lombardi ricevettero o acquistarono chiese o "obbedienze" situate in diocesi diverse. In virtù dell'esenzione di cui godevano i monaci, tali fondazioni erano di conseguenza sottratte alla giurisdizione dei vescovi diocesani, mentre i sacerdoti che le officiavano erano nominati dai priori dei cenobi; ciò portò alla creazione di isole di autonomia rispetto al forte centralismo episcopale lombardo. A sua volta, la galassia delle comunità cluniacensi era vincolata alle decisioni della casa madre, mentre le relazioni con i vescovi diocesani dipendevano soprattutto dalla buona volontà delle parti; i presuli poi – salvo il caso di Arimanno verso Polirone o di Raimondo verso Rodengo – non sembra siano stati coinvolti direttamente nelle donazioni di chiese o di beni a Cluny da parte di laici. Ne erano comunque informati poiché i donatori o i venditori appartenevano ai ceti nobiliari legati alle chiese episcopali come vassalli ecclesiastici, *capitanei* di pieve o *militēs* della curia vescovile.

La preghiera vincolo di fraternità nella carità

La forza tuttavia e la novità di Cluny erano soprattutto di carattere istituzionale e organizzativo; venivano cioè da lontano ed erano connesse con la volontà dei fondatori. Del duca Guglielmo innanzitutto perché nella carta di donazione a Bernone († 927) – abate dei monasteri di Gigny e di Baume – erano contenute le premesse per lo sviluppo futuro dell'abbazia. Questa infatti era posta nelle terre allodiali del duca, circostanza che assicurava al cenobio l'indipendenza da qualunque autorità laica, compresa quella dello stesso donatore che aveva rinunciato ad ogni diritto di controllo: «Ci piace – si legge nel documento – che da questo giorno gli stessi monaci ivi raccolti non siano soggetti né al nostro giogo, né a quello dei nostri parenti». Le terre inoltre erano state donate agli apostoli Pietro e Paolo, i quali ne erano i protettori spirituali; di conseguenza erano collegate al papa – loro vicario –, a cui spettavano la *tuitio* spirituale e la *defensio* materiale della nuova fondazione. Egli doveva garantire che gli spazi claustrali non venissero violati (immunità), né i suoi beni alienati o dati in beneficio da parte di vescovi, abati, potenti laici e sovrani. Ciò significa che il papa assicurava

ai monaci, che erano stati posti sotto la sua protezione, una *immunitas* simile a quella dei luoghi santi, così che a nessun potere politico o ecclesiastico era permesso invadere o controllare le terre e i servi del cenobio.

Veniva quindi escluso da ogni interferenza nella vita del monastero anche l'ordinario locale, che non poteva in alcun modo intromettersi nella nomina dell'abate, riservata solo ai monaci della comunità, e nella gestione del patrimonio. L'atto di fondazione fissava però soltanto i limiti dell'intervento papale – circoscritti alla protezione senza ulteriori prerogative giurisdizionali –, mentre al vescovo di Mâcon restavano i poteri religiosi e disciplinari. È questo l'aspetto peculiare dell'esenzione cluniacense, che si svilupperà invero molto lentamente, concessa un ventennio più tardi da papa Giovanni XI (931); nella bolla si riconosceva all'abbazia pure il privilegio di subordinare a sé tutte le case che sarebbero state fondate in futuro o delle quali il suo abate avrebbe avuto il controllo e la reggenza. Tra Roma e Cluny – che, in segno di sottomissione, versava la simbolica somma di dieci soldi imperiali ogni cinque anni alla Sede Apostolica – si stabiliva un rapporto molto stretto destinato a rafforzarsi e ad avere notevole sviluppo fino al XII secolo.

La carta di fondazione indicò poi nella preghiera di suffragio per le anime dei donatori il compito fondamentale dei monaci, secondo un indirizzo di obblighi spirituali che era già stato delineato da Benedetto di Aniane. Ciò permise a Cluny di stringere solidi legami con l'aristocrazia del tempo e di ottenere donazioni e alleanze in cambio dei suffragi che l'incessante preghiera claustrale assicurava. Lo spiega con chiarezza Rodolfo il Glabro, un monaco irrequieto vissuto a cavallo del Mille, che era stato ospite per qualche tempo a Cluny durante l'abbaziato di Odilone, quando nelle sue *Storie* osserva che la notorietà del cenobio era dovuta proprio al fatto di essere uno straordinario centro di preghiere per la salvezza delle anime⁹. La fama dell'abbazia si era così diffusa ovunque, raggiungendo anche le zone più sperdute del globo allora conosciuto; al punto che, persino nel cuore del continente africano, un pellegrino di Marsiglia si sentì dire da un eremita cristiano: «Sappi che in tutto il mondo occidentale non c'è monastero che possa stare alla pari di Cluny per quanto riguarda la liberazione delle anime dal potere del demonio. Vi si celebra così frequentemente il sacrificio della messa che non passa giorno senza che, per tale opera di mediazione con Dio, delle

⁹ RODOLFO IL GLABRO, 1981, p. 162.

anime non vengano strappate al potere degli spiriti maligni»¹⁰. Considerazioni a cui, subito dopo, il monaco Rodolfo fa seguire la sua testimonianza personale: «Noi stessi abbiamo potuto vedere come in questo monastero vi sia l'uso, reso possibile dal gran numero di monaci, di celebrare messe in continuazione dallo spuntar dell'alba fino all'ora del pasto; e il rito viene compiuto con così grande dignità, con così grande pietà e venerazione che queste celebrazioni sembrerebbero opera di angeli piuttosto che di uomini»¹¹.

Il monaco cluniacense era dunque un "professionista della preghiera", intento a cantare le lodi di Dio e a intercedere giorno e notte per la salvezza di confratelli, amici e benefattori, che, tutti insieme – monaci e laici – costituivano la grande famiglia di Cluny. I loro nomi erano scritti nel *liber vitae* del monastero, un vero e proprio registro commemorativo, collocato sull'altare maggiore durante la messa, affinché i nomi dei sostenitori – troppo numerosi per essere ricordati tutti individualmente – potessero essere onorati congiuntamente nella preghiera eucaristica. Questi libri, in cui si inserivano sempre nuovi nominativi, sono ancora oggi eloquente testimonianza della fiducia riposta nella preghiera di intercessione monastica¹²; mentre l'osservanza, a cui i benefattori erano così desiderosi di associarsi, consisteva nel turno ininterrotto di preghiera orale da parte dei fratelli nel chiostro, a cui si attribuiva la capacità di allontanare dagli uomini peccatori l'ira di Dio impetrandone la clemenza.

Determinante per lo sviluppo cluniacense fu pure la volontà chiara dell'abate Bernone, a cui il duca aveva dato i beni per continuare la sua opera di riforma, il quale dispose nel testamento che i cenobi da lui guidati, al momento della sua morte non si sarebbero separati, ma avrebbero continuato a vivere legati l'un l'altro dai vincoli di *fraternitas*, di *caritas* e di *unanimitas* che li avevano accomunati durante il suo governo¹³. I suoi successori, in altre parole, avrebbero dovuto continuare a reggere le diverse case con i medesimi principi di fraternità, di carità e di comunione con cui erano vissuti fino ad allora, estendendoli anche alle future fondazioni che sarebbero entrate nell'orbita cluniacense. Una concezione della vita monastica,

¹⁰ *Ibidem*, p. 162.

¹¹ *Ibidem*. Sulla funzione a Cluny della preghiera per i morti e la salvezza delle anime dei cristiani, v. D. IOGNA-PRAT, 2002, pp. 125-150; J. WOLLASCH, 1990, pp. 75-92.

¹² Cfr. in proposito, *Synopse der cluniacensischen Necrologien*, 1982; anche, G.M. CANTARELLA, 1993, pp. 151-177.

¹³ Il testamento di Bernone si trova in *Bibliotheca Cluniacensis*, 1614, coll. 9-12.

dunque, intesa come legame di fraternità nella carità e di concordia, superiore ad ogni forma di egoismo particolare, destinata a svilupparsi soprattutto durante l'abbaziato di Odone (927-942).

L'ideale di "ecclesia cluniacensis"

Nel corso del secolo X le fondazioni legate all'abbazia borgognona aumentarono e tra loro venne a crearsi un sistema gerarchico con Cluny e il suo abate al vertice, in una *congregatio* nella quale era possibile la circolazione di monaci e di beni, animati dal medesimo ideale. Era l'inizio della prima forma di congregazione monastica in Occidente, anche se non ancora strutturata come un *ordo* vero e proprio: Odone si limitò ad introdurre nei *claustra* usi e prassi di Cluny che, in molti casi, andavano a sovrapporsi o a mescolarsi con quelli già esistenti, magari con breve vita; inoltre, il suo potere di controllo ebbe sempre un carattere personale, mai giuridico-istituzionale. Spettò ai successori Aimardo (942-954) e, soprattutto, Maiolo dare piena concretezza alla *ecclesia cluniacensis*, con la formazione in tutta l'Europa cristiana, dalla Francia all'Italia, dalla Germania alla Spagna, di celle o obbedienze dipendenti dall'abbazia madre.

Egli stabilì importanti relazioni con il rinato impero tedesco e con la nuova dinastia regia dei Capetingi, inserendo Cluny nella grande politica del tempo; consolidò inoltre la struttura di dipendenza tra le diverse fondazioni e San Pietro di Cluny, grazie anche all'osservanza di norme comuni che fece mettere per scritto. Questa politica venne proseguita anche da Odilone, nonostante le resistenze di alcuni monasteri riformati – che volevano conservare la loro autonomia in linea con la tradizione benedettina –, il quale sviluppò le prerogative dell'esenzione monastica con l'appoggio dell'imperatore e del papa, da cui, tra il 996 e 999, ottenne una serie di privilegi che toglievano al vescovo di Mâcon il diritto di esercitare all'interno del chiostro anche i poteri sacramentali.

Papa Giovanni XIX nel 1025 vietò di comminare scomuniche e sanzioni contro l'abbazia senza l'autorizzazione del pontefice, mentre il suo predecessore, Benedetto VIII, aveva esteso nel 1016 anche alle dipendenze della Francia meridionale i privilegi di cui godeva Cluny. Su queste solide basi si svolse il lunghissimo abbaziato di Ugo di Semur (1049-1109), durante il quale l'Ordine raggiunse il suo massimo splendore; i suoi monaci furono chiamati a diventare abati, vescovi, cardinali e papi, contribuendo con il loro esempio di

virtù e di vita spirituale a diffondere gli ideali cluniacensi e a far crescere la coscienza del bisogno di rinnovamento nella Chiesa. Nei difficili anni della lotta delle investiture, Ugo ottenne da Gregorio VII la conferma dei privilegi e la definizione del “banno sacro” dell’Ordine, cioè l’area territoriale nella quale essi si esercitavano, esteso da papa Urbano II – lui stesso in precedenza priore di Cluny – a tutte le case e le parrocchie controllate dal monastero transalpino (1095 e 1097).

Questo intenso percorso di crescita si accompagnò ad una profonda riflessione ecclesiologica che permise a Cluny di presentarsi tra XI e XII secolo come un complesso sistema all’interno della Chiesa in grado di accogliere tutte le componenti del mondo cristiano, laici compresi, ad esclusione di eretici e saraceni¹⁴. Il concetto di *ecclesia cluniacensis*, cioè l’ideale di una “società monastica” costruita intorno agli ideali coltivati a Cluny, comprendeva perciò la grande rete di cenobi dipendenti dall’abbazia borgognona di San Pietro e dal suo abate, ma anche la possibilità di accogliere – quale *commune asylum pietatis* – chiunque richiedesse di essere ospitato, uomini e donne, entro gli spazi monastici fino a dilatarsi e coincidere, nel pensiero di Pietro il Venerabile, a metà del XII secolo, con la stessa *respublica christiana*, ossia con la cristianità¹⁵. Si trattava, in altre parole, della capacità di unire il clero e i fedeli laici, nella sintesi della visione monastica della Chiesa e del mondo, i due poli che secondo la riforma “gregoriana” dovevano invece stare nettamente distinti.

Il doppio livello del sistema ecclesiale cluniacense contemplava dunque la possibilità della scelta cenobitica per quanti abbracciavano la vita claustrale mediante la *conversio monastica*; una possibilità facilitata dalla fitta rete dei priorati esistenti, rafforzata dalla convinzione che i monaci erano i soli eredi della Chiesa primitiva. Infatti, nella scala sociale tripartita elaborata dai chierici di età carolingia – distinta in *oratores*, *bellatores* e *laboratores*, vale a dire in coloro che si dedicano alla preghiera, alla guerra e alla coltivazione della terra – essi ne proponevano una rielaborazione nella quale figuravano al vertice: «Tra i cristiani dei due sessi sappiamo bene – osservava Abbone di Fleury alla fine del secolo X – che esistono tre ordini e, per così dire, tre livelli. Il primo è quello dei laici, il secondo dei

¹⁴ A questo riguardo, cfr. D. IOGNA-PRAT, 1998, pp. 13-92; dove si sintetizza quanto già proposto in ID., 1998a.

¹⁵ Si tratta di concetti noti alla storiografia recente: D. POECK, 1997; J. WOLLASCH, 1996.

chierici, il terzo dei monaci. Benché nessuno dei tre sia esente dal peccato, il primo è buono, il secondo è migliore, il terzo è ottimo»¹⁶.

La centralità della liturgia

Si delineava pertanto l'immagine della grande *congregatio* o meglio dell'*ordo cluniacensis* nel suo insieme, costituito dall'abbazia madre e dalla costellazione di priorati ad essa soggetti organizzati in province: un'isola religiosa totalmente esente dal controllo episcopale e laico, soggetta direttamente alla Sede Apostolica. A capo dell'Ordine, come un sovrano potente e incontrastato, sedeva l'abate di Cluny che esercitava il suo potere mediante continui viaggi nelle diverse case, delle quali nominava il priore; una struttura arricchita da una fitta rete di monasteri, a diverso titolo collegati e non sempre dotati dei medesimi privilegi, che mantenevano in parte la loro autonomia, anche se Cluny possedeva vari diritti su di loro. Oltre al primato dell'abate, due altri elementi assicuravano l'unità della congregazione, che non aveva più quindi il carattere personale dei primi tempi, ma una struttura istituzionalizzata nei suoi organismi.

Ciò avveniva innanzitutto con la comune obbedienza ad un'unica prassi, fissata dalle *consuetudines* cluniacensi; un testo normativo composto al tempo di Maiolo ma definitosi compiutamente solo alla fine dell'XI secolo. Esse erano una storicizzazione della *Regola* di san Benedetto, e – insieme a costumi, statuti abbaziali e decisioni capitolari obbligatori per tutti – sostituivano il principio benedettino dell'autonomia di ogni cenobio con l'autorità dell'abate generale, mitigata dalle decisioni dei capitoli generali. Cluny imponeva inoltre ai priorati di pagare un tributo quale segno di dipendenza e di comunione tra l'abbazia madre e le diverse fondazioni. Ne conseguì un possente sforzo culturale teso a ripensare entro le categorie monastiche tutta la vita associata: teologia, cosmologia, antropologia, morale e diritto furono organizzate per fondare e giustificare la preminenza dei monaci all'interno dei rigidi quadri della gerarchia sociale. Ad un mondo "nemico" e da disprezzare, ad una storia irrazionale disposta in una sequela di violenze, miserie e catastrofi, si contrapponeva la cittadella monastica, sola realmente capace di dare un senso ed una prospettiva all'esperienza umana perché già proiet-

¹⁶ SANCTI ABBONIS [Abbone di Fleury, abate di Saint-Benoît-sur-Loire] *Apologeticus, ad Hugonem et Rodbertum reges Francorum*, 1880, col. 463.

tata nella realizzazione del compimento escatologico della salvezza. A Cluny si riteneva che l'esperienza cenobitica fosse l'unica capace di realizzare in terra l'ideale della Gerusalemme celeste; ciò comportava che al centro di ogni giornata vi fosse la pratica liturgica, intesa come opera necessaria e continua di intercessione per i bisogni dell'umanità e la salvezza comune.

La liturgia occupava perciò quasi tutta la giornata, dilatandosi ben al di là delle ore canoniche di preghiera, con la conseguente drastica riduzione del lavoro manuale. Alle feste tradizionali del calendario si aggiungevano nuove celebrazioni, dedicate soprattutto alla memoria dei defunti, al culto mariano e dei santi, all'adorazione della croce che venivano svolte in forme solenni e sfarzose, anche dal punto di vista esteriore, affascinando i laici¹⁷. Assai sentito, per esempio, era il rito della lavanda dei piedi il giovedì della settimana santa – che a Cluny si svolgeva nella sala capitolare –, al termine del quale i fratelli andavano in refettorio e ricevevano dall'abate *caritatem vini*, ossia un calice di vino profumato, diffondendo così una prassi che si registra anche nel grande monastero femminile di Santa Giulia di Brescia. Qui il rito si svolgeva davanti alla fontana del chiostro centrale, al termine del quale le religiose si recavano processionalmente in refettorio, dove il sacerdote leggeva e commentava il brano del Vangelo relativo alla passione del Signore, poi ciascuna riceveva vino intriso di miele in segno di carità fraterna¹⁸.

Per reggere ritmi di preghiera collettiva tanto intensi i cluniacensi ricorsero, salvo che nei giorni di digiuno, ad un'alimentazione adeguata e più robusta rispetto alla tradizione monastica, suscitando roventi critiche da parte di monaci rigoristi come Pier Damiani o Bernardo di Chiaravalle. La stessa architettura della chiesa claustrale inoltre, al contrario del "minimalismo" cistercense, era espressione della ricchezza rituale che in essa si celebrava, che si manifestava pure nella sontuosità dell'apparato pittorico e devozionale, nelle raffinatezze delle sculture, della suppellettile e dei paramenti sacri. Tutto questo piaceva molto ai laici, che frequentavano volentieri le chiese cluniacensi, ne seguivano le funzioni e le processioni e in esse chiedevano di essere sepolti destinandovi con generosità parte

¹⁷ Sulla liturgia di Cluny, v. G.M.CANTARELLA, 1993, pp. 151-177; D. IOGNA-PRAT, 2002a, pp. 75-92; e l'utile saggio, ancora valido per l'Italia settentrionale, di E. CATTANEO, 1979, pp. 447-461.

¹⁸ Per lo svolgimento di questo rito, si veda G. ARCHETTI, 1999, pp. 109-111; ripreso in ID., 1998, pp. 486-488; il rituale nel cenobio giuliano viene descritto anche da F. DELL'ORO, 2003, pp. 453-456.

dei loro beni; trovava appagamento così il loro bisogno interiore di salvezza che veniva sostanzialmente dai gesti semplici e concreti delle forme quotidiane di devozione. L'esempio dei priorati di San Nicolò di Rodengo, di San Pietro di Provaglio o di San Salvatore di Capo di Ponte ne sono una conferma diretta.

Anche in laici infatti erano invitati alla conversione, non a quella monastica, ma alla *conversio vitae* che permetteva di beneficiare del soccorso claustrale in punto di morte, detta *professio ad succurrendum*¹⁹. Si trattava cioè di permettere ai laici che lo avessero chiesto di indossare l'abito cluniacense e di affrontare così il difficile momento del trapasso come se fossero dei veri monaci, beneficiando del viatico della preghiera claustrale e della sepoltura nel cimitero dei monaci. Altri potevano però scegliere di abbandonare il mondo e di mettersi al servizio dei cenobi, dopo aver fatto dono dei loro beni e delle loro persone, e di essere accolti come fratelli oblato (*donati*) o, come in seguito si disse, *conversi*, dediti nell'umiltà ai lavori materiali e alle fatiche agricole; è quanto fecero nell'ottobre del 1160 i coniugi Ambrogio e Berta dopo per donato al priorato di Rodengo tutti i beni che possedevano «in loco et fundo Cusirano», concessi in precedenza alla chiesa di San Valentino di Cossirano²⁰.

Tale decisione aveva una precisa giustificazione religiosa non solo e non tanto perché destinata ad accrescere «di meriti per la vita eterna e ottenere la salvezza dell'anima» ai donatori, ma soprattutto perché i due coniugi lasciando tutto ai monaci – solo pochi beni tra quelli elencati erano destinati ai parenti – offrivano insieme anche se stessi e si ritiravano presso il cenobio come conversi. Lo stesso vescovo di Brescia, Raimondo, era intervenuto in prima persona per ascoltare le motivazioni della donna e scongiurare che la sua scelta fosse viziata da interferenze o da pressioni esercitate dai suoi congiunti. L'atto venne confermato pochi giorni dopo nel monastero cittadino dei Santi Cosma e Damiano nei pressi della cattedrale, dove, alla presenza del presule e di numerosi testimoni, il curato di Cossirano Lanfranco cedette al priore di Rodengo tutti i beni che la sua chiesa aveva avuto in possesso da Ambrogio e Berta, i quali confermarono il passaggio ponendo le loro sottoscrizioni in calce al documento.

¹⁹ Cfr. J. AVRIL, 1980, p. 676.

²⁰ Per questa donazione e la dedizione dei due coniugi al servizio del cenobio, cfr. G. ARCHETTI, 2002, p. 67; in generale, J. AVRIL, 1980, pp. 676-677.

Cluny in terra bresciana

In un simile sistema ecclesiale la nobiltà europea dell'XI secolo si sentiva ben rappresentata; si ebbero quindi numerose conversioni tardive con il passaggio dalla vita del *saeculum* a quella del *monasterium*, come fece Alberto da Prezzate, il *miles* bergamasco fondatore di Pontida. Tuttavia la maggioranza dell'aristocrazia del tempo, soprattutto i *comites* e i *capitanei*, preferì donare a San Pietro di Cluny ampie proprietà fondiari incentrate su corti, castelli, villaggi, chiese e terre, sulle quali erano coltivati i cereali, i vigneti o era praticato l'allevamento del bestiame. Era il caso dei due cavalieri, appartenenti alla famiglia capitaneale dei da Ticengo, che cedettero nel dicembre 1083 all'abbazia borgognona tutti i loro beni a Provaglio d'Iseo, in quanto erano in procinto di abbandonare il territorio bergamasco per inserirsi nella clientela vassallatica del vescovo di Cremona, città in cui divennero *signiferi* episcopali²¹.

Essi donarono all'abate Ugo di Semur non solo le terre, ma anche i diritti di signoria sugli uomini che le lavoravano, chiedendo in cambio, come per tutti gli altri donatori, che i cluniacensi pregassero per la salvezza delle loro anime, per quella dei loro antenati, dei discendenti e di tutti i cristiani a loro legati da vincoli di amicizia e di fedeltà. Su questi beni esisteva anche una chiesa, dove i donatori mantenevano il diritto di sepoltura; tale prerogativa riguardava però anche i loro *homines*, vale a dire i rustici sottoposti alla giurisdizione signorile, e gli abitanti del posto. La nuova fondazione cluniacense, che nella bolla del 1095 figura come priorato autonomo, assumeva quindi anche l'onere della cura d'anime degli abitanti del luogo, con l'obbligo della celebrazione della messa per il popolo, «poiché – come si legge ancora in un documento dell'inizio del XIV secolo – lì non vi era un'altra parrocchia»²².

A questa prima donazione ne seguì una seconda, assai più consistente, da parte di un chierico della famiglia capitaneale dei *de Salis*, Oddone, canonico della chiesa urbana di San Faustino *ad sanguinem*, che il 18 gennaio 1087 donava a Cluny – per il tramite di Alberto da

²¹ *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny*, 1888, pp. 762-764 nr. 3603; per il priorato di San Pietro di Provaglio, cfr. A. BARONIO, 1979, p. 204; C. VIOLANTE, 1981, pp. 539-540.

²² *Statuts, chapitres généraux et visites*, II, 1965, p. 286. Per questo priorato, nonostante alcune pubblicazioni di carattere divulgativo, manca ancora un contributo che ne inquadri in maniera rigorosa le vicende sulla base delle fonti storiche edite e inedite: cfr. tuttavia F. PAGNONI, 1994; per le indagini archeologiche e artistiche, invece, A. BREDI, 1989, pp. 77-90; *San Pietro in Lamosa in Provaglio d'Iseo*, 2004.

Prezzate, priore di San Giacomo di Pontida – un numero imprecisato di chiese e cappelle dislocate in una ventina di località nel Bresciano²³, in sette delle quali sono successivamente testimoniate delle chiese dipendenti dai priorati cluniacensi di Pontida e di San Paolo d'Argon. Un cenobio quest'ultimo, offerto a Cluny nel 1079 dal conte di Bergamo Gisalberto IV e destinato a diventare uno dei maggiori centri di irraggiamento cluniacense in Lombardia; alla fine dell'XI secolo, infatti, era a capo di altre fondazioni più piccole – di cui quattro nel Bresciano –, come si vede dall'elenco contenuto nella bolla del 1095 di Urbano II²⁴. Dal privilegio papale si apprende, in particolare, che a San Paolo d'Argon erano sottoposte le “obbedienze”, vale a dire le chiese con almeno due monaci o dei laici oblati, di Santa Maria di Sarnico, di San Pietro di Ombriano, della Santa Trinità di Crema, di San Pietro di Madignano, di San Michele di Soncino, di San Martino di Rudiano, di Santa Giulia di Cazzago, di San Tommaso di Quinzano, di San Salvatore di Capo di Ponte, di Sant'Andrea di Brignano, di Santa Maria di Cantù e di Sant'Egidio di Fontanella.

Nel frattempo il partito gregoriano era riuscito ad eleggere sulla cattedra bresciana il vescovo riformatore Arimanno, che era stato monaco probabilmente nell'abbazia di Polirone, succeduto dopo alcuni presuli filo-imperiali; fra questi figura Conone che, nella primavera del 1083, aveva fatto prigioniero lo stesso abate di Cluny di passaggio a Brescia e in viaggio per conto del papa allo scopo di cercare un accordo con Enrico IV. Appena eletto, tra le prime decisioni, Arimanno il 10 ottobre 1087 donò al monastero di San Benedetto Po la chiesa di San Vito di Medole, posta ai confini tra Brescia e Mantova²⁵. Nell'ottobre del 1090 la chiesa di San Pietro di Rodengo – che in seguito prenderà anche il titolo di san Nicolò – risultava essere officiata da un prete e dal monaco Alberto, di osservanza cluniacense, mentre nel 1091, veniva data a Cluny la chiesa di San Paolo, che sorgeva nell'isola omonima nel lago d'Iseo, perché vi fosse istituito un monastero. I medesimi donatori cedettero due anni dopo all'abbazia borgognona la cappella dei Santi Gervasio e Protasio di Clusane, ubicata nel pievato di Iseo²⁶, mentre ri-

²³ *Recueil des chartes*, V, 1888, pp. 779-181 nr. 3617; A. BARONIO, 1979, pp. 204-206; C. VIOLANTE, 1981, pp. 541-542; sulla famiglia *de Salis* invece, cfr. A. BARONIO, 2000, pp. 83-114.

²⁴ Cfr. *Bibliotheca Cluniacensis*, 1614, col. 517.

²⁵ P. TORELLI, 1914, p. 78 nr. 107; C. VIOLANTE, 1981, p. 544.

²⁶ Per questo rapido sguardo di sintesi, G. SPINELLI, 1992, pp. 298-299.

mane incerta la data del conferimento di San Salvatore delle Tezze (*de Teggis*) a Capo di Ponte, di cui si ignora persino il nome della famiglia che avrebbe donato o venduto i beni annessi alla chiesa; il priorato si rese ben presto autonomo da Argon e in questa posizione giuridica figura nelle carte del XIII secolo²⁷.

È tuttavia la bolla di Urbano II a fornire nel 1095 il quadro partecolareggiato delle fondazioni lombarde e bresciane; si tratta di un documento importantissimo concesso dal pontefice all'abate Ugo di Semur mentre era a Piacenza per il concilio. In esso sono elencati, in diocesi di Brescia, due priorati indipendenti (San Pietro di Provaglio e San Pietro di Rodengo) e dieci chiese legate all'Ordine, delle quali una sola (quella dei Santi Ippolito e Cassiano di Alfianello e, in seguito, anche quella cremonese di San Benedetto di Trigo) sottoposta al priorato di Provaglio; quattro erano legati al monastero di San Paolo d'Argon (Santa Giulia di Cazzago, San Martino di Rudiano, San Tommaso di Quinzano e San Salvatore delle Teze), quattro a quello di San Giacomo di Pontida (Santi Nazaro e Celso di Verolanuova, San Nicolò di Verziano, San Zenone (?) di Macclodio, (?) di Sale di Gussago), e una (San Giacomo di Villa) soggetta al cenobio di San Gabriele di Cremona²⁸. Altre presenze cluniacensi – come le precedenti, quasi tutte poste a sud del lago d'Iseo, tra i fiumi Oglio e Mella – erano inoltre attestate ad Aguzzano (Santa Maria), Paratico, Isola San Paolo e Clusane (Santi Gervasio e Protasio). Una fitta rete di fondazioni che, anche se molto piccole e dalla vita effimera, furono una rilevante presenza monastica tra XI e XII secolo, «non priva di efficacia – come ha scritto p. Giovanni Spinelli – sulle popolazioni rurali, di cui contribuirono ad elevare il livello spirituale ed anche economico col loro esempio di vita intensamente liturgica e con il loro impegno di sfruttamento del terreno agricolo»²⁹.

L'arrivo dei cluniacensi permise così di riportare molte chiese private, con diritti di natura pastorale e conseguente godimento delle decime, nelle mani dell'organizzazione monastica, sottraendole ai laici; consentì, poi, all'aristocrazia signorile e feudale di non perdere buona parte delle prerogative economiche legate alla gestione dei

²⁷ Lo si apprende dalla bolla di Callisto II al priorato di San Paolo d'Argon del 1120, cfr. *Codex diplomaticus civitatis et Ecclesiae Bergomatis*, 1799, coll. 907-908; *Statuts, chapitres généraux et visites*, 1965, pp. 316, 327, 419, 479.

²⁸ Per queste e le successive fondazioni si rimanda al *Repertorio cronologico* curato da G. SPINELLI, 1981, pp. 501-520.

²⁹ G. SPINELLI, 1992, p. 299; ID., 2002, pp. 22-25.

beni connessi con tali edifici di culto. Nello stesso tempo i monaci organizzarono anche un insieme di domini temporali, o meglio una pluralità di signorie rurali, basate sulla piena proprietà dei loro decanati borgognoni e italiani e sul diretto controllo dei castelli e degli uomini che lavoravano la terra monastica, a cui erano molte volte preposti gli oblati laici. Un aspetto questo che merita di essere sottolineato perché troppo spesso l'abbandono del lavoro manuale da parte dei cluniacensi – che non significò però una minore attitudine e capacità nella gestione dei beni, essendo affidata ai rustici e ai conversi³⁰ – viene messo in contrapposizione con l'esemplarità del modello organizzativo dei patrimoni in grange da parte dei cistercensi. Al contrario, non meno scrupolosa e oculata risulta essere stata la gestione da parte di Cluny, poiché proprio dalla buona amministrazione dei loro possedimenti dipendevano la sopravvivenza economica dei monasteri, la capacità di dare continua ospitalità e di fare l'elemosina ai poveri; aspetti su cui fecero le loro *inquisitiones* i visitatori dell'Ordine fino alla fine del medioevo.

Se lo stretto rapporto con le famiglie dei fondatori e l'immunità dalla giurisdizione episcopale avevano permesso ai cluniacensi lombardi di crescere e di prosperare per molto tempo dopo la loro fondazione, dalla metà del XII secolo questo processo cominciò a subire le prime battute d'arresto, quando i compiti pastorali sulle chiese dipendenti dai priorati, subirono la controffensiva del clero pievano; un processo che fu accelerato anche dall'infelice presa di posizione dei vertici dell'Ordine in favore del Barbarossa e a fianco del clero scismatico. Gli effetti di questa politica anti-monastica nella *cura animarum* si videro bene nel 1144 quando il visitatore di Cluny, Ponzio, cedette alla pieve di Sant'Andrea di Iseo tutti i diritti che i cluniacensi detenevano sulla chiesa di San Gervasio nel castello di Clusane e sui suoi beni per un censo ricognitivo di quattro soldi da versare al vicino priorato di San Pietro di Provaglio³¹. Un accordo simile fu stipulato una decina di anni dopo tra l'abate di Cluny, Pietro il Venerabile, e i canonici della pieve di Azzano Mella, riguardo alla cappella di Santa Maria di Pievedizio legata anch'essa al priorato di Provaglio; questa passava al centro battesimale diocesano, insieme ai suoi diritti temporali e spirituali, per il censo annuo

³⁰ Basti vedere a questo proposito il classico lavoro di G. DUBY, 1971; per un altro esempio, relativo alla gestione patrimoniale di di Rodengo, v. G. ARCHETTI, 2002, pp. 61-91.

³¹ *Recueil des chartes*, V, 1888, pp. 436-439, nr. 4083; A. L'HUILLIER, 1912, pp. 61, 178-182; P.F. KEHR, 1913, pp. 340-341.

di cinque soldi come riconoscimento della proprietà. Nel 1161 però Alessandro III liberava i chierici di Azzano anche dal pagamento del censo a Provaglio, svincolando definitivamente la chiesa di Santa Maria di Pievedizio dall'obbedienza a Cluny.

La posizione filoimperiale assunta dall'abate di Cluny contribuì dunque a peggiorare la situazione generale, tanto più laddove – come nel caso della diocesi dei Santi Filastrio e Gaudenzio al tempo del vescovo Raimondo (1153-1173) – era in carica un presule fedelmente allineato sulle posizioni politiche del papato e deciso a far valere in concreto il criterio di affidare le chiese con diritti di cura d'anime al clero pievano piuttosto che a quello monastico, e non aveva mancato di rivendicarne il possesso anche nei confronti di istituzioni cenobitiche antiche e importanti come l'abbazia di Leno. Nel caso di San Nicolò di Rodengo, tuttavia, i rapporti con Raimondo sembrano essere stati buoni, anche nella fase più difficile del conflitto con il Barbarossa; nel 1160 infatti Raimondo confermò al priorato la donazione dei beni di Cossirano da parte dei coniugi Ambrogio e Berta, nel 1165 favorì il passaggio della cappella di Santa Maria *in campis* dalla giurisdizione dell'arciprete di Trezzano a quella dei monaci di Rodengo e nel 1167 concesse un importante privilegio di conferma dei diritti decimali da essi goduti³².

L'orientamento generale però, diretto a recuperare al clero diocesano la cura pastorale e il controllo degli introiti derivanti dall'attività sacramentale, era ormai un dato irreversibile. In questa direzione vanno collocati probabilmente i contrasti che, tra il 1216-17 e il 1222, il priorato di Rodengo ebbe con i chierici della pieve di Bigolio (Orzivecchi), entro il cui territorio ecclesiastico era situata la grangia monastica di Comezzano, per via del pagamento della quarta parte delle decime dovuta alla chiesa matrice³³. In realtà, almeno se prestiamo attenzione alle dichiarazioni giurate rilasciate dai testi e presentate dal priore in sua difesa, la ragione del contendere doveva essere giuridicamente più complessa, giacché il nodo della vertenza non riguardava tanto il fatto che i residenti della grangia versassero o meno la decima al pievano – circostanza confermata senza reticenza da tutti gli testi – ma la titolarità della riscossione, da una parte, e l'attribuzione di un censo ricognitivo dall'altra. Le deposizioni escusse dal giudice delegato, il preposito di San Pietro in Oliveto,

³² *Somario di instrumenti del monastero di Rodengo*, 1993, pp. 34-36; per la cappella rurale passata ai monaci nel pievato di Trezzano, D. VECCHIO, 2004, pp. 108-110.

³³ Per i riferimenti documentari, v. P. GUERRINI, 1949, pp. 102-105; *Somario di instrumenti*, p. 45.

Ugo, indicato come arbitro da Onorio III, mostrano altresì – in un raro spaccato di vissuto locale – le modalità concrete in cui avveniva il versamento decimale e la sua effettiva valenza economica³⁴.

Il priorato di San Pietro di Provaglio

Nelle campagne bresciane i monaci di Cluny svolsero con la loro ininterrotta liturgia, processioni, preghiere e canti, una fondamentale opera di educazione del popolo cristiano e insieme una costante intercessione per la salvezza delle anime dei fedeli, nobili e rustici, ricchi e poveri. Della loro presenza e del loro impegno spesso non resta che il ricordo documentario, ma nel caso di San Salvatore di Capo di Ponte e di Provaglio la sopravvivenza architettonica della chiesa e di parte delle strutture conventuali ha attirato anche l'attenzione degli storici dell'arte e dell'architettura. Si tratta di manufatti di straordinario interesse che riescono ancora a trasmettere al visitatore odierno il fascino austero ed essenziale di quel mondo lontano.

A Provaglio la chiesa appare come un robusto edificio romanico articolato intorno alla navata centrale, con una navatella sul lato settentrionale, il piccolo chiostro e il campanile su quello meridionale, l'edificio della disciplina quattrocentesca di Santa Maria Maddalena e la cappella cimiteriale barocca sul sagrato. La struttura della chiesa è il risultato di una complessa vicenda edilizia, sviluppatasi dall'XI al XVI secolo attraverso una serie di aggiunte, di ricostruzioni e di restauri messi in luce dalle ricerche archeologiche condotte nel 1988 e nel 2008³⁵. Queste indagini hanno mostrato, tra l'altro, l'inconsistenza dell'ipotesi ottocentesca secondo cui il complesso monastico sarebbe stato eretto sui resti di un antico santuario mitraico, come pure l'assenza di una stratificazione altomedievale, mentre hanno messo in luce l'uso cimiteriale del chiostro e le robuste murature romaniche della *domus* conventuale.

³⁴ Nelle *attestationes* pubblicate dal P. GUERRINI, 1949, pp. 102-105, e rilasciate tra il 25 novembre 1220 e il 22 gennaio 1221, sono raccolte le dichiarazioni giurate di 10 testimoni che, al di là del loro valore giuridico e formale, offrono una serie di informazioni preziose per la conoscenza della grangia di Comezzano e del suo funzionamento; al riguardo, v. G. ARCHETTI, 2002, pp. 87-91.

³⁵ Per questi aspetti, le diverse fasi edilizie e la bibliografia, cfr. A. BREDA, A. VALSECCHI, 2004, pp. 15-39; A. BREDA, 2005, pp. 23-32; degli scavi e dei lavori più recenti invece, condotti nel chiostro da I. Venturini e F. Sina nell'estate del 2008, sotto la direzione tecnica di A. Valsecchi e il controllo della Soprintendenza archeologica di A. Breda, è in corso di pubblicazione la relazione dettagliata.

La chiesa primitiva, più corta e stretta di quella attuale, «era suddivisa in tre navate coperte da volte probabilmente solo nella parte presbiterale e concluse da absidi semicircolari»³⁶, di cui si conserva ancora quella settentrionale, che guarda verso la strada; sul medesimo lato, verso la fine del XII secolo, venne creata una cappella dedicata alla vergine Maria. L'impianto primitivo della chiesa sopravvisse senza profonde alterazioni fino al XV secolo, quando – venuta meno la presenza dei monaci – le nuove esigenze pastorali e strutturali portarono alla profonda ristrutturazione dell'edificio secondo il modello architettonico delle chiese mendicanti, più adatto alle funzioni pastorali di una parrocchia. Dato in commenda, nel 1535 l'antico priorato fu assegnato ai canonici regolari di San Salvatore, che avevano la propria sede presso la chiesa di San Giovanni di Brescia, che ne presero possesso l'anno dopo trasformandolo in vicaria parrocchiale a servizio della comunità; una funzione che continuerà a svolgere fino all'erezione della moderna chiesa parrocchiale di Provaglio ai primi dell'800, nella cui dedicazione ai santi Pietro e Paolo continua a sopravvivere il lontano ricordo cluniacense³⁷.

L'interno della chiesa è arricchito da un pregevole apparato di ornamentazione a fresco, per lo più riconducibile al periodo compreso tra il XIV e il XVI secolo, che conserva ancora tracce devozionali della presenza dei monaci, ma soprattutto appare come una grande testimonianza della religiosità popolare. «L'impressione che se ne riceve – scrive Maria Gabriella Mori – è quella di un composito e stratificato mosaico di affreschi, di ex voto realizzati da anonimi artisti che hanno alternato le immagini devozionali secondo la disponibilità e le richieste di una committenza diversificata, accostandole spesso senza un prestabilito ordine compositivo»³⁸. È quello cioè che si trova ancora nelle pievi coeve e in molte cappelle rurali dell'Italia padana, a conferma del fatto che l'interno di una chiesa cluniacense – lungi dall'essere semplicemente di pietra o con muri a vista – si presentava con pareti intonacate, ricche di dipinti, diffuse decorazioni e vivaci colori.

San Salvatore delle Tezze

³⁶ A. BREDA, A. VALSECCHI, 2004, p. 24.

³⁷ Per questi sviluppi moderni e i rimandi bibliografici, v. G. ARCHETTI, 2008, pp. 265-266.

³⁸ M.G. MORI, 2004, pp. 41-101, citaz. a p. 41; anche L. ANELLI, 2004, pp. 103-117; inoltre, L. DEL BONO, 2004, pp. 103-140.

Così doveva apparire anche la chiesa di San Salvatore di Capo di Ponte, gioiello romanico dell'architettura cluniacense eretto nel cuore della Valcamonica³⁹. Di ascendenza borgognona e insieme tipicamente lombarda, di impianto benedettino eppure non prettamente monastico, legata alle forme di San Paolo d'Argon da cui dipendeva ma non di meno stilisticamente autonoma, San Salvatore delle Tezze ha fatto discutere storici dell'architettura e dell'arte senza svelare interamente i suoi segreti. Lo aveva notato Hans Peter Autenrieth oltre un quarto di secolo fa – su cui è tornato di recente – in un contributo che continua ad essere un punto di riferimento per gli studiosi: «dopo tutte le ricerche di probabili influssi, di quelli improbabili ipotizzabili, la chiesa di San Salvatore sembra rimanere come un sacco pieno di influssi, senza carattere proprio e distinto: infatti non esiste un prototipo di cui San Salvatore sia una ripetizione esatta. Tutti gli elementi notati sono uniti in modo singolare e persino in piena Borgogna, la nostra chiesa farebbe bella figura»⁴⁰.

Le forme attuali infatti, se nella loro austera bellezza attirano e affascinano l'immaginazione del visitatore per l'essenzialità lapidea e la ruvidezza delle pareti, sono in realtà frutto di una sbagliata concezione romantica dell'architettura, che ha portato nel corso del Novecento i proprietari a scrostare degli intonaci esistenti l'interno e l'esterno della chiesa. Questa concezione purista del romanico, oggi superata e criticata dagli stessi rigoristi, non è riuscita tuttavia a cancellare interamente le tracce degli intonaci medievali di colore bianco e rosso, ancora esistenti in piccole porzioni, che dovevano rischiarare non poco l'interno dell'edificio, impreziosito di decorazioni, di affreschi e sculture lignee.

La chiesa non era interamente affrescata, ma certo il suo aspetto era assai diverso da quello attuale, quando gran parte delle sue pareti erano intonacate e dipinte, rischiarate dalle lampade a olio e dalle

³⁹ Su questo priorato si vedano G. MARTINENGI ROSSETTI, O. FRANZONI, 2003; e gli atti del convegno su *Il monachesimo in Valle Camonica*, 2004, specialmente i contributi di G. Andenna, H.P. Hautenrieth, G. Medolago e O. Franzoni; inoltre, A. BREDI, 2005, pp. 17-23; O. FRANZONI, 2005, pp. 66-91. A restituire vigore all'essenzialità claustrale di questo prezioso monumento, incastonato su uno sperone roccioso – ma messo appositamente lì dai suoi costruttori perché fosse ben visibile a chi transitava per la Valle –, sono stati i restauri che la Fondazione Camunitas ha avviato insieme alla Soprintendenza dopo averne acquisito la proprietà nel 2002, mettendolo al riparo da sicuro degrado e dal rischio di improbabili cambi di destinazione d'uso. Un intervento di salvaguardia strutturale importante, sia in termini di conservazione che per la migliore leggibilità della fabbrica e della sua evoluzione architettonica, che si è concluso nel 2009.

⁴⁰ H.P. AUTENRIETH, 1981, pp. 127-169, citaz. a p. 146; lo studioso tedesco è poi tornato sullo stesso argomento in ID., 2004, pp. 73-91, in particolare p. 88.

candele, benché non mancassero porzioni lasciate a vista come si vede dagli inserti scultorei e dalle pietre incise di graffiti tuttora visibili. Davanti alla facciata si apriva un portico e sul lato a mezzogiorno vi era il chiostro con le strutture residenziali per i monaci e il personale di servizio; evidenze confermate dai lavori di restauro, insieme al dato evolutivo delle strutture claustrali, rialzate alla fine del medioevo quando ormai i monaci avevano cessato di risiedervi stabilmente.

Un altro elemento caratteristico – peraltro comune a molte chiese rurali del XII secolo – è l'oscurità dell'interno, a cui i costruttori cercarono di ovviare con le vele bianche delle volte, poste sopra le finestre capaci di riflettere la luce verso il basso, e aprendo delle finestre in doppio registro nelle navatelle, in alto nelle pareti della navata, sulla facciata e nell'abside. Il tutto, animato dalla vivacità della fiamma di candele, torce e lampadari, serviva a rendere questo luogo di culto – immerso nella quiete e nel silenzio dei monti circostanti – particolarmente adatto alla preghiera e alla meditazione. Col passare dei decenni, però, l'autonomia da Argon non fu più sufficiente alla sopravvivenza stabile del priorato, che, ancora nel XV secolo, era idealmente in grado di ospitare due *fratres*, ma già dalla fine del Duecento la crisi del modello cluniacense – accompagnata dal calo delle vocazioni, dalle difficoltà economiche e dall'instabilità sociale – si era fatta sentire, come attestano le relazioni dei visitatori dell'Ordine anche per il secolo successivo. L'abbandono di Capo di Ponte da parte dei monaci e la concessione in fitto degli immobili e dei beni del priorato fu il naturale epilogo alla fine del medioevo⁴¹.

Il priorato di San Nicolò di Rodengo

Meglio studiate, anche perché corredate da una discreta documentazione d'archivio, sono invece le vicende del più importante priorato bresciano: quello di San Nicolò di Rodengo⁴². Gli studi recenti hanno innanzitutto evidenziato che, nonostante una certa tradizione storiografica e l'incertezza della documentazione antica, si tratta della fondazione bresciana più antica, attiva forse già dagli

⁴¹ In proposito, G. MEDOLAGO, 2004, pp. 205-213; O. FRANZONI, 2004, pp. 157-183.

⁴² Per un quadro aggiornato degli studi e delle fonti si veda, da ultimo, *San Nicolò di Rodengo. Un monastero di Franciacorta tra Cluny e Monte Oliveto*, 2002, con contributi di G. Spinellicci, G. Archetti, G. Picasso, M. Tagliabue, A. Breda, V. Volta, P.V. Begni Redona, G. Brizzi, R. Comini, F. Scarduelli e R. Prestini; A. BREDA, 2005, pp. 32-35; a cui si deve aggiungere, specie per l'età moderna, S. IARIA, 2009.

anni Settanta dell'XI secolo⁴³. Inoltre, anche se non conosciamo i particolari della fondazione – evoluzione di un'iniziale scelta canonica o esplicito interesse per Cluny – il cenobio risulta già essere *constructum* nel 1085 all'interno del *castrum vetus* di Rodengo e consacrato in onore degli apostoli Pietro e Tommaso, oltre che a santa Maria, mentre la dedicazione a san Nicolò avrà il sopravvento solo più tardi⁴⁴. Questo almeno è quanto si legge in un documento del 4 aprile del medesimo anno che, insieme ad altri due, compare in registro in un inventario archivistico del XVI secolo⁴⁵; un testo di fondamentale importanza non solo perché ci mostra il *monasterium* operante fin dalla metà degli anni Ottanta dell'XI secolo, ma perché ce ne illustra anche i contorni 'ambientali' entro cui mossero i loro primi passi il priorato e i suoi monaci.

Il documento dà conto della donazione fatta al cenobio da Lanfranco *de Rodingo* e dalla moglie, per la salvezza della loro anima, di due terreni di elevato valore economico, anche se di modesta estensione, posti *in loco Pora* e *in loco Rodingo*. Lanfranco faceva parte di una delle più potenti famiglie capitaneali bresciane del tempo, legata da vincoli vassallatici con l'abate di Leno e soprattutto con il vescovo di Brescia⁴⁶; egli, in particolare, era figlio di quell'Inverardo che nel 1027, pur essendo già infeudato della metà del castello di Milzano, aveva occupato l'intero *castrum* a danno del cenobio leonense, costringendo l'abbazia a chiedere l'intervento di Corrado II. Nell'ottobre del 1090, a breve distanza dalla donazione di Lanfranco, anche suo fratello Ubaldo con la moglie Berta vendette al cenobio nel *castrum* di Ome un terreno di quasi due ettari, delimitato dalle strade di accesso al ricetto e dal fossato, destinato a costituire la grande *breda* attigua al priorato.

Il medesimo Ubaldo, inoltre, nel settembre 1102 donò al priore di Rodengo un appezzamento di terra con una casa *in loco de Comezzano*, vicino alla chiesa di Santa Maria⁴⁷, intorno al quale si organizzò rapidamente la signoria monastica sul villaggio omonimo. Beni e diritti di San Pietro di Rodengo si accrebbero in modo dinamico nei decenni successivi per assestarsi soltanto nella seconda metà del

⁴³ Al riguardo, G. SPINELLI, 2002, pp. 23-24; e G. ARCHETTI, 2002, pp. 63-64.

⁴⁴ *Somario di instrumenti*, p. 14; per la dedicazione al santo di Mira (o san Nicola di Bari), *Ibidem*, p. 16-21 (a. 1100 e sgg.); inoltre, le osservazioni problematiche di M. BETTELLI BERGAMASCHI, 1990, pp. 70-71; e di N. GATTI, 1993, pp. 19.

⁴⁵ Si tratta del *Somario di instrumenti* (specie le pp. 14-15), curato da Luisa Bezzi Martini.

⁴⁶ In proposito G. ARCHETTI, 2001a, pp. 177-178.

⁴⁷ *Somario di instrumenti*, p. 17; per tutti questi aspetti, v. G. ARCHETTI, 2002, pp. 61-71.

XII secolo, quando la bolla di Urbano III del 15 settembre 1187 – cercata invano dal Kehr tra le carte dell'archivio monastico⁴⁸ – ce ne dà una panoramica assai dettagliata. Nel documento infatti, dopo aver riconosciuto l'appartenenza di Rodengo alla famiglia cluniacense, il pontefice confermava al monastero la titolarità della chiesa dei Santi Gervasio e Protasio in *castro novo* e quella dei Santi Faustino e Giovita di Rodengo, con le relative pertinenze economiche e i possedimenti posti nella *curtis* di Rodengo.

Facevano seguito tutti i diritti relativi al territorio di Comezzano, comprensivi della cappella di Santa Maria, delle sue decime, del *castrum* e della piena giurisdizione sui vassalli e sui rustici del luogo, a cui si aggiungeva il controllo della cappella di Santa Maria *de Lignicollis* nel piviere di Trenzano e delle sue decime, insieme ai possedimenti terrieri compresi tra le pievi di Bigolio e di Trenzano nelle campagne di Cizzago, Cossirano, Sabionera, Regosa, Ludriano e Orzivecchi. L'elenco comprendeva poi i beni posti nel territorio di Cazzago, nel castello di Paderno e nel villaggio omonimo, comprensivo del diritto di riscossione del fodro; inoltre, nella corte di Provaglio, nel borgo di Iseo, nelle *curtes* di Polaveno e di Ome insieme al fodro, in quella di Ronco e *in loco Crederi*; tali possedimenti erano accompagnati dal diritto di allevamento dei maiali nei boschi di Monticelli e da ogni competenza sui pascoli e sui prati, come pure sul controllo della Livorna, dei mulini e delle acque che scendevano da Monticelli e da Provezze. Il papa confermava inoltre la giurisdizione sulle decime e la cura delle anime per i fedeli soggetti alle chiese dipendenti dal monastero (*crisma, sepultura et alia*), assicurando al priorato la protezione contro ogni ingerenza esterna.

Da questo articolato elenco appare chiaro che i monaci di Rodengo operarono fin dall'inizio per potenziare ed accrescere la loro dotazione patrimoniale, che andò arricchendosi di nuove terre e di immobili, ma anche di prerogative signorili e di diritti decimali, ottenuti o acquistati a diverso titolo dai numerosi gruppi aristocratici che si andavano frazionando per via ereditaria. A distanza di un secolo dalla fondazione, il priore di Rodengo disponeva di un cospicuo patrimonio fondiario – stimabile, limitatamente ai possedimenti di Paderno e Rodengo, in oltre 250 ettari di terreni, tra coltivi ed incolti –, comprensivo dei diritti sulle acque che scorrevano verso la pianura dalle balze collinari di Monticelli e di Ome, di ampie zone

⁴⁸ P.F. KEHR, 1913, p. 340; della bolla non è stato reperito il testo originale, mentre un ampio regesto è contenuto nel *Somario di instrumenti*, pp. 39-40.

boschive e di gerbido adatte per il pascolo, della responsabilità pastorale delle chiese soggette, per le quali ricevevano dai fedeli anche la decima, e della giurisdizione sui *manentes* e sui rustici dipendenti⁴⁹.

La piccola cella di Santa Giulia di Cazzago

Nel lungo elenco patrimoniale meritano pure di essere ricordati i beni posseduti nel *vicus* di Cazzago perché qui fin dal 1087 vi era un'altra fondazione cluniacense, legata al priorato di San Paolo d'Argon: ossia la chiesa di Santa Giulia con annessa una piccola cella, entrata in seguito nelle pertinenze di Rodengo⁵⁰. Tale passaggio viene descritto nel modo seguente in un inventario settecentesco: «La chiesa di Santa Giulia di Cazzago, già una volta officiata dagli monaci cluniacensi, da questi governata, chiesa filiale di quella di San Maiolo di Pavia del medesimo Ordine, fu nell'anno di nostra salute 1278 perpetuamente unita ed incorporata al priorato di San Nicolò di Rodengo, mediante il possesso di questa pigliato da don Rainaldo priore degli Santi Nicolò e Pietro del monistero di Rodengo, stante il permesso e comando fattogli da don Goffredo priore di San Maiolo di Pavia e vicario generale in Lombardia del reverendissimo abbate generale cluniacense, per porre in tale guisa in effetto un atto capitolare instabilito in un di loro generale congresso, in cui si volle che la chiesa e munistero di Santa Giulia di Cazzago fusse per l'avvenire in perpetuo unita, incorporata, di ragione e piena giurisdizione di quella di Rodengo»⁵¹.

Le poche carte a nostra disposizione mostrano il priore di San Nicolò nell'esercizio delle sue funzioni: nel 1311 nominava un monaco e un fratello sacerdote a reggere la chiesa e la casa di Cazzago, ad amministrarne i beni e riscuoterne le rendite; nel 1315 interveniva presso i rappresentanti di quel comune rurale affinché compilassero l'inventario aggiornato dei beni di Santa Giulia, ma nel 1313 la chiesa era nel frattempo stata affidata ad un patronato laico. A beneficiarne fu la famiglia *de Cazzago* che, assumendone il carico, si impegnavano anche a scegliere i presbiteri destinati alla sua officatura; la loro nomina doveva però essere approvata e confermata nel beneficio sacerdotale dal priore di Rodengo. In particolare, nelle carte

⁴⁹ Con particolare riferimento ai possedimenti del priorato a Ome e Paderno, cfr. G. ARCHETTI, 2003, pp. 11-24; ID., 2004, pp. 22-27.

⁵⁰ Cfr. A. BARONIO, 1979, pp. 203, 205-207; G. SPINELLI, 1981, p. 510.

⁵¹ S. IARIA, 2009, pp. 134 sgg.; inoltre, per questa fondazione, G. ARCHETTI, 2002, p. 79; A. BREDI, 2005, pp. 14-17; G. ARCHETTI, 2009, pp. 45 sgg.

dell'inizio del 1313 i *domini* Cazzago figurano già come *patroni* della cappella giuliana, e le loro decisioni sono approvate dal superiore di San Nicolò.

Va segnalato semmai che il conferimento di questo beneficio, svincolato da oneri di cura d'anime, avveniva secondo una ritualità e una precisa simbologia che riflettevano, anche esteriormente, il passaggio e la consegna dei pieni poteri sulla chiesa e sul suo patrimonio⁵². Il priore di Rodengo, infatti, verificata l'idoneità del candidato – che doveva essere «soprattutto un uomo prudente e discreto, nato da un matrimonio legittimo» –, lo investiva tenendo tra le mani l'atto di concessione, documento che doveva poi essere affisso alla porta della chiesa per almeno una settimana. La presa di possesso dell'edificio sacro era sancita dall'ingresso solenne del nuovo presbitero che, in corteo, vi accedeva dalla porta principale, toccava col suo anello il portale, lo apriva e lo chiudeva a conferma della titolarità acquisita; si portava quindi ai quattro angoli dell'altare e chinandosi lo baciava, dopo averne delimitato le estremità con le mani. Ma anche l'attribuzione del patrimonio ecclesiastico era caratterizzata da gesti altrettanto espressivi, quali la consegna di una zolla di terra del luogo «in signum verae possessionis».

Il suo giuramento di fedeltà al superiore di Rodengo, invece, era accompagnato dalla promessa di custodire «tutte le pertinenze e i diritti» appartenenti a Santa Giulia, di non venderne i beni, gli arredi, i paramenti sacri e i libri liturgici, di non contrarre debiti né concedere *ad longum tempus* i possedimenti della chiesa senza licenza del priore. Clausole dettagliate che si ripetono nei numerosi documenti di concessione relativi agli anni seguenti, conservati sia nelle carte dell'archivio monastico che in quelle dell'archivio privato della famiglia Bettoni-Cazzago a Bogliaco sul Garda; in esse trova conferma non solo la prassi di scegliere il sacerdote titolare della cappella giuliana, secondo quanto previsto dal loro diritto di patronato, ma anche che alla nomina di ogni nuovo sacerdote le loro prerogative non incontrarono contestazioni da parte dei monaci di Rodengo⁵³.

⁵² Bogliaco, Archivio Bettoni-Cazzago, Fondo pergameneo, busta I, *Processo de lite*, ff. 1r-v, 14r, 17r, 28v-29r.

⁵³ *Somario di instrumenti*, pp. 97-98; mentre la verifica venne avviata subito dagli olivetani fin dai primi anni del loro ingresso a Rodengo (*Ibidem*, p. 123, a. 1457). D'altra parte, numerose carte di presentazione del sacerdote sono presenti sia nell'archivio monastico – v. ad esempio R. BOSCHI, 1988, pp. 42-44 – che in quello dell'archivio privato della famiglia Bettoni-Cazzago di Bogliaco, Fondo pergameneo, buste I-II e Mazzi I-III delle carte provenienti dal palazzo di Cazzago, come pure nello stesso fondo, busta I, *Processo di lite*, ff. 1-79.

Non così avverrà con l'arrivo degli olivetani che in diverse occasioni cercarono di recuperare il controllo, avvalendosi anche dell'autorità di san Carlo impegnato nella visita apostolica alla diocesi (1580), senza tuttavia riuscire a conseguire mai l'effetto desiderato⁵⁴.

Fedeltà senza prosperità

Con l'avvento della civiltà comunale e la diffusione degli ordini mendicanti, il monachesimo perse il ruolo centrale svolto fino a quel momento e la capacità di dare risposte profonde ai problemi di una società sempre più cittadina e imperniata sull'incipiente economia di mercato. La crisi non risparmiò i priorati cluniacensi, già in difficoltà alla fine del XII secolo, che videro lentamente scemare le vocazioni, sia tra i monaci che tra oblati e conversi, insieme alla diminuzione delle rendite terriere e all'aumento dei costi del lavoro. Essi, secondo le testimonianze riferite sino al tardo Trecento dallo Charvin, non vennero meno però ai loro doveri di preghiera in suffragio dei defunti e di *hospitalitas* o *caritas*, nonostante il loro numero sempre più esiguo⁵⁵. La semplicità e il fervore della vita liturgica continuarono a imperniare l'ascesi di questi monaci che vivevano osservando le antiche regole consuetudinarie, integrate dai nuovi statuti propri degli ordini religiosi e definiti nei capitoli generali; ma nel corso del Duecento e del Trecento per loro non vi era più un futuro: *fedeltà senza prosperità*, ha definito con efficacia la loro presenza il p. Jean Leclercq⁵⁶.

L'attaccamento ai principi della carità e dell'ospitalità infatti, conservati in mezzo a circostanze difficili e drammatiche, come le guerre, le carestie e le pestilenze, sembrano essere il tratto di continuità e persistenza più appariscente. Bastano pochi esempi a darne conto. A Clusane nel 1270 non risiede che il priore, il quale «è sacerdote e celebra l'ufficio nel modo migliore che può fare una persona da sola»; a Rodengo sono in sei: il priore, tre monaci e due conversi;

⁵⁴ Tra queste è interessante la ricostruzione giuridica e il tentativo fatto nel Settecento dall'abate Camassei, cfr. S. IARIA, 2009, pp. 135-139; per il rimando agli atti della visita carolina, *Visita apostolica e decreti di Carlo Borromeo alla diocesi di Brescia*, III. Sebino, Franciacorta e Bassa occidentale, 2004, p. 200.

⁵⁵ A questo riguardo si vedano le considerazioni di J. LECLERCQ, 1979, pp. 429-446 (il saggio più volte ristampato è contenuto anche in *Medioevo monastico nel Bresciano*, 1996, pp. 151-166); su cui è tornato, soffermandosi soprattutto sul problema dell'accoglienza, G. SPINELLI, 2001, pp. 173-190.

⁵⁶ J. LECLERCQ, 1979, p. 444; anche G. SPINELLI, 2001, p. 178.

quanto alla *familia*, costituita da laici che lavoravano per il cenobio, essa si trovava rifugiata a Brescia a motivo delle guerre⁵⁷. A San Pietro di Provaglio «vi sono due monaci con il priore, un cappellano, un converso e un'altra famiglia: essi celebrano lodevolmente l'ufficio divino»; a San Paolo dell'Isola sul lago d'Iseo il priorato è invece rimasto deserto, mentre a Verziano risiedono solo il priore ed un monaco, quando ci sarebbe la disponibilità per altrettanti *fratres*. Nel 1293 il priorato di Quinzano risulta devastato per i conflitti e pertanto «il priore e i monaci di quella casa non possono abitarvi comodamente e, in loro assenza, i documenti e le carte del cenobio sono custoditi presso la pieve di Quinzano»; nel 1310 il quadro di devastazione colpisce anche gli altri priorati e a San Salvatore delle Teze il visitatore non riesce neppure a recarsi, ma ne interroga il superiore a San Maiolo di Pavia dove questi si era recato⁵⁸.

Nella medesima visita, Provaglio è uno dei pochi monasteri ad essere lodato per l'ospitalità, benché la sua situazione non sia florida, tanto che nel 1331 non è più in grado di assolvere ai suoi impegni poiché «quasi tutti gli edifici monastici sono in rovina»; al contrario li assolve ancora Rodengo compatibilmente con le sue possibilità, come pure Verziano, Quinzano e Capo di Ponte⁵⁹. Ribellioni di monaci ai loro superiori, priori che si appropriano dei beni destinati al monastero o che vivono lontano dal cenobio, aggravano la situazione già difficile delle case cluniacensi che, a fatica e «quanto meglio possono», continuano a svolgere i loro doveri come si legge nel 1342 e nel 1378. Una statistica del 1460 dà ancora come funzionanti il cenobio di Provaglio e quello di Verziano con tre monaci, quello di Rodengo con quattro, quelli di Quinzano e di Capo di Ponte con due⁶⁰, ma il documento che fornisce questi dati, più che registrare la situazione reale, esprime un ottimale stato giuridico non corrispondente allo stato di fatto.

Tra vecchio e nuovo monachesimo

La crisi della Chiesa tardo medievale, dunque, e l'affievolirsi dell'osservanza regolare si fecero sentire anche sull'ordinamento monastico che, tra i rimedi contro la dispersione patrimoniale, sperimentò l'introduzione della commenda, attraverso cui la sede apo-

⁵⁷ *Statuts, chapitres généraux et visites*, I, 1965, pp. 316-317.

⁵⁸ *Ibidem*, II, p. 59; III, p. 112.

⁵⁹ *Ibidem*, II, p. 286; III, p. 112.

⁶⁰ L.F. FÈ D'OSTIANI, 1886, pp. 55-64; inoltre, G. SPINELLI, 1992, pp. 311-312.

stolica affidava la gestione dei monasteri ad un prelado estraneo al cenobio. Il rimedio si rivelò però peggiore del male, «generando un'ulteriore rovina dei monasteri, già estenuati dal fiscalismo della curia pontificia, dalle guerre e dalle pestilenze ricorrenti, oltre che da decenni di cattiva amministrazione»⁶¹. In effetti, se i grandi cenobi urbani dalla metà del XV secolo furono progressivamente investiti dal vento del rinnovamento che spirava da Santa Giustina di Padova, assai più complicata era la situazione dei piccoli monasteri rurali, dove spesso la presenza claustrale era ormai soltanto un lontano ricordo. È il caso dei priorati di Provaglio, Verziano, Rodengo, Quinzano, San Paolo dell'isola o Capo di Ponte, che, pur attestati come funzionanti ancora nella seconda metà del secolo, erano in realtà disabitati o con pochissimi monaci.

Il piccolo oratorio di San Paolo del lago d'Iseo, ad esempio, edificato «in eminente scoglio» sull'isoletta omonima nel mezzo del Sebino «circondato d'ogni intorno dall'acque»⁶², era entrato a far parte dell'*ecclesia cluniacensis* alla fine dell'XI secolo, diventando punto di riferimento e di approdo sicuro per i naviganti e i pellegrini che transitavano per il bacino lacustre, come attestano le poche carte medievali e le relazioni dei visitatori dell'ordine. Nel tardo medioevo tuttavia, forse già nel Trecento, come per la piccola cella di Santa Giulia di Cazzago, la chiesa claustrale venne data in patronato alla nobile famiglia Fenaroli⁶³. Così, l'antico priorato, registrato ancora nel 1460 tra le dipendenze cluniacensi di San Paolo d'Argon, proprio grazie ai Fenaroli – verosimilmente tra il 1470 e il 1490 – entrava a far parte della galassia francescana e il Wadding lo registra effettivamente nel 1506 tra i conventi della provincia osservante bresciana⁶⁴. Artefice di questo passaggio, fondatore e mecenate della nuova comunità conventuale, fu appunto il nobile Alessandro Fenaroli († 1525) – «huius coenobii devotus erector», secondo l'iscrizione posta sulla sua tomba –, che trasformò in questo modo la chiesa di San Paolo nel suo mausoleo di famiglia, affidando ai

⁶¹ G. SPINELLI, 1992, p. 310.

⁶² F. RINALDI, 1685, p. 215. Su questa piccola fondazione, cfr. A. ARCHETTI, 2003; anche, G. ARCHETTI, 2008, pp. 253-255.

⁶³ La documentazione al riguardo è assai incerta; il p. Rinaldi la fa sua citando il cartiglio seicentesco che correda il riquadro affrescato dal Gandino nel chiostro di San Giuseppe di Brescia: «Il monasterio fabbricato sopra l'isola del lago d'Iseo, chiamato S. Paolo, non si sa da chi, ne da che tempo fosse edificato, solo è prenominato in protezione di casa Fenariola» (F. RINALDI, 1685, p. 216).

⁶⁴ L. WADDING, 1931, p. 400.

frati il compito di perpetuare la sua memoria e il ricordo nelle preghiere⁶⁵.

Unica fondazione cluniacense a registrare uno sviluppo, anzi una vera e propria rinascita monastica in età moderna, fu quella del priorato di Rodengo, la maggiore tra le fondazioni bresciane affiliate alla grande abbazia borgognona⁶⁶. Attivo dalla seconda metà del secolo XI e cresciuto rapidamente, dalla fine del Duecento il cenobio conobbe una serie di difficoltà patrimoniali ed organizzative che nel 1399 lo portarono nel circuito della commendata. Nel 1445 però, per interessamento del vescovo Pietro del Monte, fu unito alla congregazione di Monte Oliveto che, dopo un breve braccio di ferro con il priore Corradino Caprioli – che ne teneva il possesso di concerto con l'aristocrazia locale e il consenso di Venezia –, nel 1450 poté avviare il suo rilancio; alla fine del secolo contava infatti più di una ventina di monaci, era nel pieno della ricostruzione e dei restauri edilizi – nel 1480 Cristoforo Rocchi riceveva l'incarico per le tarsie del coro – ottenendo nel 1535 il titolo di abbazia.

La nuova comunità monastica trasmetteva un messaggio di elevata spiritualità e, con il suo esempio di fraternità e vita ritirata, di preghiera e penitenza, seppe suscitare l'apprezzamento generale; la buona amministrazione permise di migliorare a poco a poco le strutture claustrali e di allargare i possedimenti, come nel caso della grande tenuta di Lograto. Durante i secoli XVII e XVIII quattro abati di Rodengo assunsero anche il governo centrale della congregazione e tra i membri della comunità parecchi di loro si distinsero per gli studi teologici, umanistici e scientifici. Su questo cenobio, ben organizzato e funzionale, nel 1797 si abbatté improvvisa e rovinosa la soppressione del governo rivoluzionario che cancellò in un solo colpo una comunità con oltre una decina di monaci e qualche oblato, una presenza pastorale che era stata per secoli un punto di riferimento di fede per l'intero circondario, e un cospicuo patrimonio economico e culturale, fatto di strutture, beni, rendite, arredi sacri, opere d'arte, libri e manoscritti.

⁶⁵ F. RINALDI, 1685, *Monimenti historiali*, p. 217, la tomba venne eretta a sue spese nella chiesa di San Paolo davanti alla cappella dell'Immacolata; in occasione della morte di qualche esponente della famiglia Fenaroli, inoltre, gli arcipreti della zona accompagnavano i defunti fino a San Paolo per le esequie e «consegnarli in requie nelli loro nobili depositi», oltre che al suffragio dei frati (ivi, p. 215).

⁶⁶ In proposito, v. *San Nicolò di Rodengo. Un monastero di Franciacorta*, 2002; anche, G. ARCHETTI, 2008, pp. 267-267, mentre per il ritorno dei monaci nel 1969 la documentazione raccolta da O. VALSESCHINI, 2005-2006.

L'intero complesso andò incontro così ad una situazione di abbandono e di rovina edilizia senza precedenti, a cui solo a fatica si cominciò a porre rimedio ai primi del Novecento. Non tutto però era andato perduto, perché l'antico seme gettato un tempo era destinato a rinascere e nel 1969 – grazie anche all'interessamento diretto di Paolo VI – dopo 170 anni di abbandono i monaci di Monte Oliveto facevano ritorno a Rodengo per riprenderne il possesso e ripristinare la vita cenobitica, che era stata violentemente interrotta in nome delle libertà a fine Settecento. La loro presenza in questo lembo di Franciacorta riprese pertanto, come già in passato, ad avere la sua efficacia pastorale e ad essere rifugio per le anime desiderose di quiete, perché lì – come ebbe a dire papa Montini – ci si recava e si va ancora per dissetarsi della sapienza claustrale e godere «di quell'atmosfera beata, dove spira il silenzio, parla la preghiera, [...] domina la pace»⁶⁷.

⁶⁷ *Acta Apostolicae Sedis*, 1971, p. 745, discorso pronunciato da papa Paolo VI in occasione del pellegrinaggio a Subiaco (8 settembre 1971).

- dei secoli XII-XIV*, Atti del XXVII Convegno storico internazionale (Todi, 14-17 ottobre 1990), Spoleto 1991, pp. 391-414.
- R. RUSCONI, *L'espansione del francescanesimo femminile*, in *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII*, Atti del VII convegno internazionale (Assisi, 11-13 ottobre 1979), Assisi 1980, pp. 268-270.
- R. RUSCONI, *Predicazione e vita religiosa nella società italiana (da Carlo Magno alla Controriforma)*, Torino 1981.
- SALIMBENE DE ADAM, *Chronica*, a cura di G. Scalia, I-II, Bari 1966.
- F. SAVIO, *Gli antichi vescovi d'Italia dalle origini al 1300 descritti per regioni. La Lombardia*, II/1. Bergamo-Brescia-Como, Bergamo 1929.
- H. C. SCHEEBEN, *De bullario quodam ordinis Praedicatorum speculi XIII*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», VI (1936), pp. 217-266.
- Statuti di Brescia del XIII secolo*, a cura di F. Odorici, in *Leges Municipales*, II/2, Augustae Taurinorum 1876 (*Historiae Patriae Monumenta*, XVI).
- Statuti di confraternite religiose di Padova nel Medio evo. Testi, studio introduttivo e cenni storici*, a cura di G. De Sandre Gasparini, Padova 1974.
- Studio e studia. Le scuole degli ordini mendicanti tra XIII e XIV secolo*, Atti del XXIX Convegno internazionale (Assisi, 11-13 ottobre 2001), Spoleto 2002.
- C. THOUZELLIER, *La légation en Lombardie du cardinal Hugolin (1221). Un épisode del quinquième croisade*, «Revue d'histoire ecclésiastique», 45 (1950), pp. 508-542.
- A. TILATTI, *La Direzione spirituale. Un percorso di ricerca attraverso il secolo XIII nell'ordine dei Predicatori*, in *Dalla penitenza all'ascolto delle confessioni: il ruolo dei frati mendicanti*, Atti del XXIII Convegno internazionale (Assisi, 12-14 ottobre 1995), Spoleto 1996, pp. 125-173.
- G. TIRABOSCHI, *Vetera Humiliatorum monumenta annotationibus, ac dissertationibus prodromis illustrata, quibus multa sacrae, civilis, ac literariae mediæ aevi historiae capita explicantur auctore Hieronymo Tiraboschio Soc. Jesu in Braidensi universitate rhetoricae professore*, II, Mediolani 1767.
- TOMMASO DA ECCLESTON, *L'insediamento dei frati minori in Inghilterra*, in *Fonti francescane*, a cura di E. Caroli, Padova 1983³.
- A. VAUCHEZ, *I laici nel Medioevo. Pratiche ed esperienze religiose*, Milano 1989.
- A. VAUCHEZ, *Ordini mendicanti e società italiana (XIII-XIV secolo)*, Milano 1990.
- H. VICAIRE, *Storia di San Domenico*, Cinisello Balsamo 1987.
- C. VIOLANTE, *La chiesa bresciana nel medioevo*, in *Storia di Brescia*, I. *Dalle origini alla caduta della signoria viscontea (1426)*, Brescia 1963, pp. 999-1124.
- G. VOLPE, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana (secoli XI-XIV)*, Firenze 1926.
- L. WADDING, *Annales Minorum seu trium Ordinum a S. Francisco institutorum*, I, Firenze 1931.
- A. ZANELLI, *Predicatori a Brescia nel quattrocento*, «Archivio Storico Lombardo», XV (1901), pp. 83-144.

G. Archetti. *Fraternità, obbedienza e carità. Il modello cluniacense*

Fonti

- Bogliaco, Archivio Bettoni-Cazzago, Fondo pergamenaceo, busta I, *Processo de lite*
- Bogliaco, Archivio Bettoni-Cazzago, Fondo pergamenaceo, buste I-II e Mazzi I-III

- SANCTI ABBONIS [Abbone di Fleury, abate di Saint-Benoît-sur-Loire] *Apologeticus, ad Hugonem et Rodbertum reges Francorum*, in *Patrologia latina*, 139, Paris 1880.
- Acta Apostolicae Sedis*, LXIII (1971).
- Bibliotheca Cluniacensis*, 1614, edd. M. Marrier, A. Duchesne, Lutetiae Parisiorum 1614 (rist. anat., Mâcon 1915).
- Codex diplomaticus civitatis et Ecclesiae Bergomatis*, 1799, a canonico Mario Lupo eiusdem Ecclesiae primicerio digestus notis et animadversionibus illustratus, II, Bergomi 1799.
- P.F. KEHR, 1913, *Regesta Pontificum Romanorum*, in *Italia Pontificia sive repertorium privilegiorum et litterarum a Romanis Pontificibus ante annum MCLXXXVIII Italiae ecclesiis monasteriis civitatibus singulisque personis concessorum*, VI, 1, Berolini 1913.
- S. IARIA, 2009, *La forza dell'archivio. Dominio e giurisdizione del monastero di San Nicolò di Rodengo nel 'libro' di un abate archivista del Settecento*, Brescia 2009 (Quaderni di Brixia sacra, 1).
- Les plus anciens documents originaux de l'abbaye de Cluny (IX^e-XI^e siècles)*, 1997, edd. H. Atsma, S. Barret, J. Vezin, I, Turnhout 1997.
- Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny*, 1888, formé par A. Bernard, complété, révisé et publié par A. Bruel, IV-V, Paris 1888.
- RODOLFO IL GLABRO, 1981, *Storie dell'anno Mille. I cinque libri delle Storie. Vita dell'abate Guglielmo*, a cura di G. Andenna, D. Tuniz, Milano 1981.
- Somario di instrumenti del monastero di Rodengo*, 1993, a cura di L. Bezzi Martini, Brescia 1993 (Monumenta Brixiae historica. Fontes, 15).
- Statuts, chapitres généraux et visites de l'Ordre de Cluny*, 1965, avec un avant-propos et des notes par dom G. Charvin, I-II, Paris 1965.
- P. TORELLI, 1914, *Regesto mantovano*, Roma 1914 (Regesta chartarum Italiae, 12).
- Visita apostolica e decreti di Carlo Borromeo alla diocesi di Brescia*, III. *Sebino, Franciacorta e Bassa occidentale*, 2004, a cura di A. Turchini, G. Donni, G. Archetti, Brescia 2004 (Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia, IX, 2).
- L. WADDING, 1931, *Annales Minorum, seu trium ordinum a sancto Francisco institutorum*, XII, Ad Claras Aquas (Fi) 1931.
- F.A. ZACCARIA, 1767, *Dell'antichissima badia di Leno*, Venezia 1767 (rist. anast., prefazione di A. Baronio, Todi [1978]).

Studi

- L'abbazia di San Benedetto di Leno. Mille anni nel cuore della pianura Padana*, 2002, Atti della giornata di studio (Leno, Villa Seccamani, 26 maggio 2001), a cura di A. Baronio, Brescia 2002 (Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia, VII, 1-2).
- G. ANDENNA, 1998, *I priorati cluniacensi in Italia in età comunale (secoli XI-XIII)*, in *Die Cluniacenser in ihrem politisch-sozialen Umfeld*.
- G. ANDENNA, 2001, *La storiografia su Cluny in Italia nel XX secolo*, in *Dove va la storiografia monastica in Europa?*.
- L. ANELLI, 2004, *Le pale d'altare del Cinque, Sei e Settecento*, in *San Pietro in Lamosa*.
- A. ARCHETTI, 2003, *San Paolo del lago. Notizie storiche, leggende, curiosità di un'isola del lago d'Iseo*, Brescia 2003 (Terre bresciane, 11).
- G. ARCHETTI, 1998, *Tempus vindemie. Per la storia delle vigne e del vino nell'Europa medievale*, Brescia 1998 (Fondamenta, 4).
- G. ARCHETTI, 1999, *Vigne et vin au Moyen Âge: l'exemple d'une région lombarde type: Brescia*, in *Vins, vignobles et terroirs de l'Antiquité à nos jours*, Actes du colloque de Reims (du 9 au 11 octobre 1997), réunis sous la direction de V. Barrie, Nancy 1999.

- G. ARCHETTI, 2001, *Il monachesimo bresciano nella storiografia di fine secolo*, in *Dove va la storiografia monastica in Europa?*.
- G. ARCHETTI, 2001a, *Signori, capitanei e vassalli a Brescia tra XI e XII secolo*, in *La vassallità maggiore del Regno Italico. I capitanei nei secoli XI-XII*, Atti del Convegno di Verona, 4-6 novembre 1999, a cura di A. Castagnetti, Roma 2001.
- G. ARCHETTI, 2002, *Ad suas manus laborant. Proprietà, economia e territorio rurale nelle carte di Rodengo (secc. XI-XV)*, in *San Nicolò di Rodengo*.
- G. ARCHETTI, 2003, *Abitato e territorio a Ome nel Medioevo*, in *La terra di Ome in età medievale*, a cura di G. Archetti e A. Valsecchi, Brescia 2003.
- G. ARCHETTI, 2004, *Dal castello al borgo: Paderno Franciacorta in età medievale*, in *Paderno Franciacorta dal Medioevo al Novecento*, a cura di G. Archetti, Brescia 2004.
- G. ARCHETTI, 2006, *Medioevo cluniacense. Monaci, chiese e priorati nel territorio bresciano*, «Civiltà bresciana», a. XV, 1-2 (2006).
- G. ARCHETTI, 2008, *Ante omnia diligatur Deus. Famiglie religiose e conventi di Franciacorta in età veneta*, in *Conventi nella Lombardia alpina*, a cura di O. Franzoni, Breno 2008.
- G. ARCHETTI, 2009, *San Bartolomeo di Bornato. Note storiche intorno ad una pieve della Franciacorta*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», XIV, 1-2 (2009).
- Atti delle «Prime Giornate di studio» sulla storia della Abazia di Rodengo, celebrative del XV centenario della nascita di S. Benedetto, 27-28 settembre 1980*, Rodengo (Bs) 1981.
- H. ATSMAN, J. VEZIN, 1998, *Cluny et Tours au X^e siècle: aspects diplomatiques, paléographiques et géographiques*, in *Die Cluniazenser in ihrem politisch-sozialen Umfeld*.
- H.P. AUTENRIETH, 1981, *S. Salvatore a Capo di Ponte*, in *Atti delle «Prime Giornate di studio»*
- H.P. AUTENRIETH, 2004, *San Salvatore a Capo di Ponte: dal fascino estetico alla tipologia storica e viceversa*, in *Il monachesimo in Valle Camonica*.
- J. AVRIL, 1980, *Moines, chanoines et encadrement religieux des campagnes de l'Ouest de la France (fin XII^e - début XIII^e siècle)*, in *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente (1123-1215)*, Atti della settimana Settimana internazionale di studio (Mendola, 28 agosto - 3 settembre 1977), Milano 1980 (Miscellanea del Centro di studi medioevali, IX).
- A. BARONIO, 1984, *Monasterium et populus. Per la storia del contado lombardo: Leno*, Brescia 1984 (Monumenta Brixiae historica. Fontes, VIII).
- A. BARONIO, 1979, *L'ingresso dei cluniacensi in diocesi di Brescia*, in *Cluny in Lombardia*.
- A. BARONIO, 2000, *Una famiglia capitaneale bresciana: i "de Salis" signori fondiari e protagonisti della politica comunale cittadina*, in *Famiglie di Franciacorta nel Medioevo*, Atti della VI Biennale di Franciacorta (Coccaglio, Villa Calini, 25 settembre 1999), a cura di G. Archetti, Brescia 2000.
- A. BARONIO, 2004, *La Valle Camonica nell'alto medioevo: terra "monastica" senza monasteri*, in *Il monachesimo in Valle Camonica*.
- M. BETTELLI BERGAMASCHI, 1990, *S. Nicola di Rodengo in Franciacorta: studi recenti sul monastero*, «Nuova rivista storica», 74 (1990), pp. 681-694.
- R. BOSCHI, 1988, *Due memorie manoscritte sul monastero di Rodengo*, «I quaderni dell'Abazia», 4 (1988).
- A. BREDA, 1989, *San Pietro in Lamosa (Provaglio d'Iseo). Un contributo archeologico alla storia della chiesa medievale*, in *Studi in onore di Ugo Vaglia*, Brescia 1989.
- A. BREDA, 2005, *Monasteri medievali nel Bresciano*, in *Monachesimo e sviluppo del territorio*.
- A. BREDA, A. VALSECCHI, 2004, *S. Pietro in Lamosa. La vicenda architettonica tra Medioevo e Rinascimento*, in *San Pietro in Lamosa*.
- G.M. CANTARELLA, 1993, *I monaci di Cluny*, Torino 1993 (Biblioteca di cultura storica, 195).
- G.M. CANTARELLA, 1994, *I cluniacensi in Italia. Lineamenti di una presenza monastica*, in *Rapporti tra le comunità monastiche benedettine*.

- E. CATTANEO, 1979, *Riforma liturgica cluniacense e civiltà comunale*, in *Cluny in Lombardia*.
- Die Cluniazenser in ihrem politisch-sozialen Umfeld*, 1998, hrsg. von G. Constable, G. Melville, J. Oberste, Münster 1998 (Vita regularis, 7).
- Cluny in Lombardia*, 1979, Atti del Convegno storico celebrativo del IX Centenario della fondazione del priorato cluniacense di Pontida (22-25 aprile 1977), I, Cesena 1979 (Italia benedettina, I).
- Cluny in Lombardia*, 1981, Appendici ed Indici degli Atti del Convegno storico celebrativo del priorato cluniacense di Pontida, I/2, Cesena 1981 (Italia benedettina, I/2).
- G. CONSTABLE, 1985, *Il monachesimo cluniacense in Lombardia. Alcune riflessioni sul Congresso di Pontida*, in *L'Italia nel quadro dell'espansione europea del monachesimo cluniacense*.
- G. CONSTABLE, 1994, *Monks, Bishops and Laymen in Rural Lombardy in the Twelfth Century. The Dispute between the Bishop of Brescia and the Abbot of Leno in 1194-1195*, «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano», 99, 2 (1994).
- G. CONSTABLE, 2002, *Monaci, vescovi e laici nelle campagne lombarde del XII secolo*, in *L'abbazia di San Benedetto di Leno*.
- L. DEL BONO, 2004, *San Pietro di Provaglio: un pregevole palinsesto pittorico*, «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», IX, 3-4 (2004).
- F. DELL'ORO, 2003, *Il vino nella liturgia latina del Medioevo*, in *La civiltà del vino. Fonti, temi e produzioni vitivinicole dal Medioevo al Novecento*, Atti della VII Biennale di Franciacorta (Monticelli Brusati - Antica Fratta, 5-6 ottobre 2001), a cura di G. Archetti, con la collaborazione di A. Baronio, R. Bellini e P. Villa, Brescia 2003.
- Diocesi di Brescia*, a cura di A. Caprioli - A. Rimoldi - L. Vaccaro, Brescia-Gazzada 1992 (Storia religiosa della Lombardia, 3).
- Dove va la storiografia monastica in Europa? Temi e metodi di ricerca per lo studio della vita monastica e regolare in età medievale alle soglie del terzo millennio*, Atti del convegno internazionale (Brescia-Rodengo, 23-25 marzo 2000), a cura di G. Andenna, Milano 2001.
- G. DUBY, 1971, *La société aux XI^e et XII^e siècles dans la région mâconnaise*, Paris 1971.
- L.F. FÈ D'OSTIANI, 1886, *Il comune e l'abazia di Rodengo*, Brescia 1886.
- O. FRANZONI, 2004, *San Salvatore di Capo di Ponte in epoca moderna*, in *Il monachesimo in Valle Camonica*.
- O. FRANZONI, 2005, *Tracce monastiche in Valle Camonica*, in *Monachesimo e sviluppo del territorio*.
- N. GATTI, 1993, *Il priorato cluniacense di San Nicola di Rodengo, linee di ricerca. Documenti tra fine secolo XIII e secolo XIV*, Comune di Rodengo Saiano (Bs) 1993.
- P. GUERRINI, 1949, *Le più antiche carte del priorato cluniacense di Rodengo (Brescia)*, «Benedictina», 3 (1949).
- J. LECLERCQ, 1979, *Pontida e la vita nei monasteri cluniacensi di Lombardia*, in *Cluny in Lombardia*.
- A. L'HUILLIER, 1912, *I priorati cluniacensi in Italia. Appunti di storia monastica*, «Brixia Sacra», 3 (1912).
- D. IOGNA-PRAT, 1998, *Cluny comme "système ecclésial"*, in *Die Cluniazenser in ihrem politisch-sozialen Umfeld*.
- D. IOGNA-PRAT, 1998a, *Ordonner et exclure: Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1100-1150)*, Paris 1998.
- D. IOGNA-PRAT, 2002, *Études clunisiennes*, Paris 2002 (Les Médiévistes français, 2).
- D. IOGNA-PRAT, 2002a, *La croix, le moine et l'empereur: dévotion à la croix et théologie politique autour de l'an Mil*, in ID., *Études clunisiennes*.
- D. IOGNA-PRAT, 2002b, *Les morts dans la comptabilité céleste des clunisiens aux XI^e et XII^e siècles*, in ID., *Études clunisiennes*.

- L'Italia nel quadro dell'espansione europea del monachesimo cluniacense*, Atti del convegno internazionale di storia medievale (Pescia, 26-28 novembre 1981), a cura di C. Violante, A. Spicciani, G. Spinelli, Cesena 1985 (Italia benedettina, 8).
- 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 (Fondazione Civiltà Bresciana, Annali, 14).
- San Maiolo e le influenze cluniacensi nell'Italia del Nord*, 1998, Atti del Convegno internazionale nel millenario di San Maiolo (994-1994), Pavia-Novara, 23-24 settembre 1994, Como 1998 (Biblioteca della Società pavese di storia patria, 7).
- G. MARTINENGI ROSSETTI, O. FRANZONI, 2003, *Il monastero cluniacense di San Salvatore. Capo di Ponte, arte e storia*, Breno 2003.
- M.A. MAZZOLI CASAGRANDE, 1979, *I cluniacensi nell'antica diocesi di Pavia*, in *Cluny in Lombardia*.
- Medioevo monastico nel Bresciano: da Cluny alla Franciacorta. Appunti di storia e storiografia*, a cura di M. Bettelli Bergamaschi, Brescia 1996 (Fondazione Civiltà Bresciana. Annali, 8).
- G. MEDOLAGO, 2004, *San Salvatore delle Tezze nel XIV secolo. Appunti e nuovi documenti*, in *Il monachesimo in Valle Camonica*.
- Monachesimo e sviluppo del territorio nelle Alpi lombarde*, 2005, a cura di O. Franzoni, Breno 2005.
- Il monachesimo in Valle Camonica*, 2004, Atti della giornata di studio 31 maggio 2003, Eremo dei Santi Pietro e Paolo - Monastero di San Salvatore di Capo di Ponte, Brescia 2004.
- M.G. MORI, 2004, *La decorazione pittorica dei secoli XIV e XVI*, in *San Pietro in Lamosa*.
- San Nicolò di Rodengo. Un monastero di Franciacorta tra Cluny e Monte Oliveto*, 2002, a cura di G. Spinelli, P.V. Begni Redona, R. Prestini, Brescia 2002.
- F. PAGNONI, 1994, *Storia di un monastero. San Pietro in Lamosa di Provaglio d'Iseo*, con *Presentazione* di G. Spinelli, Brescia s.d. [ma 1994].
- San Pietro in Lamosa in Provaglio d'Iseo. Storia e arte*, 2004, a cura di F. Sina e A. Valsecchi, Provaglio 2004.
- D. POECK, 1997, *Cluniacensis Ecclesia. Die cluniacensische Klosterverband (10.-12. Jahrhundert)*, München 1997 (Münsterche Mittelalter. Schriften, 71).
- Rapporti tra le comunità monastiche benedettine italiane tra alto e pieno medioevo*, 1994, Atti del III convegno del "Centro di studi farfensi", Santa Vittoria di Matenano, 11-13 settembre 1992, S. Pietro in Cariano (Vr) 1994.
- F. RINALDI, 1685, *Monimenti historiali dell'antico, e nobile castello d'Iseo*, Brescia 1685 (rist. anast., Bologna 1979 - *Historiae urbium et regionum Italiae rariores*, CXLVIII. Nuova serie, LXIV).
- Synopse der cluniacensischen Necrologien unter Mitwirkung vom W.-D. Heim, J. Mebne, F. Neiske, D. Poeck*, 1982, hrsg. J. Wollasch, München 1982 (Münsterche Mittelalter. Schriften, 39).
- G. SPINELLI, 1981, *Repertorio cronologico delle fondazioni cluniacensi nell'attuale Lombardia*, in *Cluny in Lombardia*.
- G. SPINELLI, 1992, *Ordini e congregazioni religiose*, in *Diocesi di Brescia*.
- G. SPINELLI, 2001, *L'ospitalità nei monasteri cluniacensi della Lombardia orientale*, in *Lungo le strade della fede*.
- G. SPINELLI, 2002, *Il priorato cluniacense di Rodengo, 1084-1446*, in *San Nicolò di Rodengo*.
- O. VALSICHINI, 2006, *L'abbazia di San Nicolò di Rodengo nel Novecento*, tesi di laurea, Istituto Superiore di Scienze Religiose, Università Cattolica del S. Cuore, sede di Brescia, rel. G. Archetti, a.a. 2005-2006.
- D. VECCHIO, 2004, *Documenti del XII secolo del priorato di Rodengo, «I quaderni dell'abbazia»*, 7 (2004).

- C. VIOLANTE, 1981, *Per una riconsiderazione della presenza cluniacense in Lombardia*, in *Cluny in Lombardia*.
- J. WOLLASCH, 1990, *Hugues I^{er} abbé de Cluny et la mémoire des morts*, in *Le gouvernement d'Hugues de Semur à Cluny*, Actes du colloque scientifique international, Cluny septembre 1988, Cluny 1990.
- J. WOLLASCH, 1996, *Cluny. Licht der Welt. Aufstieg und Niedergang der klösterlichen Gemeinschaft*, Zürich - Dusseldorf 1996.

E. Filippini, *La diffusione del monachesimo femminile in diocesi*

Fonti

- Archivio di Stato di Milano, Archivio Diplomatico, Pergamene per Fondi, cartelle 64, 65, 66, 67, 92. (Citato ASMi, AD, perg., e cart. corrispondente)
- Archivio di Stato di Brescia, Fondo di Religione, b. 35 (24), Registro 24: *Repertorio delle scritture del reverendissimo monastero di San Cosmo della città di Brescia fatto da me Gioseffo Bonhomino insieme con la regolazione delle scritture stesse fatto d'ordine della Reverendissima madre donna Ottavia Duranti abbadessa del detto reverendissimo monistero l'anno 1714*. (Citato Registro 24)
- Archivio di Stato di Brescia, Fondo di Religione, b. 126: A. FRANCHI, *Repertorio delle scritture del monistero di Santa Maria di Pace, 1732-1738*. (Citato A. FRANCHI, *Repertorio*)
- Biblioteca Civica Queriniana - Brescia, ms. Fè 11: *Chronica monasterii virginum Ss. Cosme et Damiani Mm. urbis Brixiae a Dominico Barili ex vetustis documentis collecta anno Domini MDCLX*. (Citato ms. Fè 11)
- Annales Brixenses*, ed. L. Bethmann, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, XVIII, Hannoverae 1863, pp. 811-820.
- P.F. KEHR, *Italia pontificia sive repertorium privilegiorum*, VI/1, Berolini 1913.
- Le carte del monastero dei Santi Cosma e Damiano (Brescia). 1127-1275*, a cura di P. Merati, Brescia 2005 (Codice Diplomatico Bresciano, 2).
- G.L. LUCHI, *Monumenta monasterii Leonensis brevi commentario illustrata. Accedit appendix documentariorum ad tria alia monasteria brixiana spectantium*, Roma 1759.
- M. LUPI *Codex diplomaticus civitatis et ecclesiae Bergomatis*, 2 voll., Bergomi 1784-1799.
- JACOBI MALVECHII *Chronicon Brixianum ab origine urbis ad annum usque MCCCXXXII*, in *Rerum Italicarum Scriptores*, XIV, Milano 1729, coll. 770-1003.
- A. MARGARINI, *Bullarium Casinense*, II, Tuderti 1670.

Studi

- A. ALBUZZI, *Il monachesimo femminile nell'Italia medioevale. Spunti di riflessione e prospettive di ricerca in margine alla produzione storiografica degli ultimi trent'anni*, in *Dove va la storiografia monastica in Europa? Temi e metodi di ricerca per lo studio della vita monastica e regolare in età medievale alle soglie del terzo millennio*, Atti del Convegno internazionale (Brescia-Rodengo, 23-25 marzo 2000), a cura di G. Andenna, Milano 2001, pp. 131-189.