

3.3. La riforma dei monasteri femminili tra *Costituzioni* e *Ricordi*

Un altro capitolo importante del programma pastorale del Valier fu rappresentato dalla riforma dei monasteri femminili. Il decreto del Concilio di Trento *de regularibus et monialibus*, com'è stato accennato, approvato nell'ultima sessione del 3 dicembre 1563, stabiliva ordinamenti che andavano a colpire alcuni dei principali problemi che affliggevano la vita dei monasteri del tempo, ma li proponeva in termini molto generali, lasciando indefiniti molti aspetti, che emersero nella fase di attuazione del decreto³³⁵. In ogni caso, se pure elusi e non sempre rispettati, i provvedimenti conciliari segnarono uno spartiacque nella storia del monachesimo di antico regime, in quanto, come ha evidenziato Gabriella Zarri, è con il Concilio di Trento che «la riaffermazione del monachesimo come *status perfectionis* in opposizione ai protestanti e quindi la necessità di reintrodurre la disciplina in un istituto molte volte criticato e contestato si traduce nelle disposizioni di ripristino e di estensione a tutte le comunità femminili della *clausura monastica* e nella limitazione e infine nella soppressione in quelle maschili delle *licentiae extra standi*»³³⁶.

In merito alle comunità religiose femminili il decreto³³⁷, alla nota disposizione volta a ripristinare la disciplina monastica con l'imposizione della clau-

335. I primi progetti di riforma della vita degli ordini religiosi furono discussi a Trento già nel 1553 e il decreto approvato durante la XXV sessione del Concilio rappresentava una soluzione di mediazione tra le proposte precedentemente avanzate. Su questo tema si rimanda al saggio di Hubert Jedin, *Per una preistoria della riforma dei regolari (Tridentino, sess. XXV)*, cit., pp. 227-274. Per il testo del decreto tridentino: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta, Concilium Tridentinum*, Sessio XXV (3 dec. 1563), *Decretum de regularibus et monialibus*, pp. 776-784.

336. La centralità del Tridentino e, più in generale, della cosiddetta età confessionale nella storia delle donne religiose è messa a fuoco in due densi saggi apparsi nel volume collettaneo di Giulia Calvi (a cura di), *Innesti. Donne e genere nella storia sociale*, Roma, Viella, 2004, scritti da Gabriella Zarri (*Storia delle donne e storia religiosa: un innesto riuscito*, pp. 149-173, in partic. pp. 157-164 e pp. 157-158 per la citazione) e da Roberto Rusconi (*La storia religiosa "al femminile" e la vita religiosa delle donne*, in partic. pp. 175-182).

337. Per un quadro sui provvedimenti conciliari tesi a disciplinare la vita religiosa delle donne si rimanda a Gabriella Zarri, *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna, il Mulino, 2000, soprattutto il cap. I (*Monasteri femminili e città*, pp. 43-143), precedentemente pubblicato in *Storia d'Italia. Annali*, vol. IX: Chittolini, Miccoli (a cura di), *La chiesa e il potere politico*, cit., pp. 357-429. Una rassegna degli studi sul monachesimo femminile in età moderna è proposta, con riferimento specifico al contesto italiano, nel trittico di saggi scritti rispettivamente da Gabriella Zarri, Francesca Medioli, Paola Vismara e pubblicati sotto il titolo *De monialibus (Secoli XVI-XVII-XVIII)*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 33, 1998, pp. 643-715, mentre uno sguardo internazionale in proposito, con riflessioni di carattere metodologico e paralleli tra la storiografia italiana e americana, è offerto in Zarri, *Storia delle donne e storia religiosa*, cit., pp. 149-173. Una documentata storia delle comunità monastiche femminili dell'Europa cattolica in età moderna è proposta nel recente volume di Silvia Evangelisti, *Nuns. A History of Convent life*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2007; trad. it.: *Storia delle monache (1450-1700)*, Bologna, il Mulino, 2012.

sura a tutte le religiose che avessero pronunciato i voti solenni (cap. V)³³⁸ – poi precisata dalla costituzione *Circa pastoralis* emanata da Pio V nel 1566 e da successivi provvedimenti pontifici³³⁹ – affiancava ordinamenti, come l'elevazione dell'età di professione a 16 anni, preceduta da un anno di probazione e dall'esame del vescovo o del suo vicario prima dell'emissione dei voti, stabi-

338. Il decreto tridentino, richiamando la costituzione *Periculoso* di Bonifacio VIII (1298), prescriveva la clausura alle religiose nella duplice forma, attiva (divieto di uscita per le monache) e passiva (divieto di accesso nei monasteri per gli esterni), ma non dichiarava esplicitamente a quali monasteri essa dovesse essere applicata, fatto che aprì un delicato dibattito intorno all'interpretazione del cap. V del decreto. Al tempo del Concilio di Trento esistevano due principali categorie di monasteri femminili; vi erano i 'monasteri chiusi', in cui viveva la clausura, e i 'monasteri aperti', alle cui abitatrici era permesso di uscire in determinate condizioni. Alla prima categoria, come ha fatto notare Raimondo Creytens, potevano appartenere anche monasteri di terziarie che, pur non essendo obbligate dalla loro regola e professione, sceglievano di condurre volontariamente una vita in clausura. Così poteva verificarsi che alla seconda categoria, quella dei 'monasteri aperti', potevano appartenere non solo i monasteri delle terziarie dei vari ordini religiosi, ma anche quelli di monache vere e proprie, «cioè di religiose che professavano i tre voti solenni secondo una delle regole approvate dalla Chiesa, ma che, ciò nonostante, non avevano osservato mai (o almeno da tempo immemorabile) la clausura prescritta dalla costituzione *Periculoso* di Bonifacio VIII». Cfr. Raymond Creytens, *La riforma dei monasteri femminili dopo i Decreti Tridentini*, in *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina. Atti del convegno internazionale, Trento, 2-6 settembre 1963*, 2 voll., Roma, Herder, 1965, vol. I, pp. 45-84, in partic. pp. 46-62 e p. 47 per la citazione.

339. La *Circa pastoralis*, uscita il 29 maggio 1566, scioglieva i dubbi lasciati aperti dal decreto tridentino *de regularibus et monialibus* sull'applicazione della clausura ai monasteri femminili, stabilendo un legame diretto tra professione e clausura, che veniva estesa a tutti gli istituti religiosi femminili, comprese le comunità di terziarie con voti semplici, alle quali veniva imposta la professione solenne o, nel caso di mancato assenso, l'impossibilità di accettare novizie, condizione che condannava inevitabilmente la comunità all'estinzione. La costituzione di Pio V, in sostanza, riconosceva una sola categoria di religiose, quelle cioè che professavano voti solenni e che vivevano in stretta clausura. Con la bolla *Decori et honestati* del 24 gennaio 1570, Pio V rendeva ancora più rigida l'applicazione della clausura, disponendo che una religiosa poteva lasciare la clausura solo in presenza di tre condizioni, ovvero incendio, epidemia e lebbra, e dietro assenso del vescovo e del superiore. Nella bolla *Deo sacris virginibus* del 30 dicembre 1572 Gregorio XIII si preoccupava di risolvere alcuni dei problemi economici, che le disposizioni del suo predecessore avevano determinato soprattutto in rapporto ai monasteri aperti più poveri, la cui sussistenza dipendeva principalmente dalle elemosine raccolte nelle questue. La bolla, nello specifico, stabiliva che la metà delle elemosine raccolte in ogni dove per i poveri, doveva essere impiegata per il mantenimento delle monache di clausura, in misura tale da garantire il sostentamento di un determinato numero di religiose, che andava fissato dal vescovo o dal superiore locale. La maggior parte dei monasteri aperti accettò la clausura, anche se non pochi di essi riuscirono a mantenere una condizione di vita più aperta grazie alla protezione di vescovi o principi influenti. Questo contesto non determinò la scomparsa delle terziarie, che furono ufficialmente riammesse nel 1616 dalla Sacra Congregazione dei Vescovi e Regolari, con una formula secondo la quale sebbene non si approvavano, si tolleravano. La disposizione di Pio V sulle terziarie fu annullata solo nel 1749 con la costituzione *Quamvis iusto* di Benedetto XIV. Cfr. Creytens, *La riforma nei monasteri femminili*, pp. 62-79; Evangelisti, *Storia delle monache*, cit., cap. II; Zarri, *De monialibus*, cit., pp. 683-685.

liti a garanzia della libertà di scelta della fanciulla (cap. XV, XVII)³⁴⁰; e norme sulla regolamentazione delle cariche di governo e la gestione dei beni del monastero (cap. VI, XVI), dirette a smantellare i privilegi e il potere derivanti dalle origini familiari e a ristabilire quella forma di vita comune per lungo tempo compromessa dal cosiddetto 'sistema delle celle'³⁴¹. L'intento principale

340. Il tema delle monacazioni forzate è un classico della storiografia sul monachesimo femminile e una delle testimonianze dirette più famose a questo riguardo è rappresentata dall'*Inferno monacale*, scritto all'inizio del Seicento dalla monaca benedettina Arcangela Tarabotti (cfr. Francesca Medioli, *L'inferno monacale di Arcangela Tarabotti*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990). Molti furono i casi di costrizione al chiostro, anche al maschile (cfr. Guido Dall'Olio, *La disciplina dei religiosi all'epoca del Concilio di Trento: sondaggi bolognesi*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 21, pp. 93-140), che hanno contribuito a radicare nell'immaginario collettivo l'idea del monastero come 'carcere' fisico e mentale; tuttavia, preme rilevare in questa sede come le ricerche più innovative dell'ultimo ventennio abbiano permesso di documentare un quadro ben più ricco e articolato della vita nei monasteri femminili, individuando una presenza diffusa, specie negli istituti religiosi più aristocratici, di attività educative ed artistico-letterarie, tale da permettere di qualificare i monasteri come dei vivaci luoghi di elaborazione e trasmissione culturale. Cfr. Craig A. Monson (ed.), *The Crannied Wall. Women, religion, and the Arts in Early Modern Europe*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1992; Robert L. Kendrick, *Celestials sirens. Nuns and their Music in Early Modern Milan*, Oxford, Clarendon Press, 1996; Elissa B. Weaver, *Convent theatre in early modern Italy: spiritual fun and learning for women*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002; Gianna Pomata, Gabriella Zarri (a cura di), *I monasteri femminili come centri di cultura fra Rinascimento e Barocco*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005; Evangelisti, *Storia delle monache*, cit., cap. III-V, pp. 71-126.

341. Agli inizi del Cinquecento i monasteri avevano contatti frequenti con il mondo esterno e spesso mantenevano legami forti con i familiari. In molti casi i monasteri divenivano una delle forme di espressione della potenza e della magniloquenza delle grandi famiglie del tempo, che potevano esercitare un'influenza molto forte nella vita dei monasteri, soprattutto nella gestione degli uffici abbaziali e nella definizione del numero delle professe appartenenti a una stessa casata presenti nel medesimo monastero. L'espressione 'sistema delle celle' si riferisce al fatto che, la vita comunitaria risultava compromessa da un'organizzazione interna incentrata proprio sulle singole celle delle monache, che nel loro arredamento interno riflettevano le differenze sociali esistenti tra le religiose e che erano organizzate in modo tale da consentire alla religiosa di condurre una vita quasi privata. Molte celle, infatti, erano dotate di camini, che non solo permettevano il riscaldamento dell'ambiente, ma consentivano anche di cucinare. L'attività lavorativa giornaliera delle monache si svolgeva per la gran parte all'interno delle celle e molte religiose accettavano commissioni dall'esterno, di cui trattenevano per sé il ricavato. Alcune monache, specie quelle provenienti dalle classi più abbienti, avevano spesso la possibilità di coltivare un orto e di allevare animali, provvedendo così in maniera del tutto autonoma alle loro necessità alimentari. La cella, in sostanza, era organizzata come una sorta di «microcosmo autosufficiente» e non di rado veniva anche tramandata all'interno dei gruppi familiari. In merito, si vedano: Zarri, *Recinti*, cit., pp. 84-100, da cui si cita (p. 85); Mary Laven, *Virgins of Venice. Enclosed Lives and Broken Vows in the renaissance Convent*, London, Penguin, 2002; trad. it.: *Monache. Vivere in convento nell'età della controriforma*, Bologna, il Mulino, 2004, cap. I; Silvia Evangelisti, «Farne quello che pare e piace...». *L'uso e la trasmissione delle celle nel monastero di Santa Giulia di Brescia (1597-1688)*, «Quaderni storici», 30, 88, 1995, pp. 85-110; Ezio Bolis, *Tra concilio e postconcilio: la vita religiosa*

dal quale muoveva il decreto era quello di intervenire sui principali abusi che affliggevano la vita dei monasteri del tempo, ma le norme fissate furono poste in termini molto generali, tanto da lasciare aperte numerose questioni, che resero difficile la fase di applicazione delle disposizioni conciliari.

Sul piano istituzionale, il decreto *de regularibus et monialibus* rafforzava l'autorità del vescovo e ridimensionava quella degli ordini regolari, anche nel caso di comunità femminili non soggette a clausura; un'autorità che, se in molti casi risultava ridotta dai numerosi dubbi derivanti dalla concreta attuazione della riforma – la cui soluzione spesso veniva affidata alla potente Congregazione del Concilio, poi affiancata dalla Congregazione sopra i Vescovi e i Regolari –, dall'altra, a causa dell'indeterminatezza delle norme tridentine, lasciava ampi spazi di autonomia e di mediazione a livello locale, che furono gestiti in modo molto diverso all'interno dei vari stati europei e delle singole diocesi³⁴². A questo riguardo, Pio Paschini, con riferimento alle condizioni dei monasteri femminili della penisola italiana, in un noto contributo del 1960 osservava: «sarebbe un procedere troppo semplicistico quello di presupporre che le condizioni spirituali della vita religiosa nei monasteri femminili si riproducessero uniformi in tutti i paesi d'Italia; si ha l'impressione che nel tempo in cui trattiamo, esse fossero assai migliori in alcuni luoghi [...] che in altri – e aggiungeva di seguito – solo diligenti indagini locali potranno portare a conclusioni più precise»³⁴³.

Viene in sostegno dell'ipotesi formulata da Paschini proprio il caso della riforma degli istituti religiosi femminili attuata nella diocesi di Verona. Gli studi condotti da Adriano Prosperi hanno mostrato come nel contesto veronese si ottennero importanti risultati su questo versante ben prima del Tridentino grazie all'opera di Gian Matteo Giberti. Questi, ottenuto sin dal maggio del 1525 il diritto di visitare i monasteri femminili e di imporre loro l'osservanza delle regole, e forte dell'ampia autorità concessagli dal papa in virtù del suo ruolo di delegato apostolico, raccolse le prime informazioni sulle condizioni di vita

delle monache della sua diocesi nel corso della visita pastorale del 1526, quindi passò subito al piano operativo, predisponendo provvedimenti mirati ed incisivi, che gli permisero di assicurare nel giro di pochi anni l'effettivo riordinamento della vita dei monasteri femminili veronesi, garantendo basi solide per gli interventi di perfezionamento attuati dai suoi successori, tra i quali – per la durata dell'episcopato e per la portata dell'azione pastorale condotta – ebbe un ruolo di particolare rilievo il vescovo Agostino Valier³⁴⁴.

3.3.1. Le Costituzioni per le monache e l'eredità del Giberti

Il documento più significativo dell'impresa di riforma realizzata dal Giberti su questo versante è rappresentato certamente dalle *Constitutioni de le monache* edite nel 1539³⁴⁵. Al loro interno si ritrovano molte delle norme poi fissate dal decreto tridentino sui regolari: dalle disposizioni relative all'introduzione dell'abbazia *ad tempus* (cap. III), già sperimentata in altri contesti cittadini, soprattutto all'interno del movimento osservante del XV secolo; per continuare con quelle più innovative inerenti l'elevazione dell'età di professione religiosa e l'interrogazione della professa da parte del vescovo (cap. XXX); fino alle disposizioni altrettanto originali sull'imposizione generalizzata della clausura (cap. XV-XVI, XXIII, XXVI) e sul divieto di accettazione di novizie che non potevano essere mantenute con i beni stabili del monastero (cap. XXXIII).

Il carattere esemplare di questo testo, d'altra parte, era ben presente allo stesso Giberti, che ne aveva promosso la pubblicazione con l'intento di fornire un modello di riforma utile non solo per la città et diocesi di Verona ma – come recita il titolo dell'opera – *anco alle altre città*. Tuttavia, oltre all'indiscusso valore paradigmatico, le *Constitutioni de le monache* avevano anche il pregio, come è stato osservato, di «inserire con finezza ed efficacia gli elementi giuridico-normativi relativi all'istituto monastico all'interno di un testo sostanzialmente parenetico, che propone[va] con forza i *fundamentalìa* della professione religiosa indicando la via per un ordinato e santo vivere in comunità, al-

femminile dopo Trento, in Gianpietro Belotti, Xenio Toscani (a cura di), *La sponsalità dai monasteri al secolo. La diffusione del carisma di Sant'Angela nel mondo. Atti del Convegno internazionale di studi (22-25 novembre 2007, Brescia-Desenzano)*, Brescia, Centro mericiano, 2009, pp. 159-181.

342. Il processo di applicazione della clausura non fu lineare e nelle disposizioni emanate dalla Congregazione dei Vescovi e dei Regolari, che avevano valore di legge, si trovano provvedimenti severi che impongono il rispetto o il ripristino del precetto, accanto ad altri che accoglievano eccezioni, a riprova della varietà di soluzioni adottate su questa materia a livello normativo. Cfr. Francesca Mediolì, *La clausura delle monache nell'amministrazione della Congregazione romana sopra i regolari*, in Gabriella Zarri (a cura di), *Il monachesimo femminile in Italia dall'Alto medioevo al secolo XVII. A confronto con l'oggi*, San Pietro in Cariano, Il segno dei Gabrielli, 1997, pp. 249-282; Niccolò Del Re, *La curia romana. Cenni storico-giuridici*, 4 ed. aggiornata e accresciuta, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1998, pp. 369-373.

343. Pio Paschini, *I monasteri femminili in Italia nel Cinquecento*, in *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento*, cit., pp. 31-60 e pp. 42-43 per la citazione.

344. Alla visita pastorale del 1526 ne erano seguite altre due, svolte rispettivamente nel 1528 e nel 1530, nel corso delle quali il Giberti passò alla concreta attuazione del suo disegno di riforma dei monasteri femminili. Cominciò con l'introdurre la durata temporale per l'ufficio della badessa e con la definizione di precise disposizioni inerenti l'edilizia dei monasteri, volte a favorire l'osservanza della clausura, alle quali seguirono provvedimenti concernenti «i problemi patrimoniali, disciplinari e di consistenza numerica dei vari monasteri». Cfr. Prosperi, pp. 183-193 e p. 187 per la citazione; Olindo Viviani, *Il vescovo di Verona G.M. Giberti e il riordinamento dei monasteri femminili*, «Atti dell'Accademia di Agricoltura Scienze e lettere di Verona», 6, 8 1956-1957, pp. 135-166 e in partic. pp. 146-160. Informazioni sulla riforma dei monasteri femminili veronesi condotta dal Giberti si trovano anche in: BCv, Sommacampagna, b. 112, fasc. XXIX, par. 53.

345. Gian Matteo Giberti, *Constitutioni de le monache per la città et diocesi di Verona, utili anco alle altre città*, Stampato in Verona, per Antonio da Portese, 1539; Edit, 36186.

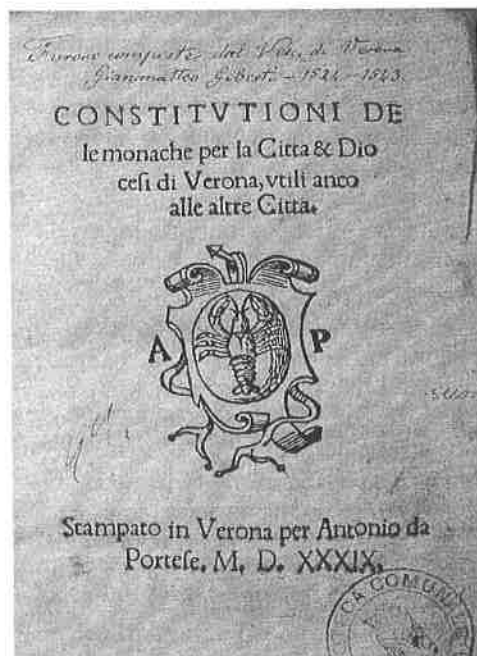


Fig. 49 - Frontespizio dell'opera del vescovo Giberti *Constitutioni de le monache* (In Verona, per Antonio da Portese, 1539); BCV, coll.: c.v. 553/1; foto a cura dell'A.

la maniera delle antiche regole monastiche»³⁴⁶. Le *Costituzioni*, infatti, non si presentavano come uno sterile elenco di minute prescrizioni abbinate a pene severissime; l'aspetto prescrittivo, al contrario, costituiva un elemento secondario del testo, in quanto il rispetto dei voti di povertà, obbedienza, castità e della clausura, e l'adesione alla disciplina monastica erano proposti come diretta conseguenza di un modello di vita religiosa che veniva descritto *in primis* in positivo, ponendo al centro i precetti evangelici, la vita di comunità e la preghiera, quali elementi fondanti di un processo di rigenerazione che appariva animato innanzi tutto dal proposito di ridare nuova luce all'antica ed imprescindibile funzione emendatrice ed intercessoria svolta dai monasteri, a tutela e sostegno del benessere di tutta la *civitas christiana*. A questo riguardo, è interessante notare come le *Constitutioni de le monache* siano precedute da un caloroso appello introduttivo, nel quale il Giberti chiedeva alle religiose un'adesione piena e consapevole allo stato di vita monacale, che qualifica-

346. Cfr. Gabriella Zarri, *I circoli spirituali femminili della riforma. Gian Matteo Giberti e le Constitutioni per le monache*, in Agostini, Baldissin Molli (a cura di), *Gian Matteo Giberti (1495-1543)*, cit., pp. 29-37 e p. 36 per la citazione.

va come la condizione esistenziale privilegiata per eccellenza, in quanto quella più prossima al modello di vita evangelico:

Et in primis, ordinamo che si servino li precetti del sommo et ottimo Iddio, amandolo con tutto il core con drizare a quello la volontà et retta intentione, amandolo con tutta la mente, sì che lo intelletto si sottoponga a Iddio per fede sincera, con tutta l'anima cioè appetito sensitivo, soggiogando il senso alla ragione, et regolandolo secondo Iddio, et similmente amando quello con tutte le forze, essequendo con le opere etiam esteriori, perciò che la fede senza le opere è morta. Da poi amare il prossimo come se medesimo a quello medesimo fine, desiderandoli quel bene che convenientemente ogni uno a se medesimo desidera, a pervenire a la felicità eterna. Et similmente servensi li precetti della S. Nostra Madre Chiesa, si cerca li digiuni come le altre ordinationi, si cerca come generalmente di necessità di salute a qualunque conviene. Servino le Religiose con ogni osservantia le sue regole, per mantenere le quali, et fare che siano di parole et di fatti in uso in ciascuno monasterio, habbiamo disposte queste ordinationi, debbono etiam con ogni studio, per che se hanno destinato alla vita perfetta, di giorno in giorno far profitto nella perfettione evangelica in cercare non solo di osservare li precetti, ma anchora li consigli de N.S. Iesu Christo come richiede il stato monachale³⁴⁷.

La riforma dei monasteri femminili condotta dall'ex-datario pontificio nella diocesi di Verona si era conclusa, come ha sottolineato Adriano Prosperi, con «la netta vittoria del Giberti» e le *Constitutioni de le monache* possono essere considerate come l'espressione più compiuta di tale successo, in quanto descrivono una situazione che appare «ormai sostanzialmente regolare e pacificata [... tanto che] il tipo di abusi che vengono citati riguardo alla clausura sembrerebbe confermare che la rilassatezza disciplinare nei monasteri veronesi avesse perso i suoi aspetti più gravi»³⁴⁸.

Il Giberti, dunque, lasciava ai suoi successori una strada ben avviata, ed era sufficiente continuare sulle sue orme per avanzare ulteriormente nel cammino della riforma della Chiesa³⁴⁹: questo, in buona sostanza, è il messaggio implicito che emerge dall'impostazione data alla seconda edizione degli ordinamenti gibertini per le monache, uscita nel 1565 per volere di Bernardo Navagero, il quale proprio in quell'anno, dopo appena due anni di governo episcopale, passava a miglior vita, consegnando il governo della diocesi di Verona all'amato nipote-

347. Giberti, *Constitutioni de le monache*, cit., cc. 2v-3r.

348. Prosperi, p. 192.

349. Viviani (*Il vescovo di Verona G.M. Giberti*, cit., pp. 159-160) ha giustamente osservato come il Giberti fece in modo anche di garantire alla sua opera di riforma «continuità nel tempo», ottenendo dalla Repubblica di Venezia l'approvazione ufficiale, nonché il patrocinio, delle sue *Constitutioni de le monache*. La *princeps* delle disposizioni gibertine (Giberti, *Constitutioni de le monache*, cit.), infatti, si chiudeva con una lettera del 28 febbraio 1539 rivolta dal doge Pietro Lando ai Rettori di Verona, il potestà Cristoforo Morosini e il capitano Giacomo Marcello, che venivano investiti del compito di vigilare sul rispetto delle norme predisposte dal Giberti per la regolamentazione della vita nei monasteri femminili della città.

te Agostino Valier³⁵⁰. Questa seconda edizione delle disposizioni del Giberti era introdotta da una traduzione in volgare dei capitoli del decreto tridentino sulla riforma dei regolari più attinenti alla condizione religiosa femminile³⁵¹, ed era corredata dagli *Ordini nuovi* predisposti dal Navagero, ai quali seguivano due dense lettere pastorali indirizzate dal vescovo Luigi Lippomano *alle venerande madri abbadesse et priore, et a tutte le religiose delli monasteri di Verona*³⁵². In chiusura erano proposti *alcuni utilissimi trattati pertinenti a persone religiose*, tra i quali si distingueva per il suo alto valore pedagogico un breve scritto con *alcuni belli avvisi et utilissimi ricordi, fondati sopra gli essemi et miracoli de santi antichi*, rinvenuto e dato alle stampe sempre da Luigi Lippomano³⁵³. Questo articolato piano dell'opera mostra la precisa volontà del Navagero – che aveva seguito la fase finale dei lavori conciliari nella veste di legato pontificio, ed aveva potuto apprezzare molte sfaccettature del disegno pastorale del Giberti – di celebrare il modello di riforma gibertino come il punto di convergenza più avanzato tra la tradizione della Chiesa primigenia, la storia recente della Chiesa di Verona e le sfide poste dall'applicazione delle disposizioni conciliari. Di tale volontà si fece interprete il nipote Agostino Valier, che impostò la sua azione di intervento nei riguardi dei monasteri femminili veronesi, muovendo proprio da una profonda consapevolezza delle importanti conquiste e delle tante potenzialità del programma di riforma gibertino.

Il Valier si rese subito conto degli ottimi frutti prodotti dall'azione riformatrice del Giberti, tanto che il 6 ottobre 1565, vale a dire appena cinque mesi dopo la sua elezione al vescovato di Verona, poteva presentare all'arcivescovo di Milano Carlo Borromeo, suo mentore e modello pastorale vivente, un quadro complessivo della condotta morale e spirituale dei monasteri maschili e femminili della diocesi scaligera decisamente positivo:

350. *Decreto del Sacro Concilio Tridentino sopra la Riforma delle Monache, insieme con le constitutioni de esse monache per la città, et diocesi di Verona. Con aggiunta anche di alcuni utilissimi trattati pertinenti a persone religiose*, [Padova, Grazioso Percacino], 1565; Edit, 33762.

351. Rispetto al decreto tridentino sono omessi i capitoli VIII, XI-XIV, XX-XXI. Ivi, cc. 1v-8r.

352. Sono lettere scritte dal Lippomano nel 1549, durante la sua legazione in Germania. Ivi, cc. 61r-83r.

353. L'opera è introdotta da una breve dedica rivolta dal Lippomano alle monache della sua diocesi, nella quale il vescovo racconta di averla scoperta nel corso delle sue ricerche sulla storia delle vite dei santi, di averla fatta «copiare, et copiata trasferire in lingua volgare» e, dunque, stampare a beneficio delle sue «charissime sorelle» (ivi, c. 85r). Inoltre, a proposito dell'autore del trattato precisa: «si addimanda Aldigerio vescovo, il quale scrive ad Horismonda sua madre rinchiusa, o in monasterio, o in qualche altro luogo. Ma di che città sia stato vescovo, et a che tempo sia vissuto o morto non ve lo so dire anchor che io habbi usato ogni diligentia per saperlo. Ben vi affermo che fu huomo santo, catholico, et pieno del spirito di Dio, et posteriore a S. Gregorio papa» (ivi, c. 85v). Al testo di Aldigerio si fa seguire l'*Espositione sopra l'Inno Iesu corona virginum* (cc. 129r-149v) e un interessante *Alfabeto spirituale* (cc. 150r-152r) con il quale si chiude questa nuova edizione delle disposizioni gibertine sulla riforma delle monache predisposta dal Navagero.

Tra le molte gratie che N.S. Dio ha fatte a questa città, è giudicata gratia di gran momento che li monasteri sian così instituiti che diano esempio alli monasteri delle altre città et di ciò per il carico ch'io tengo et per la cura che debbo havere di questa chiesa ho voluto haverne piena informatione, et ho sentito consolatione incredibile ringraziandone per sempre N.S. Dio³⁵⁴.

Nella diocesi di Verona vi erano in totale diciannove monasteri femminili, di cui diciotto entro la cinta muraria della città e uno situato nel borgo di Legnago, in conformità con la prevalente connotazione cittadina delle istituzioni ecclesiastiche femminili di antico regime³⁵⁵. Tali informazioni si desumono dalla *Relatio ad limina* del 1607, dalla quale emerge che i monasteri cittadini rispondevano alle regole dell'«ordine di S. Francesco, di S. Benedetto, di S. Agostino, di S. Domenico»³⁵⁶ e che, ad eccezione delle monache di S. Caterina

354. Lettera, Agostino Valier a Carlo Borromeo, 6 ottobre 1565; (BAM, F. 106 inf., cc. 45r-45v, 69v; edita in Tacchella, pp. 92-93).

355. Va precisato che molti dei monasteri erano concentrati entro le mura della città, anche a seguito dei provvedimenti presi dalla Repubblica di Venezia per rafforzare le fortificazioni di Verona. Nel 1517, infatti, dopo la guerra della lega di Cambray, la Serenissima aveva attuato la cosiddetta 'spianata', distruggendo per la distanza di un miglio tutte le case, le chiese e i monasteri che si trovavano fuori dalla vecchia cerchia muraria della città, al fine di ricostruire nello spazio libero nuove mura. Tale disposizione interessò molti monasteri che furono costretti a riparare entro le mura della città, adattandosi inizialmente in sistemazioni di fortuna. Sul caso specifico di Verona si vedano Prosperi, p. 183 e Viviani, *Il vescovo di Verona G.M. Giberti*, cit., p. 135; mentre sul processo di inurbamento dei monasteri femminili si veda Zarri, *Recinti*, cit., pp. 117-126. Circa il monastero di Legnago, dagli atti delle visite pastorali del 1580, 1594 e 1597, si apprende che il monastero fu intitolato a S. Bartolomeo, che le «proposizioni per la regulation, ordine et forma del monastero» furono fissate nel corso della visita pastorale del 1580 e che si arrivò alla fondazione del monastero nel 1584. Negli atti della visita pastorale del 1594 si fornisce una descrizione della chiesa del monastero, mentre da quelli della visita del 1597 emergono dettagli sulle sue entrate. Dal Biancolini sappiamo che la vita del monastero ebbe inizio quando, per decreto di Agostino Valier del 18 dicembre 1583, tre monache benedettine provenienti dal monastero di S. Caterina Martire di Verona furono trasferite presso il monastero di Legnago. Il Biancolini riporta anche le *Costituzioni* del monastero di Legnago approvate dal vicario Alberto Valier nel 1595. Cfr. *Visite pastorali 1565-1589*, pp. 318 (per la visita del 1580 e per la citazione), 518-519 (per la visita pastorale del 1597); *Visite pastorali 1592-1599*, p. 122 (per la visita del 1594); Biancolini, vol. IV, pp. 419-423; Franco Segala, *Monasteriorum memoria. Abbazie, monasteri e priorati di osservanza benedettina nella città e diocesi di Verona (secc. VII-XXI): atlante storico-topo-bibliografico*, Verona, Archivio Storico Curia diocesana, 2004, pp. 104-105.

356. Cfr. Al. Valier, *Dello stato della Chiesa veronese (1607)*, cit., p. 119. Un elenco dei monasteri femminili veronesi, comprensivo di alcune notazioni sulle condizioni di vita del monastero e sul numero delle religiose in esso accolte è riportato nell'*Informazione delle cose di Verona e del Veronese (1600)* (op. cit., p. 22): «Santa Chiara, povere, monache 124; Santa Caterina di Siena, 120; San Zuane dalla Beverara, 68; Li Angeli, 54; Sant'Isepo, 45; San Bartolomeo della Levà, 58; San Salvaro, 55; San Faustin; Orsoline Converse, 16; Trinità: convertite 20 e pupille 50; San Cristoforo: non molto commode, monache 40; Le Madalene in Campo Marzio: ricche, sono in tutto al n. 70; Santa Lucia: monache 50; San Domenico: monache sessanta, molto ricche; San Spirito: 60, molto ricche; San Antoniol; Santa

da Siena rette dai Domenicani di S. Anastasia, di quelle di S. Chiara «soggette ai Minori dell'Osservanza di S. Bernardino» e delle benedettine del ricco monastero di S. Michele Arcangelo «rette dal Capitolo della Cattedrale», «i rimanenti monasteri femminili [...] erano tutti] soggetti alla giurisdizione del vescovo». Circa la condotta delle monache, inoltre, nello stesso documento si teneva a precisare: «ciascun monastero femminile ha un suo numero di religiose bene definito e da quarant'anni vi si osserva strettissima clausura»³⁵⁷. Nel corso del suo episcopato, pertanto, il Valier aveva lavorato intensamente e, da quanto emerge dalla *Relatio ad limina* anche con ottimi risultati, per consolidare quanto fatto dai Giberti, e più in generale dai suoi predecessori, sul fronte della riforma dei monasteri femminili³⁵⁸. Tuttavia egli non sempre ebbe la fortuna di operare su terreni già dissodati.

Nella lettera dell'ottobre del 1565 sopra richiamata, infatti, il vescovo di Verona non poteva nascondere all'arcivescovo di Milano il dispiacere causatogli dalla grave situazione in cui versava «un solo monasterio commesso alla fede delli padri Humiliati»³⁵⁹. Il Valier faceva riferimento al monastero femminile di S. Cristoforo di Verona, il quale era posto sotto la giurisdizione dell'ordine degli Umiliati, ordine del quale il Borromeo era protettore e che, dopo alcuni vani tentativi di riforma, fu soppresso da papa Pio V nel 1571³⁶⁰. Nella lette-

Caterina dalla ruota: ricche de ducati 6 mille d'entrata, al n. di 55; San Daniel; San Michele in campagna poco fuori di Verona: al n. 70, ricche de ducati 7 mille e più d'entrata; San Martin d'Avesa poco fuori di Verona: monache 40 assai comode».

357. Del monastero di S. Caterina da Siena sappiamo che, istituito alla fine del XV secolo, era prosperato nel corso del secolo successivo al punto che nel 1600 poteva accogliere ben 120 monache. Il monastero benedettino di S. Michele Arcangelo era uno dei più antichi e prestigiosi monasteri di Verona, noto per la vastità dei suoi possedimenti, per la ricercatezza degli arredamenti e per le realizzazioni tessili delle religiose, alla fine del XVI secolo aveva raggiunto il culmine del suo splendore, accogliendo al suo interno 60 monache, provenienti per la maggior parte dalle più insigni famiglie patrizie della città. Circa il monastero di S. Chiara dal Biancolini apprendiamo che nel 1600 il monastero accoglieva 150 religiose, che vivevano «con grande austerità e molto ritirate». Cfr. Lenotti, vol. I, pp. 13-16 (S. Caterina da Siena); 51-57 (S. Michele Arcangelo); Biancolini, vol. III, pp. 239-241 (S. Chiara); vol. V/1, pp. 165-220 (S. Michele Arcangelo); vol. IV, pp. 356-360, vol. VII, pp. 224-228 (S. Caterina da Siena).

358. Tra i provvedimenti che mostrano la sollecitudine del Valier per la vita consacrata va ricordato il decreto del 15 gennaio 1579, emanato in esecuzione delle bolle di Pio V e Gregorio XIII, con il quale ordinava che tutte le «sore di vel bianco», ovvero le converse, facessero quanto prima la professione dei tre voti solenni e che una volta fatta non potessero più uscire dalla clausura per alcuna ragione. Giambattista Biancolini, *Dei vescovi e governatori di Verona dissertazioni due di Giambattista Biancolini all'illustrissimo Signor Ottolino Ottolini, gentiluomo veronese, co. di Custozza, ecc.*, In Verona, per Dionigi Ramanzini Librario e Stampatore a S. Tomio, 1757, pp. 52-53.

359. Lettera, Agostino Valier a Carlo Borromeo, Verona 6 ottobre 1565, cit.

360. Sulla presenza degli Umiliati nel territorio veronese si vedano: Lenotti, vol. I, pp. 30-32; Gino Barbieri, *Un insediamento dell'Ordine degli Umiliati*, in Borelli (a cura di), *Chiese e monasteri nel territorio veronese*, cit., pp. 196-208; Franca Baldi Cammarota, *Origini della domus degli Umiliati di S. Cristoforo di Verona*, «Studi storici veronesi Lui-

ra del 27 giugno 1567, indirizzata anch'essa al Borromeo, il Valier tornava sulla questione delle monache di S. Cristoforo che, a seguito di una sua visita sollecitata dalle magistrature cittadine, aveva trovato «in miserabil stato pieno di disordine et senza nessun governo»³⁶¹. Sarebbero trascorsi altri quattro anni prima che il Valier riuscisse a venire a capo di questa situazione, per la quale richiese in più occasioni il parere e l'intervento del Borromeo. Nel novembre del 1568 comunicava all'arcivescovo di Milano di aver posto il monastero sotto il suo governo, come il Borromeo stesso gli aveva suggerito in ottemperanza a una disposizione pontificia, emanata proprio in quell'anno, che stabiliva di sottrarre il ramo femminile dell'ordine dalla guida del ramo maschile; tuttavia, solo nel periodo immediatamente successivo al decreto di soppressione del 1571³⁶², egli poteva finalmente affidare il monastero di S. Cristoforo ad alcune benedettine provenienti dal monastero di Santa Maria degli Angeli di Quinzano, affinché queste vi introducessero la loro regola³⁶³. La guida del monastero, allora, veniva assegnata ad Angela da Vico, che era costituita abbadessa perpetua, ricoprendo tale carica fino alla morte, avvenuta il 23 aprile 1619. «Quest'egregia donna – osservava Cesare Cavattoni sulla base delle informazioni fornite dal Biancolini – avendovi trovato quattro delle Umiliate, che umilissimamente domandavano di rimanere, e lo spirito loro era buono e docile, ottenne da Monsignore la grazia di poter vestirle dell'abito benedetti-

gi Simeoni», 24, 5, 1974-1975, pp. 46-73. Sulla storia e l'epilogo dell'Ordine: DIP, vol. VII, coll. 1489-1507.

361. Lettera, Agostino Valier a Carlo Borromeo, Verona 27 giugno 1567; BAM, F. 84 inf., cc. 87r-88v; edita in Tacchella, pp. 95-97.

362. Sul 'negotio' inerente le monache di S. Cristoforo il Borromeo ragionava con le magistrature veronesi il 4 agosto 1567 in questi termini: «Molto Mag. i SS. i come fratelli. Anchora che havessi deliberato con Mons. or Generale, per convenienti rispetti di dissolvere il Monastero delle Monache di San Christoforo di Verona sotto l'ordine degli Humiliati, nondimeno mosso hora dai pregi et considerations delle SS. rie VV. che mi paion buone, et desiderose di satisfare in quanto posso con honore et servizio di Dio a cotesta magnifica città, alla quale tengo particolar affetione volentieri ho mutato proposito, et mi son contentato di lasciarlo tanto più tenendo per certo che raccomandandosi come si fa alla cura di Mons. r il vescovo sarà atto in poco tempo per la pietà, prudentia, et destrezza sua, aiutati dall'amorevole diligentie vostre, d'introdurvi un buon governo, et istituto di vita religiosa et regolare. Si manda pertanto in man sua la patente acciò necessaria. Ne alle SS. rie VV. mi occorre dir altro salvo che con tutto l'animo mi raccomando et offerò sempre. Di Milano III d'Agostino 1567» (Minuta, Carlo Borromeo al Consiglio dei dodici di Verona, Milano 3 agosto 1567; BAM, P. 2 inf., n. 224, c. 253r). Il Valier poteva comunicare al Borromeo l'effettivo passaggio del monastero di S. Cristoforo sotto la sua autorità con la lettera del 3 novembre sopra richiamata (lettera, Agostino Valier a Carlo Borromeo, Verona 3 novembre 1568; BAM, F. 84 inf., n. 77, cc. 154r, 157v; edita in Tacchella, pp. 98-99).

363. Il Biancolini riporta la trascrizione integrale del documento contenente tale provvedimento, nel quale si fa riferimento a cinque monache provenienti dal monastero di Quinzano, di cui però solo tre si trasferirono effettivamente a S. Cristoforo, ovvero Angela da Vico, Arcangela Giolfina e suor Samaritana. Cfr. BCV, Sommacampagna, b. 112, fasc. XXXIV, par. 10; Biancolini, vol. VI, pp. 163-165, 173; Segala, *Monasteriorum memoria*, cit., pp. 162-163.

no e tenerle con seco»³⁶⁴. Si chiudeva in questo modo il caso del monastero di S. Cristoforo, che aveva rappresentato nel primissimo periodo di governo episcopale del Valier la principale sacca di resistenza a quel processo di riforma dei monasteri femminili intrapreso dal Giberti e che egli aveva saputo perfezionare e adeguare alle disposizioni conciliari, consegnando ai posteri un quadro complessivamente normalizzato, in cui ciascun monastero femminile della diocesi di Verona appariva perfettamente omologato alla prassi della clausura e, più in generale, alla disciplina tridentina³⁶⁵.

3.3.2. Gli «avvertimenti paterni» dei Ricordi lasciati alle monache

Nel corso del suo lungo governo episcopale il Valier prestò particolare cura ai monasteri femminili e la testimonianza più esplicita di questa attenzione ci arriva da un suo scritto dedicato allo stato monacale, intitolato *Ricordi di monsignor Agost. Valerio, vesc. di Verona, lasciati alle monache nella sua visitazione fatta l'anno del santiss. giubileo, 1575*. La cosa non stupisce vista l'eccezionale confidenza del Valier con lo strumento scrittorio, ma riflette anche la concezione di un'epoca, come quella post-tridentina, che al di là dei divieti e delle censure, si affidò molto alla letteratura, considerando la lettura «il luogo deputato per la formazione dell'ideale di santità e l'abbozzo della sua possibile realizzazione»³⁶⁶.

I *Ricordi lasciati alle monache*, editi per la prima volta nell'anno giubilare 1575³⁶⁷, furono composti dal Valier proprio in occasione della visita pastorale

364. Cavattoni, *Sulla vita*, cit., p. XII; Biancolini, vol. VI, pp. 153, 173.

365. Le *Constitutioni de le monache* del Giberti certamente diedero un contributo fondamentale al processo di riforma dei monasteri femminili della diocesi di Verona, ma va anche detto che alcune resistenze a vecchi costumi ed abitudini condannati dalle disposizioni gibertine e, poi, da quelle tridentine, continuarono a permanere nel tempo, come emerge dalla lettura degli *Ordini et decreti per le monache della città et diocesi di Verona, pubblicati et stampati di ordine dell'Illustriss. et Reverendiss. Monsign. Sebastiano Pisani, vescovo di Verona*, In Verona, per Gio. Battista Merlo, 1657. Questo «libricciuolo» (ivi, p. 6), infatti, raccoglie i decreti emanati dal Pisani e dai suoi predecessori, Agostino Valier, Alberto Valier e Marco Giustiniani, sulla condotta da tenere nei monasteri femminili, e conferma come – ancora nel pieno del XVII secolo – permaneva la necessità di ribadire proibizioni e regole da osservare in materia di «doti, donativi, banchetti, ed altre spese» (ivi, p. 35), così come in merito ai rapporti con i familiari e le persone esterne al monastero.

366. Zarri, Medioli, Vismara, *De monialibus*, cit., p. 701.

367. Da quello che si è potuto appurare attraverso lo spoglio dei cataloghi elettronici, nel 1575 l'opera uscì a Verona, per i tipi dei fratelli Sebastiano e Giovanni dalle Donne, e a Venezia presso Bolognino Zaltieri. Le citazioni presenti in questo volume sono tratte dall'esemplare dell'edizione veneziana del 1575 conservato presso la Biblioteca Angelo Mai di Bergamo: Agostino Valier, *Ricordi di monsignor Agost. Valerio, vesc. di Verona. Lasciati alle monache nella sua visitazione fatta l'anno del santiss. giubileo, 1575*, In Venetia, appresso Bolognino Zaltieri, 1575; coll.: CINQ.1.78. Di questa edizione si fornisce una trascrizione annotata nel vol. II del presente lavoro (doc. 4.2.). L'opera conobbe diverse

compiuta presso i monasteri della sua diocesi durante l'Anno Santo, come egli stesso si premurava di chiarire in un passo dell'opera: «Vi ho visitate quante volte sapete, et vi ho udito particolarmente ad una ad una, et visitandovi questa Quadragesima di questo anno santo del santissimo Giubileo, desidero, che tutte viviate santamente in questa vita per esser poi collocate nel numero delle sante nell'altra»³⁶⁸. Limpido esempio di quella letteratura destinata alle claustrate, dettata da «esigenze pedagogiche e di natura devozionale», che conobbe tra la fine del Cinquecento e gli inizi del Seicento uno dei periodi più fecondi³⁶⁹, questo scritto del Valier va accostato ad altri tre trattati educativi dedicati rispettivamente alle vergini, alle vedove e alle «maritate», che il vescovo di Verona fece uscire sempre nel 1575 in un'unica impressione, sotto il titolo di *Institutione d'ogni stato lodevole delle donne christiane*³⁷⁰. Se pure presenta-

edizioni nel corso del XVI secolo, tra le quali merita una certa attenzione quella milanese del 1576 realizzata presso l'impressore arcivescovile Pacifico Da Ponte. Nel 1577 i *Ricordi* uscirono con una nuova edizione a Venezia presso gli eredi Francesco Rampazetto, mentre nel 1583 furono stampati nuovamente a Verona per Sebastiano dalle Donne. Dell'opera sono note diverse edizioni più tarde, di cui una veronese del 1737, stampata per ordine del vescovo Giovanni Bragadin (per Dionigi Ramanzini libraio a S. Tomio), una padovana edita nel 1744 presso Giuseppe Comino e due stampate come omaggio per la vestizione dell'abito religioso di due nobildonne, una a Faenza nel 1799 presso Gioseffantonio Archi per la vestizione della forlivese Lucrezia Maria Mangelli e l'altra a Bassano presso la stamperia Remondini nel 1804 in occasione della vestizione di Caterina Balbi. Cfr. SBN, Edit 16, CCFR, COPAC, Rebiun, VD16, VD17; ultimo accesso ai cataloghi: maggio 2015.

368. Valier, *Ricordi lasciati alle monache*, cit., c. 25v.

369. Per un panorama sulla letteratura istitutiva per le donne prodotta in Italia tra i secoli XV e XVII si veda: Danilo Zardin, *Mercato librario e letture devote nella svolta del Cinquecento tridentino. Note in margine ad un inventario milanese di libri di monache*, in Raponi, Turchini (a cura di), *Stampa, libri e letture a Milano*, cit., pp. 135-243, per la citazione p. 233; Katherine Gill, *Women and the Production of Religious Literature in the Vernacular, 1300-1500*, in E. Ann Matter, John Coakley (eds.), *Creative Women in Medieval and Early Modern Italy. A Religious and Artistic Renaissance*, Philadelphia, Pennsylvania University Press, 1994, pp. 64-104; Gabriella Zarri (a cura di), *Donna, disciplina e creanza cristiana dal XV al XVII secolo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1996; Tiziana Plebani, *Il genere dei libri: storie e rappresentazioni della lettura al femminile e al maschile tra Medioevo ed età moderna*, Milano, FrancoAngeli, 2001, in partic. cap. I (*Le lettrici tra Medioevo ed età moderna*), pp. 15-56.

370. Agostino Valier, *Institutione d'ogni stato lodevole delle donne christiane*, in Venetia, per Bolognino Zaltieri, 1575. Sotto questo titolo erano raccolti tre distinti trattati, ognuno dei quali aveva una destinataria specifica, modello di perfezione della condizione di vita delineta, per cui *Del modo di vivere delle vergini che si chiamano demesse* era dedicato a Donata Valier, sorella del vescovo nonché membro della Compagnia di Sant'Orsola di Venezia, *Della vera et perfetta viduità* era rivolto alla nobildonna veneziana Adriana Contarini ed *l'Institutione del modo di vivere delle donne maritate* era indirizzato ad un'altra sorella del vescovo, Laura Valier, sposata in Gradenigo. Per un'analisi dei primi due trattati si rinvia al capitolo successivo (3.4.), mentre del terzo si parla nel capitolo 4.1. Dalle ricerche nei cataloghi elettronici nazionali e internazionali emerge che tutti e tre i trattati furono stampati nuovamente insieme sotto il titolo *Institutione d'ogni stato lodevole delle donne christiane* a Venezia nel 1577 presso gli eredi di Francesco Rampazetto.

ti come legittime 'vie di perfezionamento', le tre condizioni di vita delineate in questi tre scritti, venivano descritte come scelte di vita subordinate alla condizione monacale, che costituiva di fatto per il Valier e, soprattutto, per la chiesa tridentina «il primo stato laudabile» delle donne cristiane³⁷¹. Va da sé, dunque, che il vescovo di Verona scegliesse di far uscire in un'edizione distinta e separata i *Ricordi lasciati alle monache*, come a sottolinearne ulteriormente il primato e il ruolo di modello ideale assegnato allo stato monacale rispetto alle altre condizioni di vita 'onorevoli' tradizionalmente riservate al mondo femminile. Del particolare compito affidato a questo trattato faceva cenno il canonico veronese Pier Francesco Zini già nella lettera dedicatoria dell'*Institutione d'ogni stato lodevole delle donne cristiane* indirizzata alla nobildonna veneziana Vienna Gritti Contarini, laddove affermava:

nel bon governo, et vita virtuosa delle donne consiste, non la metà, come altri crede, della perfezione et felicità delle case, delle città, delle repubbliche, delli regni et di ogni stato del mondo, ma quasi la somma del tutto. Imperoche, (per non parlar hora delle monache et vergini claustrali, et professe, le quali con le sue lampadi accese di viva fede, et ardente carità vigilando, et aspettando il celeste sposo, con divote orationi nelli suoi monasterii, a guisa di rocche et fortezze inespugnabili, difendono i popoli dall'ira divina, dalle pestilenze, dalla fame, dalle guerre, dalli peccati, del qual stato di vergini questo sapientissimo vescovo con altre opere, che sono già in essere, ma per ragionevoli rispetti verranno in luce appartate, tratta diffusamente) essendo esse donne bene instrutte, governano bene le case loro, instituiscono bene i figliuoli, agevolmente alla pietà, et ad ogni virtù inducono i mariti, i parenti et le famiglie, delle quali consistono tutte le Università³⁷².

to, che curarono nello stesso anno anche delle edizioni distinte di due trattati: *Della vera et perfetta viduità* e *l'Istruzione del modo di vivere delle donne maritate*. Un'altra edizione congiunta di tutti i trattati dedicati dal Valier al mondo femminile, compresi i *Ricordi lasciati alle monache*, uscì successivamente a Padova nel 1744 presso lo stampatore Giuseppe Comino, per iniziativa di Gaetano Volpi, che curò presso lo stesso stampatore anche edizioni separate delle quattro opere, uscite sempre nel 1744. Tra queste opere, oltre ai *Ricordi lasciati alle monache* (vedi supra nota n. 367), anche *l'Institutione del modo di vivere delle donne maritate* godette di una certa attenzione nell'Ottocento, tanto che conosciamo due edizioni veneziane, una uscita nel 1824 dalla tipografia Andreola in occasione delle nozze Bonaldi-De Ferrari e l'altra nel 1863 per le nozze Manzoni-Gradenigo, e una veronese del 1847 pubblicata da Sanvido e curata da Bernardino Grigolati. Cfr. SBN, Edit 16, CCFR, COPAC, Rebiun, VD16, VD17; ultimo accesso ai cataloghi: maggio 2015. Per un inquadramento dei trattati dedicati dal Valier al mondo femminile nell'ambito della trattatistica cinquecentesca d'*institutio* rivolta alle donne si veda: Lucio, *Introduction*, in Valier, *Institutione [...] and Ricordi*, cit., pp. 1-5.

371. Valier, *Institutione d'ogni stato lodevole delle donne cristiane*, cit., *Del modo di vivere delle vergini che si chiamano demesse*, cap. V (*Del primo stato laudabile et dell'ecellenza del voto solenne*), pp. 11-14.

372. Ivi, cc. VIr-VIIIr. Alcuni elementi inerenti la vita di Vienna Gritti Contarini, nipote del doge Andrea Gritti, emergono dalla lettera dedicatoria dei *Ricordi lasciati alle monache* (cc. 2r, 3v-4r), nella quale Pier Francesco Zini, fatta presente la parentela della nobildonna veneziana con il vescovo di Pafo, in Cipro, Pietro Contarini, la qualificava come moglie di uno dei più illustri membri del senato veneziano, Paolo Contarini ed, in-

Nel sottolineare il contributo fondamentale dato dalle donne alla salute/salvezza delle famiglie e della società, Pier Francesco Zini non solo evidenziava la necessità di preparare le ragazze ai compiti che sarebbero andate ad assolvere da adulte attraverso adeguati percorsi educativi, ma lasciava anche lo spazio per un lungo inciso tutto incentrato sulle specificità della condizione monacale, che venivano messe ben a fuoco nella lettera dedicatoria successiva dei *Ricordi lasciati alle monache*, firmata sempre dallo Zini e rivolta anch'essa a Vienna Gritti Contarini:

havendole io alli giorni passati presentato le belle et pie operette della *Institutione d'ogni stato lodevole delle donne cristiane*, donatemi dal mio cortese Signore, il Reverendissimo Vescovo di Verona, è ben honesto, che'l dono sia perfetto et compito, aggiungendovi quello, che gli mancava, et è forse la più nobil parte, cioè il trattato delle monache, et vergini claustrali, che è tra quelle opere l'occhio, il cuore et l'anima³⁷³.

I *Ricordi lasciati alle monache*, pertanto, si ponevano a coronamento della trilogia proposta nell'*Institutione d'ogni stato lodevole delle donne cristiane*, in quanto incentrati sulla condizione di vita più nobile e perfetta concessa al mondo femminile, quella verso la quale ogni donna, fosse essa vergine, moglie o vedova, doveva volgere il proprio sguardo per acquisire i rudimenti di una creanza cristiana, fatta di codici di comportamento esteriori condivisi (occhi bassi e capo chino), considerati manifestazioni estrinseche di un atteggiamento interiore e di un programma pedagogico valido per tutti i cristiani, che le religiose ovviamente erano chiamate ad incarnare nella maniera più compiuta, ma che fissava i contorni di un *modus vivendi* dal quale, se pure con sfumature e caratterizzazione diverse, nessuna donna, indipendentemente dalla propria condizione esistenziale, poteva esimersi dal rispettare e assimilare³⁷⁴.

fine, ricordava il forte legame della Contarini con la nipote Vienna Vendramini, al tempo promessa sposa di Paolo Nani. Il richiamo alla parentela con Pietro Contarini rappresenta sicuramente l'elemento di maggior rilievo di queste note biografiche e conferma il forte legame che unì lo Zini a colui al quale aveva dedicato molte delle sue imprese letterarie e che era stato designato dal Giberti come successore all'episcopato veronese. A Pietro Contarini, com'è noto, nonostante le esplicite volontà lasciate dal Giberti, fu preferito Pietro Lippomano. In proposito si veda: Bossina, Maltese, *Dal '500 al Migne. Prime ricerche su Pier Francesco Zini*, cit., pp. 225, 228, 231-232, 246.

373. Valier, *Ricordi lasciati alle monache*, cit., cc. 3r-3v. La lettera dedicatoria che introduce i *Ricordi lasciati alle monache* reca un'indicazione di data precisa, 15 febbraio 1575, che può essere presa come *terminus ante quem* per la lettera dedicatoria e per la pubblicazione della *princeps* dell'*Institutione d'ogni stato lodevole delle donne cristiane*, visto che Pier Francesco Zini, nel passo appena richiamato, dice di aver omaggiato nei giorni passati Vienna Contarini con le «belle et pie operette» contenute in questa edizione.

374. Il tema dell'influenza esercitata dalla *forma vivendi* monastica nella definizione del codice delle buone maniere della società laica di antico regime è stato affrontato, con rimandi e paralleli tra la letteratura di formazione disciplinare destinata ai religiosi (regole, costituzioni, trattati di comportamento, manuali ascetici) e quella rivolta al mondo laico (trattati educativi, manuali devozionali, galatei), prodotta tra medioevo ed età moderna, in particolare da: Giovanni Pozzi, *Occhi Bassi*, in Id., *Alternatim*, Milano, Aldelphi,



Fig. 50 - Frontespizio della prima edizione veneziana dell'opera Ricordi lasciati alle monache del vescovo Agostino Valier (In Venetia, appresso Zaltieri, 1575); BCV, coll.: 500 Cinq.D.busta1248/2; foto a cura dell'A.

Pur rimanendo fedele a quello stile «puro, semplice, paterno» adottato nei tre libri dell'*Institutione d'ogni stato lodevole delle donne cristiane* e tipico dei suoi scritti di carattere pastorale³⁷⁵, il Valier per i *Ricordi lasciati alle monache* sceglieva una prosa particolarmente vivida ed evocativa, ricca di immagini da ricreare mentalmente, introdotte per lasciare un segno profondo nella memoria e nella coscienza delle destinatarie dell'opera. In ventinove agili capitoletti il Valier, passando dai grandi affreschi del giudizio universale alle scene intime e raccolte della meditazione individuale, proponeva una serie di 'ricordi' per l'appunto, declinati nella forma di consigli e ammonimenti, e pensati per indirizzare l'esistenza della monaca claustrata con poche e chiare regole di vita, che dovevano rimanere ben impresse nella mente. Ma i *Ricor-*

di lasciati alle monache non nascevano solo con l'intento di fornire un piccolo prontuario di precetti utili ad affrontare al meglio i compiti propri della condizione monacale, in quanto in questo scritto ci sembra di poter rintracciare anche la volontà del Valier di illustrare e far comprendere il senso più profondo delle principali norme contenute nelle *Constitutioni de le monache* del Giberti alle dirette interessate.

A questo riguardo, è interessante ricordare che, contestualmente al testo gibertino, nel 1539 era uscito un trattato scritto da uno stretto collaboratore dell'ex datario pontificio, Tullio Crispolti, intitolato *Alcune cose sopra li voti et costumi delle monache*³⁷⁶. Anche in questo caso siamo davanti ad un'opera ascrivibile al filone della letteratura *ad status*, ma a differenza dello scritto valeriano quello del Crispolti appare incentrato esclusivamente sulla dimensione prescrittiva e normativa. I capitoli dell'opera del sacerdote reatino si concentrano soprattutto sul tema dei voti monastici e su due aspetti nodali della riforma gibertina, ovvero la clausura e la vita comune, che sono affrontati riservando un'attenzione specifica all'analisi delle principali ragioni che conducono al deterioramento della disciplina monastica³⁷⁷. Il trattato del Crispolti manca di quella prospettiva pedagogica che rappresenta, invece, la cifra caratterizzante dello scritto del Valier; le due opere, pur muovendo entrambe in qualche modo dalle disposizioni gibertine, approcciano il tema della vita monastica femminile da angolazioni molto distanti l'una dall'altra, derivanti non solo dalla diversa sensibilità religiosa dei due autori, ma anche dal differente contesto storico di riferimento delle due opere, l'una collocata agli esordi del processo di riforma e l'altra in un quadro per gran parte normalizzato.

In questa direzione, sembra di poter dire che i *Ricordi lasciati alle monache* paiono scaturire dalla sentita necessità di offrire uno strumento di affiancamento delle *Constitutioni de le monache* del Giberti, rivolto alle dirette destinatarie della riforma e capace di proporre loro, attraverso le formule piane ed immediate della prosa educativa, un modello comportamentale sul quale poter fare affidamento per orientarsi nella vita di tutti i giorni³⁷⁸. Alla luce di

376. Tullio Crispolti, *Alcune cose sopra li voti et costumi delle Monache ad instructione loro, utili anco a tutti christiani che sono sotto il voto del battesimo ad obediencia di Iesu Christo nostro Salvatore, raccolte da Tullio Crispoldo da Riete*, In Vinegia, per Stephano da Sabbio, 1539; Edit 16, 13777.

377. Cfr. Zarri, *I circoli spirituali femminili della riforma*, cit., pp. 36-37.

378. L'opera del sacerdote reatino prendeva le mosse dalle prediche tenute dal Crispolti nel corso della visita pastorale compiuta dal Giberti nel 1530. Egli infatti, sin da allora, si era impegnato a trasferire sulla carta gli insegnamenti trasmessi oralmente dal vescovo nelle prediche, dai quali emergeva il disegno di riforma concepito dal Giberti per la sua diocesi. Nasceva così, com'è noto, il *Sommario de Messer Tullio Crispoldo de le prediche fatte ne la visita di Verona del MDXXX*, un'opera di fondamentale importanza ai fini della comprensione delle linee programmatiche dell'azione pastorale gibertina, che conteneva al suo interno numerose prediche tra le quali tre dedicate alla *renovatio* della vita religiosa della monache. In queste prediche è contenuto il nucleo originario dell'opera *Alcune cose sopra li voti et costumi delle monache*. Per un'analisi dei contenuti dell'opera: Pavignani,

1996, pp. 93-142; Dilwyn Knox, *Disciplina: le origini monastiche clericali del buon comportamento nell'Europa cattolica del Cinquecento e del primo Seicento*, in Prodi (a cura di), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società*, cit., pp. 63-100.

375. Valier, *Institutione d'ogni stato lodevole*, cit., c. Vr.

queste riflessioni, non stupisce constatare che, se il Crispolti dedicava un intero capitoletto alla clausura, illustrando con vari argomenti la necessità di questo istituto³⁷⁹, il Valier riservava al tema solo qualche rapido cenno³⁸⁰ e sceglieva, al contrario, di presentare la vita monastica, in prima battuta, come la condizione di vita femminile di maggior libertà; in quanto – spiegava il vescovo di Verona – «monica vuol dire solitaria, vuol dire ritirata per piangere i peccati proprii, et de gli altri»³⁸¹, lontano dalle miserie del mondo, completamente immersi nella preghiera e concentrati solo sulla salute dell'anima. Lo stato monacale, pertanto, veniva descritto come:

una fuga del secolo, un porto nel travaglioso mare di questa vita, una scola di quiete, un ricetta de' buoni spiriti, un albergo di fede, di speranza di charità, una stanza di oratione, padre della contemplatione, refugio de' popoli, difesa della città, rocca della S. Chiesa, avversario del Demonio, amico del silenzio, maestro della discrezione, armatore dell'humiltà, et dell'obedientia, compagno della natura Angelica, gratissimo al celeste Padre, il quale si diletta d'habitare nelle celle de' religiosi molto più frequentemente, che nelli palazzi di Re, et de i grandi Signori³⁸².

Date queste caratteristiche, i monasteri venivano confermati nel loro antico doppio ruolo, da un lato, di «recinti sacri», la cui sacralità – secondo l'antico *topos* letterario dell'*hortus conclusus* applicato da sempre alla vita monastica in tutte le sue espressioni – era direttamente correlata e dipendente proprio dalla situazione di separatezza dal *saeculum* corruttore³⁸³; e, dall'altro, di «fortezze del mondo», che grazie alle preghiere delle religiose riuscivano a mantenere «ancora aperta la porta della [...] misericordia» di Dio agli uomini³⁸⁴.

Tullio Crispolti da Rieti e il suo «Sommario» di prediche, cit., pp. 536-562; Salvetto, Tullio Crispolti nella crisi religiosa del Cinquecento, cit., pp. 192-205.

379. Crispolti, *Alcune cose sopra li voti et costumi delle monache*, cit., cc. 43r-56r.

380. Nel trattato si parla in modo specifico della clausura solo nel cap. X, nel quale si descrive l'istituto come «dono» che tiene lontani «dalle pazzie, dalle miserie» del mondo e che consente di abitare nel monastero «giardino spirituale», il quale rappresenta «in qualche parte la gloria di quel Paradiso, che ha da esser la nostra patria eterna». Valier, *Ricordi lasciati alle monache*, cit., cc. 19r-21v.

381. Id., *Institutione d'ogni stato lodevole delle donne christiane*, cit., *Del modo di vivere delle vergini che si chiamano demesse*, cap. VI (*Della monica professa*), p. 14.

382. Id., *Ricordi lasciati alle monache*, cit., cap. III (*Che cosa sia lo stato monacale*), cc. 9v-10r.

383. Cfr. Gabriella Zarri, *Recinti sacri: Sito e forma dei monasteri femminili a Bologna tra '500 e '600*, in Sofia Boesch Gajano, Lucetta Scaraffia (a cura di), *Luoghi sacri e spazi della santità*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990, pp. 381-396; Francesca Medioli, *Lo spazio del chiostro: clausura, costrizione e protezione nel XVII secolo*, in Silvana Seidel Menchi, Anne Jacobson Schutte, Thomas Kuehn (a cura di), *Tempi e spazi di vita femminile tra medioevo ed età moderna*, Bologna, il Mulino, pp. 353-373 (*Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderno 51*).

384. Valier, *Ricordi lasciati alle monache*, cit., cap. II (*Che le fortezze del mondo sono li monasteri, et che perciò il Demonio cerca di distruggerle, per poter più liberamente tiranneggiare*), c. 8v.

All'interno di questi «bastioni del popolo cristiano», allora, non doveva essere difficile immaginare – come suggeriva il Valier – la cella della monaca come la «stanza di Christo», oppure pensare alla croce come a un «vessillo contro le tentationi» o, ancora, conferire al coro la «sembianza del Paradiso»³⁸⁵. Per il vescovo di Verona, ogni singolo ambiente del monastero andava concepito come un luogo capace di esercitare la mente nella contemplazione di Dio, perché – spiegava il Valier alle destinatarie dei *Ricordi* – «non per altro sono istituiti i monasterii, et fatte quelle sante clausure se non per amare Dio ardentemente», tenendo lontani tutti quegli impedimenti e quelle distrazioni derivanti «dalli tumulti, dalle vanità, dalle inquietudini» del secolo³⁸⁶.

In questa cornice il Valier collocava il «ritratto della perfetta monaca»³⁸⁷, che veniva delineato *in primis* con l'ausilio dei tre principali appellativi a questa tradizionalmente attribuiti, ovvero quello di «sorella e sposa di Cristo», di «Regina» e di «Compagna degli angeli», dei quali veniva data spiegazione nei capitoletti successivi dell'opera, per cui il vescovo si preoccupava di chiarire che la «buona monaca» poteva essere definita «sorella di Cristo», in quanto capace di riconoscere «un medesimo padre Dio, la medesima madre santa Chiesa», e di procurare sempre «l'honore della medesima casa di Dio», vale a dire il monastero; si spiegava, inoltre, che la monaca poteva fregiarsi del titolo di *sponsa Christi* grazie all'osservanza dei «santi voti d'obedientia, castità, et povertà», mantenuta da quella «virtù eccellentissima, che si chiama *latría*, [...] che] è come un sacrificio, che si fa del cuore et una donazione, che si fa della propria volontà a Dio»³⁸⁸; infine, venivano chiamate in causa la preghiera e la meditazione, che erano indicate come le condizioni che permettevano di qualificare la monaca anche come «Regina dei suoi affetti»³⁸⁹ e si faceva presente che proprio perché «Regina» lontana dal servizio del mondo e ricolma solo della «virilità delle buone opere et [...] delli boni essempli»³⁹⁰, la «buona monaca» poteva essere definita «Compagna degli Angeli».

Ad un secondo livello di descrizione il vescovo di Verona, detto che la monaca doveva essere «buona discepola de' santi padri Benedetto, Agostino, Francesco e Domenico», cioè di coloro che presentava poi come «i padri datori delle regole»³⁹¹, proponeva una ricca carrellata di titoli e di definizioni di-

385. Ivi, cap. XIII (*Ritratto della buona monaca colorito*), cc. 26r-26v.

386. Ivi, cap. IIII (*Che li monasterii sono stati istituiti principalmente per congiungersi con Dio et per amarlo quanto si può in questa vita*), c. 10r.

387. Ivi, cap. VII (*Ritratto della perfetta monaca*), c. 14v.

388. Ivi, cap. X (*Che la coscienza sarà grande accusatrice sopra la consideratione della professione regolare*), cc. 19r-19v. Della condizione sponsale particolare della monaca parla Zarri, *Recinti*, cit., pp. 267-282.

389. Valier, *Ricordi lasciati alle monache*, cit., cap. VII (*Ritratto della perfetta monaca*), c. 14v.

390. Ivi, cap. XXIII (*Che le monache sono regine et compagne delli angeli, et le donne del secolo per lo più sono serve del mondo*), c. 37r.

391. Ivi, cap. XI (*Come i santi padri datori delle regole parleranno in favore delle buone monache et accuseranno quelle che l'haveranno trasgredire*), c. 22r.

sposte in un sapiente crescendo d'intensità, attraverso i quali andava ad elencare tutte le virtù fondamentali che, a suo avviso, permettevano di delineare un profilo esaustivo della perfetta religiosa:

maestra d'humiltà, obedientia, charità, patientia, prudentia, castità et delle altre cristiane virtù, amatrice del silentio, del digiuno et della povertà, nemica della proprietà, della curiosità, accompagnata dalla madre delle virtù, dalla discrezione, ammaestrata a fuggir i parlatori fuor di tempo; povera di spirito, mansueta, solita ad asperger le sue orationi con le lagrime, et a far spesse volte con esse un bagno, con'l quale il Signor Dio lavi le brutture del suo monasterio, et di tutto il mondo ancora, non indulgente, ma desiderosa, che siano sanate le anime con la medicina delle penitentie, compassionevole nondimeno, monda di cuore, lontana da ogni fraude, et pura da ogni macchia, che potesse renderla men grata alli occhi di Dio, pacifica, non rispondendo ad ogni parola, ma tollerando tutto per amor di Dio, pronta a sopportar di esser sprezzata, et a tolerar delle maledicerie, et odii per amor di Dio, non ostinata, non murmuratrice, non contentiosa, non rapportatrice, non infamatrice, mortificata, zelante e della gloria di Dio, dell'onore del monasterio, et della salute della propria anima, nemica dell'otio, occupata più in ascoltar, che in parlar, mai solita a ridere, molte volte a sospirare, morta al mondo, unita con Christo³⁹².

A conclusione di questo ritratto e del capitoletto ad esso dedicato, il Valier poneva un'esortazione molto significativa, dalla quale emerge chiaramente la fondamentale funzione educativa da egli assegnata ai *Ricordi lasciati alle monache*. Rivolgendosi in modo specifico alle religiose della sua diocesi, il vescovo le invitava a tenere costantemente davanti agli occhi, non solo le Regole del proprio ordine e le *Costituzioni* – facendo ovviamente riferimento, in questo caso, alle *Constitutioni de le monache* del Giberti –, ma anche il ritratto della 'perfetta monaca' appena delineato, descrivendolo come una sorta di specchio, che ogni monaca aveva il dovere di custodire con cura nella propria cella e verso il quale era invitata a rivolgere di frequente lo sguardo «procurando di rassomigliargli» il più possibile, perché, come teneva a precisare il Valier:

Alle constitutioni, sì come anco alle regole, sono giunte le pene molte volte, come medicine delle inobedientie et delli altri errori, con le quali pene li padri sogliono governare i figliuoli, ma sentono molto maggior consolatione, se li veggono da se stessi inclinati al bene; così grandemente desidero, che con questo ritratto, il quale dopo molte mie visitationi ho voluto donare a ciascuna di voi, cerchiate di purificarvi, et di diventare perfette, acciò che siate trovate degne spose di Christo in quel giorno, che saremo tutti giudicati³⁹³.

Per la stesura dei *Ricordi lasciati alle monache*, dunque, il Valier aveva attinto direttamente alla sua personale esperienza pastorale, allo scopo di offrire alle donne che avevano scelto il chiostro un testo che fosse veramente educativo, che favorisse cioè nella religiosa un adeguamento pieno e consapevole

delle sue azioni e dei suoi pensieri allo stato di vita monacale, in modo da prepararla al meglio all'inesorabile appuntamento con l'aldilà e, in particolare, con il giorno del giudizio universale. A questo proposito, Claudia di Filippo Bareggi ha giustamente osservato come nei *Ricordi lasciati alle monache* «la riflessione sulla vita monacale viene svolta soprattutto 'al negativo'»³⁹⁴, in quanto al centro del discorso è posto il ragionamento sui 'novissimi', sviluppato attraverso la meditazione sul «giorno del giudizio» e sulle «miserie del peccato»³⁹⁵. Nell'opera notiamo che ben sei capitoletti sono incentrati sul «dì tremendo» del giudizio finale, che viene descritto ricorrendo all'immagine del terribile tribunale divino, chiamato ad esaminare la vita della monaca in ogni singolo aspetto. La composizione di questo 'terribile foro' merita una certa attenzione. Sul fronte degli oppositori il Valier riservava un posto di primo piano, com'è ovvio, al demonio, ma poneva anche i «padri datori delle regole» e lo stesso Gesù, offrendo un'esemplificazione delle arringhe che ognuno dei componenti di questa implacabile schiera di accusatori avrebbe tenuto nel giorno del giudizio, trovando le monache colpevoli di essersi allontanate dalla loro regola³⁹⁶. Per la difesa, il Valier indicava un unico soggetto, pronto a chiedere in ogni caso clemenza per le negligenze e i peccati delle sue «sorelle», essendo egli «lor amorevol padre», vale a dire il vescovo³⁹⁷. Anche di quest'ultimo viene proposta una simulazione del discorso finale, ma i toni sono ben diversi, perché ci si appella all'infermità del genere femminile, alla pazzia del mondo e, infine, alla clemenza celeste, mostrando però come siano flebili le speranze di salvezza laddove vi siano religiose colpevoli di aver «mancato in qualche parte del loro debito»³⁹⁸.

Le intense scene tracciate nei capitoletti dedicati al giorno del giudizio universale, che venivano dipinte dal Valier come una sorta di «memoriale» da leggere quotidianamente per rinnovare ogni giorno nelle religiose il desiderio di rendere il monastero «immagine del santo Paradiso», permettevano al vescovo di introdurre il delicato ed esiziale tema dei peccati, che sviscerava proponendo un preciso elenco di tutti i vizi che la 'buona monaca' doveva fuggire per preservare la salute della propria anima. Egli, pertanto, invitava a tener lontana la superbia, cioè quella certa «complacentia» e «satisfactione di avanzar gli altri», quel «pazzo desiderio di laude», evanescente come il fumo e inconsistente come la paglia; ricordava che nell'anima della 'buona monaca' non

394. Cfr. Claudia di Filippo Bareggi, *Le donne nella chiesa borromaica*, «Studia Borromaica», 20, 2006, p. 171 e per una riflessione sui contenuti dell'opera del Valier pp. 155-184.

395. Al tema del giudizio sono dedicati sei capitoli dei *Ricordi lasciati alle monache* (da cap. 8 a cap. 13), mentre al tema dei peccati sette (dal cap. 15 al cap. 21). Per le citazioni si veda ivi, cc. 17r e 27r.

396. Ivi, cap. XI (*Come i santi padri datori delle regole parleranno in favore delle buone monache et accuseranno quelle che l'haveranno trasgredire*), c. 21v.

397. Ivi, cap. XIII (*Come paternamente il Vescovo difenderà le monache nel giorno del giudizio, essendo loro amorevol padre*), c. 24r.

398. Ivi, cap. XIII, c. 25v.

392. Ivi, cap. VII (*Ritratto della perfetta monacha*), cc. 15r-15v.

393. Ivi, cap. VII, cc. 15v-16r.

poteva aver posto la terribile «tarma» dell'invidia e né tantomeno potevano albergarvi le «semenze di avaritia»³⁹⁹; raccomandava, poi, che la lingua fosse muta e le orecchie sorde davanti ad ogni tipo di «detrattione, mormoratione, et maldicentia»⁴⁰⁰; ed esortava, infine, a non lasciare che l'ira, la quale avvertiva facilmente «fa radice e diventa odio», sfigurasse il volto delle religiose⁴⁰¹. Le religiose, come è stato ricordato, per legge erano «morte al mondo» e, pertanto, il modello comportamentale che le doveva contraddistinguere non poteva che essere «un modello per sottrazione, un modello fatto di silenzio», nascondimento e preghiera, in cui l'*habitus* esteriore doveva essere riflesso di un'effettiva separazione dal mondo, che prima ancora di essere protetta con grate e muri, richiedeva di essere interiorizzata⁴⁰². Non sorprende, allora, notare come il Valier scegliesse di dedicare un intero capitoletto dell'opera a quelle «monache infelici» che si erano allontanate dalle «regole della vita religiosa», alle quali si rivolgeva direttamente manifestando tutto il suo «paterno affetto» e la «particolare cura», che ricordava di aver testimoniato loro costantemente proprio attraverso quelle «frequenti visite che – affermava il vescovo – ho fatte et fatto fare, et da molti segni di longanimità et carità che ho usato con voi»⁴⁰³. Si può pensare che per la stesura di questo capitoletto il vescovo si fosse ispirato proprio alle monache di S. Cristoforo, che tanto gli avevano dato da pensare nei primi anni del suo governo episcopale, e che il discorso sulla «mala monacha» fosse stato concepito, non solo per far luce, secondo il classico schema dei vizi opposti alle virtù, sulle qualità che dovevano connotare il profilo della «perfetta monaca», ma anche per offrire alle religiose un ulteriore sprone verso quella riforma interiore, che rappresentava l'obiettivo per il quale erano stati concepiti i *Ricordi lasciati alle monache*⁴⁰⁴.

Il vescovo, pertanto, fedele all'intento educativo dell'opera, non trascurava di fornire consigli utili a perseguire il perfezionamento dell'anima e a favorire il raggiungimento di quell'unità interiore con Cristo, che doveva rappresentare il fine primo di ogni religiosa. Egli, in particolare, incoraggiava la meditazione frequente sulla vita di Gesù, conferendo grande rilievo all'immagine del Cristo sofferente sulla croce, che trattteggiava con tinte forti, capaci di suscitare un impatto emotivo di rara intensità:

Se pensarete – suggeriva l'ecclesiastico alle monache – ogni giorno due, o tre volte, come se con la presentia vedeste la passione di Giesù Christo, et se compatirete con l'affetto a quegli aspri tormenti, che ha tolerati per la salute del mondo, dicendo fra voi stesse, quali furno i dolori, che ha sostenuti il Re del mondo, il mio sposo per causa mia, mentre quei piedi santissimi, et quelle sacratissime mani erano perfo-

rate da chiodi, mentre che quella tenera et virginea carne era lacerata da flagelli, et distesa in croce fin alla disgiunzione delle ossa, delli nervi qui vi potrà venir in memoria quel versetto di David: «Foderunt manus meas, et pedes meos, et dinumeraverunt omnia ossa mea»⁴⁰⁵.

È questo uno degli esempi più efficaci di applicazione di quel registro linguistico «visivo» sopra richiamato, molto comune nei trattati educativi e negli scritti di natura devozionale, così come nei manuali di preghiera e nelle raccolte di prediche del tempo, soprattutto in riferimento agli episodi della vita di Gesù, specie quelli che ritraevano le sofferenze della passione e della morte⁴⁰⁶. In questo caso specifico il Valier metteva a frutto le potenzialità della mimesi tra linguaggio e pittura, attingendo alla tecnica di meditazione proposta in un testo fondamentale della storia della spiritualità cattolica a lui molto caro come gli *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola⁴⁰⁷. Le scene della passione venivano evocate dal vescovo di Verona con immagini vivide ed intense, in un crescendo emotivo, che aveva lo scopo di condurre la religiosa a rivivere tutte le sequenze dell'agonia di Cristo in croce, inducendo ad una «contemplazione affettiva», che si proponeva di spingere fino all'identificazione/immedesimazione con le sofferenze descritte, in modo da favorire un processo di meditazione che, passando dagli «occhi dell'immaginazione» al cuore, permettesse una comprensione profonda dell'infinita misericordia divina, alimentando nella religiosa l'amore incondizionato di Dio⁴⁰⁸.

405. Valier, *Ricordi lasciati alle monache*, cit., cap. V (*Che cosa sia l'amor di Dio et come si nutrisce con la consideratione della passione di Christo*), cc. 12r-12v; Ps 22(21), 17-18.

406. Per il tema del rapporto tra parola e immagini nella cultura post-tridentina si vedano le considerazioni presenti in: Marc Fumaroli, *L'école du silence. Le sentiment des images au XVII^e siècle*, Paris, Flammarion, 1994; trad. it.: *La scuola del silenzio. Il senso delle immagini nel XVII secolo*, Milano, Adelphi, 1995, pp. 291-312; Maria Teresa Girardi, Cornelio Musso, *predicatore e vescovo francescano dell'età conciliare*, «Studia Borromaiaca», 21, 2007, pp. 307-324, in partic. pp. 314-315; Giuliani, *Il vescovo filosofo*, cit., pp. 164-171; Ottavia Niccoli, *Vedere con gli occhi del cuore. Alle origini del potere delle immagini*, Roma-Bari, Laterza, 2011, pp. 85-113.

407. La vicinanza del Valier alla spiritualità ignaziana è testimoniata da un testo, rimasto manoscritto, che egli scrisse su istanza del Borromeo. Si tratta del *De oratione* o *De arte meditandi*, che il Valier compose tra il 1582 e il 1583, parafrasando una serie di schemi, o meglio «arbori», inerenti le tecniche della meditazione, elaborati proprio dall'arcivescovo di Milano sulla base degli *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola. Dell'opera, attualmente, è disponibile un'edizione moderna curata da Carlo Marcora: Carlo Borromeo, *Ordo tractationis De oratione*, cit.; della quale si è parlato nel cap. 2.3., nota n. 396.

408. Cfr. Bolis, *Tra concilio e postconcilio*, cit., p. 174 per la citazione; per un'analisi della struttura, delle fonti e della fortuna del testo ignaziano si rimanda a: Guido Mongini, *Devozione e illuminazione. Direzione spirituale e esperienza religiosa negli Esercizi spirituali di Ignazio di Loyola*, in Giovanni Filoramo (a cura di), *Storia della direzione spirituale*, 3 voll., Brescia, Morcelliana, 2006-2008; vol. III: Gabriella Zarri (a cura di), *L'età moderna*, pp. 241-288, in partic. pp. 246-266.

399. Ivi, cap. XVI (*Che la superbia allontana le creature da Dio*), cc. 28r-28v.

400. Ivi, cap. XVII (*Che l'invidia, le detrattioni et le maledicenze fanno le creature demonii et che perciò si deve avere gran custodia alla lingua*), c. 29v.

401. Ivi, cap. XX (*Che l'ira et l'odio rendono deformi le creature*), c. 32v.

402. Zarri, Medioli, Vismara, *De monialibus*, cit., p. 682.

403. Valier, *Ricordi lasciati alle monache*, cit., c. 39r.

404. Cfr. Pozzi, *Occhi bassi*, cit., pp. 103-117.



Fig. 51 - In Verona, per Sebastiano dalle Donne et Giovanni fratelli, 1575; BCV, coll.: 500 c.v.0520; foto a cura dell'A.



Fig. 52 - In Venetia, appresso gli Heredi di Francesco Rampazetto, 1577; BCV, coll.: 500 Cinq.D.busta1260/2; foto a cura dell'A.

Proseguendo nella descrizione di questo itinerario di perfezionamento studiato per l'avanzamento spirituale delle religiose, il vescovo di Verona introduceva il discorso inerente la meditazione sui benefici di Dio, in particolare su quelli derivanti dall'esser «fatte ad immagine et similitudine di Dio», e dal vivere nella condizione di «cristiane, et religiose, libere in gran parte dalli travagli, et dalle molestie» terrene. A questa fase delle meditazioni, si faceva seguire quella su «tutte le sorti di tribulationi, povertà, infirmità, governi dati contra la propria volontà», che doveva servire ad alimentare nella religiosa l'attaccamento alle virtù cristiane, con particolare riguardo per quelle della carità, pazienza e prudenza⁴⁰⁹. Queste indicazioni mostrano co-

409. Valier, *Ricordi lasciati alle monache*, cit., cap. VI (*Che oltre alla consideratione*



Fig. 53 - In Verona, per Sebastiano dalle Donne, 1583; BCV, coll.: 500 c.v.0007; foto a cura dell'A.

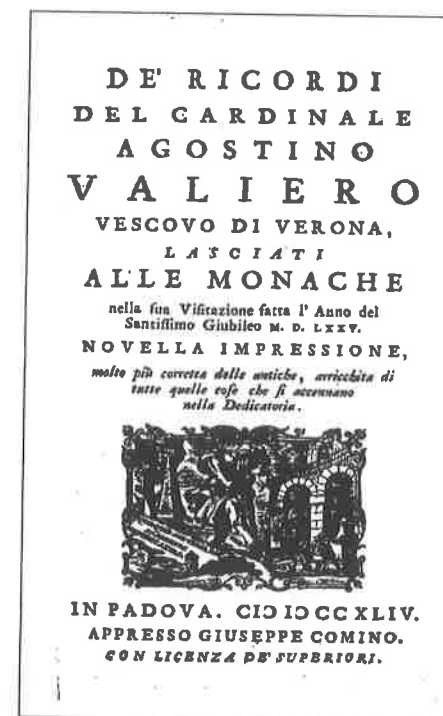


Fig. 54 - In Padova, appresso Giuseppe Comino, 1744, vol. I; ASLV, coll.: Carlotti 3.E.33; foto a cura dell'A.

me il Valier avesse fatto tesoro della lezione degli *Esercizi spirituali* e volesse in una certa misura trasferirla nei suoi *Ricordi lasciati alle monache*, proponendo un testo non solo da leggere ma anche da 'praticare', in cui le indicazioni teoriche si alternavano a suggerimenti concreti, da applicare in quegli *esercizii* di scavo interiore, che dovevano accompagnare quotidianamente l'esistenza di una religiosa.

Il vescovo, infatti, se per un verso rammentava l'importanza dei classici *so-stegni* della vita nel chiostro, rappresentati dal digiuno e dalle «vigilie», dalle orazioni e dalle «discipline», dal silenzio e dalla carità, ma anche dal moderato ricorso all'«industria», ovvero a quelle attività di lavoro manuale e domestico che andavano sapientemente alternate al tempo principale della preghiera individuale e collettiva⁴¹⁰; dall'altro, negli ultimi capitoletti dei *Ricordi*

de' benefici di Dio, le tribulationi mirabilmente nutrono l'amore), cc. 13v-14r.

410. Ivi, c. 34r. Sulla *ratio temporis* che governava la vita dei monasteri femminili è

lasciati alle monache poneva particolare enfasi sui benefici derivanti dalla frequenza dei sacramenti, riservando una specifica attenzione alla pratica dell'esame di coscienza. A tale proposito il Valier aveva cura di avvertire che al «cibo spirituale» dell'eucarestia bisognava accostarsi con l'animo sgombrato dai peccati, in quanto questo poteva trasformarsi in veleno, se assunto con il peso dei vizi e delle colpe taciute o nascoste «o per vergogna o per malitia»⁴¹¹. Il vescovo, pertanto, consigliava di avvicinare questo sacramento solo dopo la confessione, la quale – avvertiva perentorio – andava a sua volta preparata attraverso un attento e meticoloso esame di coscienza che, se condotto con scrupolo, doveva portare a quella compunzione del cuore, ovvero a quella «memoria del peccato [...] accompagnata dal dolore», che non disdegnava le lacrime, le quali – teneva a precisare ancora il vescovo – sono «deltie degli angeli» e servono a «mitigare l'ira di Dio»⁴¹². Si tratta di un passaggio fondamentale, in quanto la preparazione spirituale che consentiva di accostarsi a questi sacramenti, rimandava a quel percorso di conoscenza interiore che per il vescovo di Verona e per la Chiesa del rinnovamento cattolico doveva costituire il fondamento dell'esperienza di fede di qualsiasi credente e del religioso in particolare⁴¹³.

La trama di consigli, indicazioni ed ammonimenti sviluppata da Agostino Valier nei *Ricordi lasciati alle monache* si chiude in modo circolare, ritornando all'assunto di partenza nonché motivo chiave dell'opera, cioè l'equazione «vita monastica / fuga mundi». Il vescovo muovendo dal presupposto per cui «si vive da vero, quando si more al mondo, et si vive a Dio»⁴¹⁴, ricordava alle religiose nelle battute finali del trattato, che nella loro veste di *sponsae Christi* erano chiamate a liberarsi dalla «fece del mondo», vivendo la loro «vocatione» nella preghiera, strumento di dialogo costante con il loro sposo e di intercessione per la pace e il benessere della città e di tutti i fedeli, compreso il vescovo, che non mancava di appellarsi alle preghiere delle sue «dilette sorelle» per riuscire nel gravoso compito di «ben servire, et procurare in ogni modo la salute delle anime» commesse alla sua sede⁴¹⁵.

stato scritto molto, soprattutto in merito ai risvolti che questa ebbe sul piano dell'auto-disciplinamento delle religiose. Per un primo inquadramento della questione si rimanda a Mario Rosa, *La religiosa*, in Villari (a cura di), *L'uomo barocco*, cit., pp. 222-229.

411. Valier, *Ricordi lasciati alle monache*, cit., cap. XXVIII (*Che le monache devono frequentare il santissimo sacramento dell'eucarestia all'i tempi consueti, facendo prima una buona confessione di tutti i loro peccati*), cc. 43v-44r.

412. Ivi, cap. XXVII (*Della compunzione*), c. 41v.

413. Cfr. Paolo Prodi, *Riforma interiore e disciplinamento sociale in San Carlo Borromeo*, «Intersezioni», 5, 1985, pp. 273-285.

414. Valier, *Ricordi lasciati alle monache*, cit., cap. XXIX (*L'autore si volta a Dio, pregandolo per li monasteri, ed esorta le monache a far oratione per lui*), cc. 44v-45r.

415. Ivi, cap. XXIX, cc. 45v, 46r. Sulla «funzione di utilità pubblica» attribuita ai monasteri si rimanda a Zarri, *Recinti*, cit., pp. 63-70.

Il Concilio di Trento impose al mondo religioso femminile il rispetto dell'osservanza di una regola e la fedeltà alla professione religiosa, quali cardini di una scelta di vita che andava vissuta in monasteri separati e protetti dal mondo esterno. Ma il ripristino della disciplina non implicava semplicemente l'imposizione della clausura e l'introduzione di grate e muri eretti in sua difesa; richiedeva in prima istanza di essere guidato attraverso un percorso di formazione e di adeguamento delle religiose, che non si poteva più limitare a una trasmissione di tipo consuetudinario della norma, come in passato, né tanto meno risolvere con il semplice rispetto delle clausole disciplinari fissate nel decreto *de regularibus et monialibus*, quali l'accertamento della libertà della professione, il rispetto dell'età minima per il noviziato e la professione, e il controllo sulle modalità di reclutamento monastico. Si trattava di definire dei veri e propri percorsi di professionalizzazione, in grado di preparare le nuove religiose e di «rieducare» le vecchie ai compiti e alle peculiarità dello stato monacale. Su questo versante svolse un ruolo chiave il fiorire di una letteratura a stampa specializzata, promossa e via via perfezionata dalla Chiesa post-tridentina proprio per le vergini consacrate. A tal proposito, Gabriella Zarri ha sottolineato come vescovi e superiori di ordini religiosi si impegnarono per «far stampare e volgarizzare le regole e le costituzioni che dovevano costituire il principale strumento per introdurre e rendere uniforme la disciplina monastica»; tanto che – precisa sempre la studiosa – «nel volgere di pochi decenni si produssero non solo edizioni e riedizioni di regole, in forma semplice o con commento, ma strumenti sempre più specifici per avviare i religiosi alla consapevolezza degli obblighi e delle prerogative della vita monastica»⁴¹⁶.

Le *Constitutioni de le monache* di Gian Matteo Giberti e i *Ricordi lasciati alle monache* di Agostino Valier richiamate nelle pagine precedenti, sembrano fissare proprio i punti cardine di questo processo di «professionalizzazione» che interessò i monasteri femminili nel corso del XVI secolo; per cui se il testo del Giberti stabiliva le norme da rispettare, il trattato del Valier interveniva sul piano della presa di coscienza del significato di quelle norme e sulle «pratiche» interiori ed esteriori da adottare per conseguire un pieno adeguamento alle stesse. Entrambe le opere tendevano verso un unico obiettivo: innestare nella società del tempo una precisa consapevolezza degli obblighi e delle peculiarità dello stato monacale, al fine di rendere effettivo quel ritorno alla regola che era stato auspicato e perseguito con forza già dai movimenti di riforma del Quattrocento e del primo Cinquecento. Le opere del Giberti e del Valier, in buona sostanza, si proponevano di veicolare e tradurre in norme e consigli di facile comprensione ed immediata applicabilità un progetto di rigenerazione, che aveva premesse lontane e del quale il decreto di riforma tridentino aveva colto solo alcuni aspetti, lasciando aperte

416. Cfr. Gabriella Zarri, *Dalla profezia alla disciplina (1450-1650)*, in Lucetta Scarrà, Gabriella Zarri (a cura di), *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Roma-Bari, Laterza, 2009, p. 216 e per un inquadramento generale sul processo di professionalizzazione che interessò i monasteri femminili all'indomani del Concilio pp. 208-222.

tante questioni, che furono affrontate con tempi e modi anche molto diversi all'interno delle singole diocesi. La regolamentazione tridentina non ebbe un impatto univoco sul mondo cattolico e la stessa applicazione della clausura, se in non pochi casi produsse lacerazioni e pesanti limitazioni degli spazi di libertà delle comunità religiose femminili, in altri conobbe soluzioni meno rigide o che addirittura la mettevano in discussione. Il Concilio, infatti, non segnò la fine dell'apostolato sociale femminile, che seppe trovare nuove strade e sbocchi, spesso anche grazie all'appoggio del ceto ecclesiastico post-tridentino, come la stessa diocesi di Verona poteva testimoniare attraverso l'esperienza della fondazione della Compagnia di Sant'Orsola, promossa da Agostino Valier sulla scorta dell'esempio di quanto fatto da Carlo Borromeo a Milano⁴¹⁷. Ciò che il Concilio e le azioni di consolidamento istituzionale e spirituale promosse all'interno delle chiese locali contribuirono a realizzare fu soprattutto l'esaltazione della funzione esemplare dello stato monacale, celebrata non solo sul piano della tensione ideale nella letteratura rivolta al mondo femminile, che proponeva la monaca quale punto di riferimento morale e comportamentale anche per le donne laiche, ma esercitata anche concretamente nei riguardi delle educande ospitate nei monasteri femminili, che dopo Trento ampliarono e consolidarono la loro antica missione educativa, confermandosi quali luoghi privilegiati per la formazione delle fanciulle appartenenti al ceto mercantile e aristocratico in attesa della fatidica scelta tra matrimonio o monacazione⁴¹⁸.

3.4. Vivere da consacrate nel mondo: la missione educativa della Compagnia di Sant'Orsola e delle vedove cristiane⁴¹⁹

Anche se sul versante del mondo religioso femminile il Valier poté giovare dell'intensa opera di riforma attuata da Gian Matteo Giberti, egli non limitò la sua attività pastorale alla tutela e al perfezionamento di quanto era stato già fatto in questo ambito, ma fu anche capace di recepire i nuovi stimoli provenienti dal suo specifico contesto storico, facendosi promotore di importanti novità all'interno della diocesi scaligera. A questo riguardo, gli va riconosciuto soprattutto il merito di aver introdotto a Verona la Compagnia di Sant'Orsola, della quale seppe valorizzare le potenzialità soprattutto nel campo dell'assistenza e dell'educazione femminile.

417. In merito si vedano le riflessioni proposte nel capitolo seguente.

418. Cfr. Francesca Terraccia, *In attesa di una scelta. Destini femminili ed educandi monastici nella Diocesi di Milano in età moderna*, Roma, Viella, 2012, in partic., pp. 9-18; Elisa Novi Chavarría, *L'educazione delle donne tra Controriforma e riforme*, «Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche», 14, 2007, pp. 17-28.

419. Si segnala che una prima versione delle ricerche presentate in questo capitolo è apparsa in: *For "good education of my beloved people": Agostino Valier and the Company of St. Ursula of Verona*, «Estudios sobre educación», 23, 2012, pp. 99-116.

Nata, com'è noto, a Brescia nel 1535, per iniziativa della terziaria francescana Angela Merici⁴²⁰, la Compagnia di Sant'Orsola si rivolgeva a quelle donne che desideravano consacrarsi senza monacarsi; un bisogno, questo, molto antico – come testimoniato dalla presenza delle terziarie, delle bizzocche e delle beghine –, al quale la Compagnia di Sant'Orsola aveva fornito una soluzione 'istituzionalizzata'⁴²¹. Raro esempio di «associazione totalmente femminile, indipendente dalla gerarchia ecclesiastica e dagli ordini religiosi», la Compagnia delle origini si rivolgeva alle vergini provenienti da ogni strato sociale e richiedeva loro un impegno religioso costante, offrendo in cambio la possibilità di vivere la condizione di *sponsa Christi* nel mondo, attraverso una consacrazione senza convento, vita comune, voti solenni ed abito, che consentiva un certo grado di autonomia spirituale e materiale⁴²².

All'indomani della morte della fondatrice, avvenuta nel 1540, la Compagnia attraversò un complesso periodo di evoluzione, che condusse a soluzioni molto diversificate ma pur sempre fedeli al carisma originario⁴²³. Nel corso della seconda metà del Cinquecento l'istituto mericiano conobbe una notevole espansione, tuttavia mutò sensibilmente forme e finalità, ponendo al centro dei suoi obiettivi l'istruzione catechistica. In questa fase di profondi cambiamenti, la sopravvivenza e l'espansione della Compagnia fu garantita soprattutto dall'appoggio fornito dai vescovi della Chiesa post-tridentina e, in modo particolare, dall'arcivescovo Carlo Borromeo, che riformò la Compagnia a Brescia e la introdusse a Milano, facendo predisporre sotto la sua direzione delle regole per i due istituti, che furono prese a modello dalle nuove fondazioni sorte in quegli anni in altre città italiane e francesi.

420. Therese Ledóchowska, *Angèle Merici et la Compagnie de S.te Ursule à la lumière des documents*, Roma-Milano, Ancora, 1968; Luciana Mariani, Elisa Tarolli, Marie Seynaeve, *Angela Merici. Contributo per una biografia*, Milano, Ancora, 1986; Gianpietro Belotti (a cura di), *La società, la vita, le opere, il carisma*, Brescia, Centro mericiano, 2004.

421. Un quadro storico sintetico sulle forme di vita religiosa non claustrale è offerto da Gabriella Zarri nell'ultimo capitolo del volume *Recinti* (op. cit.), intitolato *Terzo stato*, pp. 453-480.

422. Per la storia generale dell'ordine: Therese Ledóchowska, Davide Maria Montagna, Giancarlo Rocca, *Orsoline*, in DIP, vol. VI (1980), coll. 834-857; Querciolo Mazzonis, *Spirituality, Gender and the self in Renaissance Italy. Angela Merici and the Company of St. Ursula (1474-1540)*, Washington, The Catholic University of America Press, 2007; trad. it.: *Spiritualità, genere e identità nel Rinascimento. Angela Merici e la Compagnia di Sant'Orsola*, Milano, FrancoAngeli, 2007, in particolare capp. 1-3 e p. 41 per la citazione.

423. A questo riguardo, Gabriella Zarri ha rilevato giustamente come dalla Compagnia di Sant'Orsola di Angela Merici «scaturiscono istituti religiosi diversificati: dalle orsoline che vivono nelle loro case, alle congregazioni di suore che prendono i voti semplici, fino ad un ramo claustrale che si estende in Francia e poi in Canada, costituendo il primo istituto femminile missionario». Zarri, *Recinti*, cit., p. 417.

3.4.1. Una macchina organizzativa perfetta per la protezione e lo sviluppo della Compagnia

A questo schema si attenne anche la Compagnia di Sant'Orsola di Verona, che fu istituita nel 1586 e dotata di una regola «raccolta da quelle dell'altre città, et particolarmente di Brescia», per iniziativa del vescovo Agostino Valier, il quale in questo modo dava seguito a una «proposta» avanzata pubblicamente proprio dal card. Carlo Borromeo quattro anni prima⁴²⁴. Queste informazioni si apprendono dalla lettura del proemio della *Regola della Compagnia della vergini di S. Orsola [...] di Verona* e attestano la duplice istanza dalla quale muove la fondazione veronese. Da un lato, infatti, si trova conferma della forte influenza esercitata dall'arcivescovo di Milano sulla diffusione della Compagnia soprattutto nelle diocesi dell'Italia del nord appartenenti alla sua provincia ecclesiastica⁴²⁵ o, come nel caso di Verona, a quella cerchia di «diocesi satelliti» che guardavano costantemente al laboratorio borromeo, mostrando si molto recettive verso tutti quei provvedimenti e «dispositivi» che apparivano più funzionali alla causa del rinnovamento cattolico. Per un altro verso, invece, si sottolinea l'ispirazione al modello bresciano, che l'istituto veronese ebbe ben presente, come le altre fondazioni della Compagnia di Sant'Orsola che, quantunque si presentassero tutte come comunità autonome senza alcun vincolo tra loro, ebbero chiara consapevolezza del legame originario con Brescia che, di norma, al di là della vasta gamma delle specifiche varianti locali, veniva richiamato proprio nelle regole.

Questa dipendenza dal paradigma bresciano è comprovata dall'analisi interna della *Regola della Compagnia della vergini di S. Orsola [...] di Verona*, la quale se pure non fu stesa materialmente dal Valier, fu da lui approvata nei contenuti – che possiamo pensare a buon ragione rispecchiassero fedelmente la sua posizione in merito a questa congregazione di pie donne – ed introdotta da una lettera pastorale da lui indirizzata proprio alle figlie della Compagnia. Articolata in ventiquattro capitoletti, preceduti da un proemio non numerato, la regola veronese ricalcava la struttura della regola bresciana confermata dal Borromeo e stampata nel 1582⁴²⁶, che tuttavia riadattava e semplificava no-

424. *Regola della Compagnia della vergini di S. Orsola fatta nella magnifica città di Verona l'anno del Signore 1586*, In Verona, presso Girolamo Discepolo stampatore episcopale, 1594, *Proemio*, pp. 2-3. Per una lettura integrale del testo si veda *infra* al vol. II, doc. 3.11.

425. Si può ricordare a questo riguardo che nel 1569 il Borromeo, in occasione del IV concilio provinciale, stabilì l'obbligo per i visitatori di diffondere la Compagnia di Sant'Orsola ovunque. In questa occasione fu data alle stampe la seconda ristampa della regola. Cfr. Claudia di Filippo Bareggi, *La Compagnia di Sant'Orsola nell'area "lombarda"*, in Belotti, Toscani (a cura di), *La sponalità dai monasteri al secolo*, cit., p. 466 [pp. 458-490].

426. La regola mericana fu data alle stampe per la prima volta a Brescia nel 1569 da Damiano Turlino. Si tratta di un testo che si colloca a quasi trent'anni di distanza dalla morte di Angela Merici, ma che rimane sostanzialmente fedele alla regola dettata dalla fondatrice (il manoscritto originale è rimasto sconosciuto, ma presso la Biblioteca Trivul-

tevolmente⁴²⁷, sintetizzando molti passaggi e, in alcuni casi, mutuando alcuni spunti dalla regola milanese, edita per la prima volta nel 1567⁴²⁸. La regola veronese, come nei modelli di riferimento, dedicava i primi capitoletti, nello specifico dodici, alla definizione della fisionomia dell'istituto e riservava i restanti alla descrizione della struttura organizzativa, rivelando in quest'ultima parte una dipendenza pressoché esclusiva dal modello bresciano.

La lettura della regola veronese restituisce l'immagine di una fondazione che appare perfettamente in linea con quel processo di istituzionalizzazione della Compagnia, che aveva portato all'introduzione di un rituale per l'ingresso della vergine articolato in tre gradi successivi⁴²⁹, così come di un abito di-

ziana di Milano è conservato un manoscritto della regola che si ritiene di poco posteriore all'originale e che, ad oggi, risulta essere il testo più antico della regola), anche se vi sono dei cambiamenti, come mostra la presenza del capitolo sul vestiario. Il Borromeo, giunto a Brescia nel 1580 in qualità di visitatore apostolico, vagliò ed approvò una nuova regola che fu data alle stampe nel 1582. Il testo nei primi undici capitoli confermava il carattere generale della regola precedente, ma modificava notevolmente la struttura organizzativa della Compagnia, descritta nella regola del 1569 al dodicesimo ed ultimo capitolo, che veniva sostituito con ben sedici capitoli. Nella regola del 1582, inoltre, erano incorporati le altre due fonti mericane, vale a dire i *Ricordi*, inseriti al cap. XXI, e i *Legati*, posti in chiusura della regola e preceduti dagli *Ordini et cerimonie*, anch'essi ulteriore integrazione del testo del 1582. Il testo trivulziano e quello di Turlino sono pubblicati separatamente e accostati in Mariani, Tarolli, Seynaeve, *Angela Merici*, cit., pp. 430-506, che propone anche un'analisi delle principali varianti tra i due documenti a pp. 374-376. La regola del 1569 e le altre fonti mericane sono presentate in edizione moderna affiancata dal testo antico in: Angela Merici, *Regola, Ricordi, Legati. Testo antico e testo moderno*, a cura di Luciana Mariani e di Elisa Tarolli. *Introduzione di Ansgario Faller*, Brescia, Editrice Queriniana, 1975. Per un quadro sui contenuti della regola riformata del 1582 e sulla natura degli interventi operati dal Borromeo si veda Gianpietro Belotti, *La Compagnia di Sant'Orsola dalla crisi al consolidamento (1540-1600)*, in Belotti, Toscani (a cura di), *La sponalità dai monasteri al secolo*, cit., pp. 441-455 [pp. 399-457]; la regola bresciana del 1582 è disponibile nell'edizione moderna curata da Luigi Rinaldini (a cura di), *Edizione anastatica della Regola della Compagnia di S. Orsola di Brescia istituita da S. Angela Merici nel 1535 approvata da S. Carlo nel 1581 con apparato critico e riferimento a tutti i testi precedenti e alle edizioni bresciane fino ad oggi*, Brescia, Edizioni S. Orsola, 1971 (Monumenta Brixiae Historica Fontes, 1).

427. A questo proposito si può osservare, ad esempio, che la regola di Verona, a differenza di quella di Brescia del 1582, non solo risulta ancora più parca di citazioni bibliche e consta di tre capitoli in meno, ma non include al suo interno neanche il testo dei *Ricordi* e né quelli dei *Legati* e del *Rituale*, accolti rispettivamente nella seconda e nella terza parte della regola bresciana.

428. Il Borromeo introdusse la Compagnia di Sant'Orsola a Milano intorno al 1566 e predispose una regola che fu data alle stampe per la prima volta nel 1567 e che conobbe altre quattro edizioni durante il periodo carolino (1569, 1570, 1577 e 1582). Sulla fondazione milanese e le sue regole si rimanda a di Filippo Bareggi, *Le donne nella chiesa borromea*, cit., pp. 180-184; per una lettura della regola del 1567, con annotazioni in calce sulle differenze rispetto all'edizione del 1585, apparsa ad un anno dalla morte del Borromeo, si veda Rinaldini (a cura di), *Edizione anastatica della Regola [...] di Brescia*, cit., pp. 266-280.

429. Nei primi due capitoli della regola veronese (op. cit., pp. 4-5), intitolati rispettivamente *Delle conditioni, che debbono havere quelle che desiderano entrare in questa*

stintivo di color nero, caratterizzato da velo e da «centurino» di cuoio⁴³⁰, e che aveva determinato la definizione di una vita spirituale meno individuale e più comunitaria, posta sotto il controllo del confessore, scandita da momenti di preghiera e solennità condivise⁴³¹. La regola veronese, inoltre, confermava la condizione secolare delle orsoline, ripropondo la triade 'verginità, obbedienza e povertà', non come voti ma come virtù e valori a cui aderire per libera volontà, disponendosi ad uno stile di vita incentrato sulla preghiera e su una presenza discreta e caritatevole nel mondo, da realizzarsi anche attraverso l'assolvimento di precisi compiti, tra i quali – come si dirà – occupava una posizione centrale quello dell'insegnamento della dottrina cristiana.

Sul piano del sistema di governo, la Compagnia di Sant'Orsola di Verona non seguiva il modello milanese delle comunità autonome su base parrocchiale, ma adottava *in toto* il sistema unitario proposto nella regola borromaica di Brescia, che stabiliva nuovi ruoli di governo e una subordinazione diretta al vescovo. Si trattava di un sistema gerarchico che faceva capo al vescovo, quale superiore di tutta la Compagnia, affiancato da «molte altre persone, come coadiutrici [...], et prima un Padre di tutta la Compagnia [Vicario], con un altro Sacerdote per sostituto [Sacerdote coadiutore], et un Cancelliere», scelte direttamente dal vescovo⁴³². Seguiva, in una posizione di secondo piano rispetto alle autorità maschili, la gerarchia femminile, composta innanzitutto dalla Madre generale, «eletta da tutte, così vergini come superiori» ma confermata dal

Compagnia e Di tre gradi, per i quali debbono ascender le Vergini inanzi che s'intendano esser della Compagnia, si propone una sintesi del *Rituale* della Compagnia bresciana, edito per la prima volta a Brescia presso lo stesso editore che aveva curato la *princeps* della *Regola della Compagnia di S. Orsola* (Damiano Turlino). Come termine *ad quem* per la pubblicazione del *Rituale* è stato indicato il 1572. Il testo, intitolato *Ordine e Cerimonie che si fanno con le Vergini, che vogliono entrare nella Compagnia di S. Orsola di Brescia*, come ricordato nelle note precedenti, fu poi inserito con lo stesso titolo all'interno della *Regola* del 1582 approvata dal Borromeo. Il *Rituale* prevedeva tre ordini o gradi, il primo consisteva nella presentazione della vergine alla Compagnia, il secondo nell'accettazione nel capitolo e l'ultimo consentiva l'ingresso vero e proprio nella Compagnia ed era caratterizzato da una cerimonia, nel corso della quale la vergine non pronunciava una professione, ma veniva incoronata alla fine della messa, con una solenne benedizione. La regola veronese non entra nei dettagli del cerimoniale, ma ripropone la stessa articolazione in tre gradi e gli stessi limiti di età stabiliti dal modello bresciano per l'ingresso nei tre ordini, ovvero 12 anni per il primo grado, almeno 15 per il secondo e almeno 18 per l'ultimo. Cfr. Ledóchowska, Montagna, Rocca, *Orsoline*, in DIP, vol. VI (1980), coll. 839-840; Belotti, *La Compagnia di Sant'Orsola dalla crisi al consolidamento*, cit., pp. 425-428; Rinaldini (a cura di), *Edizione anastatica della Regola [...] di Brescia*, cit., pp. 218-227; Mariani, Tarolli, Seynaeve, *Angela Merici*, cit., pp. 311-317.

430. *Regola della Compagnia della vergini di S. Orsola [...] di Verona*, cit., cap. III, pp. 5-6.

431. La regola veronese stabiliva dei precisi momenti comuni per le vergini della Compagnia, come la comunione di ogni primo mercoledì del mese (cap. VII) e la lettura della regola ogni ultima domenica del mese (cap. XII), e delle feste proprie della Compagnia, quali quella di Sant'Orsola, di Santa Caterina e di Sant'Agnesa (cap. VII). Ivi, pp. 10-11, 14.

432. Ivi, pp. 15-16.

vescovo, la quale era affiancata da una *Vicaria*, che poteva fungere da sostituta in caso di assenza della Madre, e da un gruppetto costituito da quattro consiglieri, dette *Assistenti*, tra le quali figurava la stessa Vicaria⁴³³.

Questo complesso organigramma, inoltre, prevedeva ulteriori articolazioni legate alla ripartizione della città in settori, per ognuno dei quali erano previste tre figure con precise funzioni di cura, educazione e tutela delle vergini: la *Governatrice*, a cui spettava il compito di informarsi sul loro «stato, et conditione, et della vita, costumi, et pratiche c'hanno così in casa, come fuori»; la *Maestra*, che era incaricata di «ammaestrare nell'osservanza della Regola»; ed infine l'*Avvisatrice*, a cui era affidato l'ufficio «di visitar talvolta anco all'improvviso le vergini, et avvertire degli andamenti di ogn'una d'esse, e darne avviso alle Governatrici, o Maestre»⁴³⁴. A livello orizzontale, dunque, il sistema di governo della Compagnia di Verona, come nel modello bresciano, conferiva un ruolo esclusivo alle autorità femminili, mantenuto anche nelle riunioni assembleari, tanto nelle congregazioni generali estese a tutte le figlie della Compagnia, quanto in quelle particolari riservate ai soli organi superiori (governatrici e maestre oppure tra madre, assistenti e governatrici)⁴³⁵. A completamento dell'impianto organizzativo, sempre nel rispetto del paradigma bresciano, la fondazione di Verona prevedeva anche la presenza di alcuni *Protettori*, scelti tra i «gentil'huomini principali della città» come «rete di protezione sociale», capace di supportare e tutelare la Compagnia in tutti i suoi bisogni, inclusi quelli materiali⁴³⁶.

Nel corso degli anni, la Compagnia di Sant'Orsola consolidò la sua presenza nella città di Verona, rafforzando la sua struttura di governo e i rapporti con il tessuto sociale circostante, come testimoniato dalla *Relazione ad limina* del 1607:

Lo spirito di queste vergini – si legge nel documento – è retto da due sacerdoti del nostro clero di vita specchiatissima, ed alle cose lor temporali soprastanno due protettori, che son cavalieri pieni di religione. Ad essi s'aggiungono, come reggitrici, un dodici matrone, per integrità di costumi, e per pietà, donne insigni. Elle pure son nobili ed assai ricche. Il vescovo elegge queste tutte persone, o almeno le propongli approva e conferma. Tale congregazione in venticinque anni, da che è nata, crebbe di tanto e in numero ed in pietà, che non è quasi persona, la quale non se ne maravigli. Alcune donne delle più ricche legarono, e spesso legano buone somme alle vergini, specialmente povere, di questa congregazione⁴³⁷.

433. Ivi, p. 17.

434. Ivi, pp. 19-21.

435. Ivi, pp. 21-23.

436. Ivi, p. 23.

437. Al. Valier, *Dello stato della Chiesa veronese (1607)*, cit., p. 15. La citazione è tratta, in questo caso, dal volgarizzamento elaborato dal Cavattoni che, in questa parte, ci pare renda meglio il significato del testo originale in lingua latina, rispetto al riadattamento messo a punto da Tacchella (*La diocesi di Verona nei secoli XVI e XVII*, cit., p. 123). Dal testo del Cavattoni sono tratte anche le altre citazioni della *Relatio ad limina* del 1607 presenti in questo capitolo. Per un quadro sui contenuti e sulla fase storica di redazione di questo importante documento si rimanda alla nota n. 51 del cap. 2.2. del presente volume.



Fig. 55 - Domenico Brusaporzi, S. Orsola e compagne, in La SS. Trinità in Monte Oliveto di Verona, Verona, 1974, tavola fuori testo; immagine a cura dell'A.

Non si può fare a meno di notare che la *Relazione*, oltre a confermare la vitalità della Compagnia di Verona, ne fa risalire la nascita al 1582, anticipandola di quattro anni rispetto alla data ufficiale riportata nella *Regola* e collocandola proprio nell'anno in cui, secondo quanto indicato sempre nella *Regola*, Carlo Borromeo – che proprio il 24 dicembre 1582 aveva ottenuto da Gregorio XIII il Breve con il quale veniva approvata la Compagnia di Milano – aveva avanzato la proposta di fondare l'istituto mericiano a Verona nel corso di un suo intervento pubblico nella cattedrale della città⁴³⁸. Questo scarto temporale può essere motivato ipotizzando che, come succede di norma nelle storie degli istituti religiosi, quando nel 1586 la comunità di Orsoline veronesi otteneva il

438. Cfr. *Regola della Compagnia della vergini di S. Orsola [...] di Verona*, cit., p. 2; Mariani, Tarolli, Seynaeve, *Angela Merici*, cit., p. 409.

riconoscimento canonico da parte di Agostino Valier, fosse già attiva da diversi anni e forse ancora prima del 1582⁴³⁹.

Ma mettiamo per un attimo da parte questo aspetto, sul quale si avrà modo di tornare più avanti, e ritorniamo all'analisi delle informazioni fornite dalla *Relatione ad limina* del 1607 sull'organizzazione della Compagnia a Verona. Da questo documento si apprende ad esempio che, secondo uno schema già presente nell'originaria fondazione bresciana, una parte delle Orsoline viveva in famiglia «standosi [...] alle lor case», mentre altre abitavano «tra sé unite in abitazioni per esse acquistate»⁴⁴⁰. A questo riguardo, nell'*Informatione delle cose di Verona e del veronese* del 1600 si indica la presenza di 16 «Orsoline converse» presso il monastero di San Faustino⁴⁴¹. Il Biancolini, invece, riferisce che le Orsoline di Verona vissero «separate nelle proprie abitazioni» fino al 1603, quando la prima Madre generale della Compagnia, Lucrezia da Sacco, si risolse insieme alle altre sorelle a «pigliare una pigione nel corpo della città»⁴⁴². In quello stesso anno alcune sorelle si stabilivano in una casa in affitto, nel 1610 si trasferivano nella zona della Cittadella, dove qualche anno più tardi avrebbero avuto modo di costruire anche il loro oratorio dedicato ovviamente a Sant'Orsola⁴⁴³. La forma di vita comune avrebbe assunto progressivamente maggior rilievo nell'ambito della Compagnia, tanto che con le nuove regole del 1670 volute dal vescovo Sebastiano Pisani avrebbero posto fine alla pratica di affidare il ruolo di Madre generale a matrone che vivevano fuori dalla casa della Compagnia e avrebbero assegnato alla figura della *Madre di casa*, in origine subalterna a quella della Madre generale, il ruolo di *Superiora*⁴⁴⁴.

439. Un'ulteriore conferma del fatto che il riconoscimento del vescovo di Verona del 1586 consentiva di ratificare una realtà già ben consolidata arriva indirettamente dalle *Regole della Compagnia delle Vergini di Santa Orsola stampate per ordine del molto Ill.e R.mo Mons. Paolo Leone vescovo di Ferrara* nel 1587, che nella dedica *Al Christiano lettore* tra le fondazioni già avviate dalla Compagnia ricorda Milano, Venezia e anche quella di Verona. Cfr. Mariani, Tarolli, Seynaeve, *Angela Merici*, cit., p. 403.

440. Al. Valier, *Dello stato della Chiesa veronese (1607)*, cit., p. 15.

441. *Informatione delle cose di Verona e del Veronese (1600)*, cit., p. 22.

442. Biancolini, vol. IV, p. 427.

443. La fondazione della Chiesa di Sant'Orsola risale al 1619. Cfr. Biancolini, vol. IV, p. 428; Lenotti, vol. I, pp. 60-61. Sulle vicende della nascita della Compagnia di Sant'Orsola di Verona e sui cambiamenti che interessarono questa fondazione nel corso del XVII secolo si veda anche: BCV, *Sommaccampagna*, b. 112, fasc. XXV, par. 14.

444. Lo stesso Pisani nel presentare le nuove regole della Compagnia affermava: «truovo al presente esser Voi molto migliorate col vivere che fate, unite insieme sotto un medesimo tetto, e non più sparse qua, e là come prima»; aspetto, quest'ultimo, che evidentemente aveva determinato diversi cambiamenti nell'organizzazione interna della Compagnia che il Pisani riteneva opportuno normare attraverso la pubblicazione delle «medesime Regole, ridotte – precisava il vescovo di Verona – a forma più propria dello stato lodevolissimo, in che hora vi ritrovate». *Regola della Compagnia delle Vergini di Sant'Orsola. Eretta in Verona l'anno 1586. Riformata dall'illustrissimo, e Reverendiss. Monsig. Sebastiano Pisani vescovo di Verona [...] l'anno 1670*, In Verona, per Gio. Battista Merlo, stamp. Episc., [1670], p. 8 e cap. XV: *Elettione della Superiora*, pp. 22-23.

3.4.2. Il servizio del prossimo ed il secondo stato lodevole delle donne cristiane

Sempre la *Relazione* del 1607 riferiva circa la condotta e i compiti delle Orsoline: «menano virginea vita, e provengono alla propria ed alla salute di molte più fanciulle e donne, attendendo a sante opere, ed i rudimenti della cristiana dottrina insegnando»⁴⁴⁵; da ciò si evince che questa «fiorentissima» congregazione di pie donne, che vivevano in casa o congregate (ma non claustrate) era impegnata attivamente nell'ambito dell'educazione catechistica. Su questo fronte la Compagnia veronese, a distanza di appena due decenni dalla sua fondazione ufficiale, sembrava aver dato ampio seguito alla missione ad essa affidata nella regola istitutiva, laddove al capitolo X, intitolato *Della limosina*, si affermava:

la festa [le Orsoline] particolarmente haveranno gran campo di fare una spirituale limosina, andando alle scuole della dottrina Christiana ad insegnarla, accompagnando sempre tal esercizio con qualche breve essortazione all'osservanza di quella dottrina, che insegnano, facendo però questo officio con grand'umiltà, et con basso sentimento di se stesse⁴⁴⁶.

In questa parte la regola veronese sembra rifarsi alla regola milanese e, più precisamente, al capitolo intitolato *In che modo [le orsoline] si hanno da esercitare le feste*, che accanto ai consueti «esercitii pii, come il leggere, meditare, e orare», assegnava un ruolo di primo piano proprio all'attività di insegnamento catechistico da svolgere presso le scuole della dottrina cristiana⁴⁴⁷. In fondo, queste vergini consacrate dovevano apparire tra i soggetti più adatti a svolgere questo compito nelle scuole di catechismo femminili, anche in virtù del loro buon livello culturale; infatti, molte di esse dovevano almeno saper leggere se al capitolo XII della regola veronese si stabiliva: «tutte [le orsoline] habbino la Regola, et spesso la leggano, o non sapendo se la facciano legger»⁴⁴⁸. Certo non si prospettava per tutte le Orsoline la capacità di leggere, ma la si incoraggiava per la maggior parte.

445. Al. Valier, *Dello stato della Chiesa veronese (1607)*, cit., p. 15.

446. *Regola della Compagnia delle vergini di Sant'Orsola [...] di Verona*, cit., p. 13.

447. *Regola della Compagnia di Sant'Orsola [...] di Milano*, in Rinaldini (a cura di), *Edizione anastatica della Regola [...] di Brescia*, cit., p. 275. Sulla funzione di maestre di catechismo e sui livelli di alfabetizzazione delle Orsoline milanesi e dell'area lombarda: Claudia di Filippo Bareggi, *Le Orsoline milanesi e lombarde: educare fra parrocchia e collegio*, «Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche», 14, 2007, pp. 75-91.

448. *Regola della Compagnia delle vergini di Sant'Orsola [...] di Verona*, cit., p. 14. Anche in questo caso si può pensare che la presenza nella regola di Verona del capitolo XII, intitolato *Dell'osservanza, et intelligenza della Regola*, sia stata ispirata dalla lettura del primo capitoletto della regola di Milano (*Dell'obbligo dell'osservanza della regola*). Cfr. Rinaldini (a cura di), *Edizione anastatica della Regola [...] di Brescia*, cit., p. 269.

Il settore dell'alfabetizzazione religiosa rappresentava solo uno degli esempi delle enormi «potenzialità pastorali» della Compagnia⁴⁴⁹, già sperimentate, ancor prima che a Milano, nella stessa Brescia non solo nelle scuole di catechismo, ma anche nelle strutture assistenziali e di ricovero della città, come documentato nella nota lettera scritta nel 1566 dal confessore delle Orsoline bresciane Francesco Landini al predicatore milanese Franceschino Visdomini⁴⁵⁰. Si può immaginare che anche Agostino Valier, seguendo l'esempio del Borromeo, avesse voluto la Compagnia nella sua diocesi, proprio in ragione della precisa consapevolezza del grande apporto che questa avrebbe garantito sul fronte dell'istruzione religiosa delle fanciulle, specie di quelle appartenenti ai ceti sociali meno abbienti, aspetto che – come si vedrà più avanti – egli ebbe molto a cuore.

Il Valier, in realtà, aveva avuto modo di riflettere sull'utilità pastorale delle Orsoline molti anni prima della loro fondazione a Verona, attraverso il trattato educativo *Del Modo di vivere proposto alle vergini che si chiamano demesse*, pubblicato per la prima volta nel 1575 all'interno della trilogia precedentemente richiamata, apparsa sotto il titolo di *Institutione d'ogni stato lodevole delle donne cristiane*⁴⁵¹. Nel trattato il vescovo di Verona, rivolgendosi alla sorella Donata in qualità di dedicataria dell'opera e di rappresentante eccellente di questa condizione di vita⁴⁵², forniva la seguente definizione di 'demezza':

È cosa certa, che lo stato vostro è gratissimo al Sign. Dio et sua divina Maestà, si compiace mirabilmente della risoluzione che havete fatto di servirlo, come potete fare in molte maniere fuori dal monasterio. Et in verità questa sorte di vergini, serve di Dio, che in alcune città si chiamano compagne della benedetta Compagnia di Santa Orsola, in alcune altre si nominano della Compagnia della Madonna⁴⁵³, con altro nome si dicono Demesse⁴⁵⁴, è molto fruttuosa nella Chiesa di Dio, perché con le lo-

449. L'espressione è tratta dal saggio di Claudia di Filippo Bareggi al quale si rimanda per un approfondimento sulla Compagnia di Sant'Orsola nell'area milanese e lombarda. Cfr. di Filippo Bareggi, *La Compagnia di Sant'Orsola nell'area "lombarda"*, cit., p. 462.

450. Di questa lettera, datata 21 dicembre 1566, non si conosce l'originale, ma solo un estratto che è riportato in appendice alle edizioni della regola della Compagnia di Sant'Orsola di Milano successive alla *princeps*, e in quelle apparse all'interno degli *Acta Ecclesiae Mediolanensis* del 1582 e del 1585. Cfr. Mariani, Tarolli, Seynaeve, Angela Merici, cit., pp. 325-326 e per una lettura del documento pp. 531-532.

451. Nel corso del presente volume i tre trattati saranno indicati in nota separatamente, ma sempre con riferimento all'edizione veneziana del 1575, uscita per i tipi di Bolognino Zaltieri. Per una lettura dei tre trattati si veda *infra* al vol. II, doc. 4.1.

452. Dalla lettura dell'opera si apprende che Donata Valier aveva scelto di entrare nella Compagnia di Sant'Orsola di Venezia e che viveva nella casa del fratello Giovanni Luigi Valier, occupandosi dell'educazione dei figli del fratello. Valier, *Del Modo di vivere proposto alle vergini che si chiamano demesse, Proemio*, pp. 1, 4.

453. L'uso della denominazione Compagnia della Madonna per designare le Orsoline è attestato a Cremona, dove si ha notizia della presenza dell'istituto sin dal 1565 (cfr. Mariani, Tarolli, Seynaeve, Angela Merici, cit., pp. 424-425), ma è adottato anche dallo stesso Valier (cfr. *infra* a p. 365).

454. Il termine 'demesse' è adottato dal Valier come sinonimo di Orsoline. Questo uso del termine è attestato in area lombarda e veneta, ed era nato in riferimento al modo di ve-

ro orationi placano molte volte l'ira della Maestà sua contra alcune case mal governate dalli padri et madri di famiglia, che non temono Dio; con la loro devotione et frequentia de santissimi sacramenti confortano molte volte i padri, et le madri et le riducono al Signore, aiutano li fratelli et sorelle maritate; spesse volte, innamorate pazzamente del mondo, ammaestrano li figliuoli nelle case et in un certo modo vengono a fare beneficio al mondo, instruendo nelli principii della pietà Christiana quelli che sono chiamati a governar altri. Et finalmente queste tali diventano maestre delle vicinanze, coadiutrici de i parrochi, et de i vescovi, ministre di Christo ne gli hospitali, dove giace ne i poveri, et sono come camariere di sua divina Maestà nelle case dove si degna habitare con le sue sante gratie. Giovano incredibilmente le monache nelle città, con l'oratione, perché si può dire che li religiosi et i contemplativi siano come gli occhi et l'altre sorte di persone come membri inferiori. Ma si come per conservazione del corpo, se bene gli occhi sono più nobili, aiutano anche mirabilmente le mani alla conservazione di tutto il corpo; così le vergini che habitano nelle città, se ben non sono di tanta perfezione, son però di grandissimo beneficio all'anime, et si possono chiamare per lo più discepoli di Martha, la qual'è stata favorita serva di Christo, se ben più di lei è stata laudata Maria⁴⁵⁵.

Chiarito subito che le 'demesse' di cui stava parlando non erano altro che le vergini appartenenti alla Compagnia di Sant'Orsola, il Valier si preoccupava anche di fornire una spiegazione etimologica del termine, precisando più avanti nel trattato che 'demessa' «non vuole dir'altro, ch'abbassata, et humiliata sotto la man di Dio, et sotto la cura di sua divina Maestà»⁴⁵⁶. Egli presentava questa condizione femminile come il «secondo grado» lodevole delle donne cristiane e lo associava subito ad un modello di vita religiosa attiva, esemplificato nella figura evangelica di Marta che, secondo uno schema molto diffuso in età medievale e moderna, veniva contrapposta a quella di Maria, modello invece di vita contemplativa⁴⁵⁷. La gerarchia tra i due *status vitae*, infine, era illustrata attraverso la classica metafora del corpo sociale della Chiesa, per cui

stire sobrio e, per l'appunto, 'dimesso' delle Orsoline. Le 'demesse' di cui parla il Valier, pertanto, non vanno confuse con quelle appartenenti alla Congregazione delle Dimesse fondata da Antonio Pagani a Vicenza nel 1579, vale a dire quattro anni dopo la pubblicazione dell'opera del Valier dedicata agli 'stati lodevoli delle donne cristiane'. Cfr. Moroni, vol. XX (1848), *Dimesse*, pp. 67-68; *Orsoline*, vol. XLIX (1848), pp. 174-182; DIP, vol. III (1976), *Dimesse della Madonna, Figlie di Maria Immacolata*, coll. 503-504; vol. VI (1980), *Orsoline*, pp. 834-857; Zarri, *Recinti*, cit., pp. 180n, 442n, 464, 466-473.

455. Valier, *Del Modo di vivere proposto alle vergini che si chiamano demesse*, cap. VII (*Lo stato delle demesse è grato a Dio et utile alla santa Chiesa*), pp. 19-22.

456. Ivi, cap. XI (*Delle virtù della demessa et prima dell'humiltà*), p. 38.

457. Il culto e le leggende di Marta e di Maria si svilupparono in modo interdipendente nel corso del medioevo e dell'età moderna, divenendo il punto di riferimento, rispettivamente, per la condizione di vita attiva e contemplativa. Il culto di Maria, tuttavia, ebbe una vicenda più complessa, in quanto in esso finirono per confluire la figura evangelica di Maria di Betania e quella di Maria Maddalena. Cfr. Gabriella Zarri, *Modelli di santità femminile nel primo Cinquecento*, in Cataldo Naro (a cura di), *Angela Merici. Vita della Chiesa e spiritualità nella prima metà del Cinquecento*. Convegno di studi storici (16-18 scalucia 21-22 luglio 1997), Caltanissetta-Roma, Salvatore Sciascia editore, 1998, pp. 46-47 [pp. 35-52].

se le vergini claustrate rappresentavano la parte più nobile di questo corpo, ovvero gli occhi, le 'demesse' potevano essere assimilate alle mani che, sebbene «membri inferiori» del corpo, contribuivano in modo determinante al suo funzionamento⁴⁵⁸.

Il Valier poneva l'accento sul ruolo educativo ed assistenziale svolto dalle 'demesse' all'interno delle famiglie, presso le parrocchie, gli ospedali e altri luoghi pii delle città. Su questi aspetti egli ritornava più volte all'interno del trattato e in maniera specifica nel capitoletto dedicato alla «charità verso i prossimi», nel quale rivolgendosi sempre alla sorella Donata, esortava lei e le vergini della Compagnia di Sant'Orsola di Venezia – della quale faceva parte la sorella – a dedicarsi al servizio del prossimo, illustrando più in particolare le varie possibilità di esercizio di questo apostolato a cominciare dall'educazione catechistica, materia sulla quale indugiava con una certa dovizia di particolari, indicando luoghi e contenuti di insegnamento:

Però gran charità s'usa, grand'elemosina si fa a quelli figliuoli, a' quali s'insegna la Dottrina Christiana, li dodici articoli della Santa Chiesa, istituiti dal S.N. Giesù Christo, li dieci precetti che ha dati il Signor nel Decalogo, l'oratione fatta dal figliuolo di Dio, cioè il Pater noster, esemplare di tutte l'orationi, la qual contiene sette dimande, che comprendono in sé quanto può dimandare un buon Christiano et facendo questa charità alli nepoti suoi, oltra che si fa beneficio alla patria, essendo troppo gran danno, et troppo gran vergogna, che molte volte una Repubblica così nobile, et così ben'istrutta [si fa riferimento alla Repubblica di Venezia], sia governata da persone che non sanno, che vuol dir' esser christiano, et che non hanno mai imparati li fondamenti della santa religione, dalla quale sono nominati christiani. Mi piacerà che voi non solamente insegnate alli figliuoli di casa, ma anchora alli vicini, et che le feste vi riduciate in qualche chiesa, a far questo santo ufficio, a fare questa così segnalata elemosina, conducendo li figliuoli di nostro fratello con voi, per invitare con questo esempio i padri, et le madri delli figliuoli vicini a condurli alla chiesa; et in questo, non mancarete d'offerirvi a quelle buone serve di Dio, c'hanno preso cura d'accrescere molto più questa santa opera della Dottrina Christiana, et tener per fermo, ch'essendo tanto necessaria, et tanto laudabile cosa imparar le cose c'ho detto necessarie alla salute, parimente molto meritoria cosa, et molto grata al Signor'è l'insegnarle, et quelle parole che si soglion dire: "Quello non è mio figliuolo né mia figliuola", "Questo appartiene a suo padre, o a sua madre", "Faccino essi"; non sono parole di buon cristiano, né degne di buona christiana; perché il Signore ha comandato a tutti del suo prossimo⁴⁵⁹.

È evidente che per il Valier, dimessa voleva dire prima di tutto 'educatrice', una visione questa, nella quale era prefigurato l'enorme apporto che le diverse fondazioni di Orsoline daranno nei secoli a venire nel campo dell'istruzione e dell'educazione femminile e che trovava fondamento proprio nell'esemplarità della loro condotta di vita e nel messaggio di carità veicolato dalle loro

458. Valier, *Del Modo di vivere proposto alle vergini che si chiamano demesse*, cap. IV (*De quattro stati laudabili delle donne*), p. 10; cap. VII (*Lo stato delle demesse è grato a Dio et utile alla santa Chiesa*), p. 21.

459. Ivi, cap. XXIII (*Della virtù della charità verso i prossimi*), pp. 86-89.

opere, a cominciare dall'importantissima attività di insegnamento della dottrina cristiana, presentata dal Valier come la principale forma di apostolato della Compagnia⁴⁶⁰. Ma le valenze educative dell'operato delle Orsoline erano molteplici e il vescovo di Verona ne forniva diversi esempi. Egli, infatti, indugiava anche sul ruolo di 'mediatrici di fede' che le vergini demesse potevano svolgere all'interno delle famiglie di appartenenza, soprattutto nel caso delle Orsoline che vivevano in casa, e nei nuclei familiari circostanti per tramite delle mogli e madri che si rivolgevano loro, cercando conforto e consigli sul governo della loro casa e sul comportamento da tenere con i propri cari.

Possono le vergini demesse – osservava a riguardo il vescovo di Verona – essercitar la carità verso le maritate, le miserie ch'ogni hora sentendo, tenendo secrete le passioni che scoprono, essortandole a sopportar la Croce, che portano, allegramente, et d'affaticarsi di ben governare la casa sua, bene ammaestrando li figliuoli, sforzandosi con l'orationi continue al Signore; con l'humiltà, con ossequi alli mariti loro, fargli diventare migliori, et non potendo, tolerarli, facendo molte volte venirà proposito, che il Signor Dio governa questo modo, con mirabile provvidenza, che noi stessi non sappiamo quel che domandiamo, che d'ogni accidente si può cavar bene; pur che s'habbi l'occhio a Dio, et che si pensi al fine, ch'è la vita eterna⁴⁶¹.

Non si trattava semplicemente di una questione di armonia del nucleo familiare, la missione affidata alle Orsoline era ben più delicata. La Chiesa tridentina aveva riconosciuto il matrimonio come via di santificazione e alle Orsoline era assegnato il compito di rendere consapevoli di ciò le donne sposate, incoraggiandole a tenere fede ai doveri educativi che erano chiamate ad esercitare all'interno del nucleo familiare (argomento al quale il Valier dedicava il terzo ed ultimo trattato della sua trilogia sugli stati lodevoli delle donne cristiane). In particolare, per mezzo della preghiera e delle due tradizionali virtù femminili dell'umiltà e dell'obbedienza, le Orsoline dovevano guidare le 'maritate' a farsi carico della formazione religiosa dei figli e ad aver cura di mantenere ben viva la fede nei mariti, due ambiti di azione ritenuti fondamentali ai fini della felicità terrena e, soprattutto, ultraterrena dei singoli componenti della famiglia.

Profondo conoscitore delle diverse forme di espressione dell'attività di apostolato svolta dalla Compagnia, il Valier non mancava di valorizzare la 'funzione di cura animarum' da essa esercitata negli ospedali:

Visiterà la Demessa gl'infermi et le inferme del parentado, et userà loro questa carità, la qual è tralasciata spesse volte a quelle che più dovrebbero usarla, di ricordar all'infermo, che s'aiuti col medico spirituale, ch'è il Confessore; di ricordare ch'accomodi le cose sue col Signore; perché facil cosa sarà poi accomodare il resto, che il vero medico è Giesù Christo S.N. medico dell'anima et del corpo; che conferisce

460. Cfr. Belotti, *La Compagnia di Sant'Orsola dalla crisi al consolidamento*, cit., p. 406; Zarri, *Recinti*, cit., pp. 178-181.

461. Valier, *Modo di vivere proposto alle vergini che si chiamano demesse*, cap. XXIII (*Della virtù della carità verso i prossimi*), p. 90.

mirabilmente a ricuperar anco la sanità del corpo, haver acquetata l'anima; che questa vita è come un peregrinaggio; che il Signor Dio è padrone della vita, et della morte et tal'uffitio alcune sogliono fare con tanta purità et semplicità, ch'apportano grandissima consolatione a gli infermi⁴⁶².

Il vescovo di Verona descriveva un contesto d'azione della Compagnia molto ricco e variegato, in contatto con i più diversi ruoli e ambienti sociali, capace di includere al suo interno le scuole della dottrina cristiana come anche gli ospedali e di dialogare con diverse figure femminili, dalle madri di famiglia alle monache. Egli, infatti, chiudeva il capitolo sulla «carità verso i prossimi» incoraggiando la demessa a frequentare i monasteri femminili, per alimentare il suo personale cammino di perfezionamento spirituale e quello delle stesse religiose claustrate, condividendo con queste riflessioni sulla morte, sulla passione di Cristo, richiamando alla mente l'esempio di Maria e delle sante vergini, ma soprattutto ricordando la comune privilegiata condizione di «spose di Christo»⁴⁶³.

3.4.3. *Le vedove* «maestre della vera disciplina di Cristo»⁴⁶⁴

Il valore dell'esempio offerto da donne che, pur restando nello stato laicale, conducevano una vita da consacrate nel mondo, veniva ribadito dal Valier in un altro scritto della triade di opere racchiuse nell'*Institutione d'ogni stato lodevole delle donne cristiane*, che fornisce ulteriori elementi per far luce sul rilievo dato dal vescovo di Verona a questo *status* all'interno della sua diocesi. Si fa riferimento al trattato *Della vera et perfetta viduità*. Dedicato all'illustre nobildonna veneziana Adriana Contarini⁴⁶⁵, specchio vivente della perfetta

462. Ivi, cap. XXIII, p. 91.

463. Ivi, cap. XXIII, p. 94. Sul concetto di sponsalità si vedano: Zarri, *Recinti*, cit., pp. 417-451; Giancarlo Rocca, *La diffusione della spiritualità di S. Angela in Italia. Aspetti e problemi*, in Belotti, Toscani (a cura di), *La sponsalità dai monasteri al secolo*, cit., pp. 365-398.

464. Valier, *Della vera et perfetta viduità*, cap. IX (*Che le vedove buone riportano ancora molte volte il premio delle loro fatiche*), p. 141.

465. Adriana Bernardo aveva sposato Vincenzo Contarini nel 1533 ed era rimasta vedova nel 1542, quando Vincenzo, apprezzato esponente del collegio senatoriale veneziano e fratello del noto card. Gasparo Contarini, passava a miglior vita nello stesso anno della morte dell'illustre fratello cardinale. Adriana Contarini può essere annoverata, insieme a Elisabetta Loredan ed Elisabetta Grimani, tra le più illustri rappresentanti femminili dell'aristocrazia veneziana che maturarono la loro esperienza religiosa attraverso un'intensa frequentazione delle comunità paoline, Angeliche e Barnabiti, prima della loro messa al bando dalla Repubblica di Venezia, avvenuta nel febbraio del 1551. La nobildonna veneziana si distinse soprattutto per il suo attivo sostegno alle iniziative assistenziali della Serenissima e, a questo riguardo si può ricordare che ricoprì la carica di governatrice dell'ospedale dei Derelitti e che ebbe parte attiva nella fondazione della Casa delle zitelle, nata nel 1559 per provvedere al sostentamento e alla formazione delle ragazze 'pericolanti' di Venezia, giovani povere e belle a rischio di prostituzione. Cfr. Elena Bonora, *I conflitti*

condizione vedovile, il trattato si proponeva di delineare il profilo della 'lodevole vedova cristiana'. Il Valier avviava la sua riflessione su questa condizione di vita, proponendo una breve panoramica delle «varie sorti» in cui questa si declinava, precisando che «alcune [vedove] sono vecchie, alcune giovani; alcune restano con figliuoli, alcune senza figliuoli, alcune ricche, alcune povere, alcune restano di maritarsi per amor di Dio, alcune per amor de' figliuoli [...], alcune servono al Signore, et hanno congiunto il suo spirito col spirito di Dio»⁴⁶⁶. Seguiva un'ampia digressione sul delicato tema delle seconde nozze, che serviva per preparare il terreno alle successive considerazioni sul modello comportamentale che riteneva ideale per questa condizione di vita.

Egli, infatti, detto che «non può [...] alcuno, né dee dannare il santo matrimonio: perché [...] egli è ordinato da Dio et confermato dal nostro Signor Giesù Christo, et quanto le vedove si maritano, non possono esser vituperate, perché usano il rimedio che gli ha lasciato il Signore per le lor infermità», continuando a servirsi della metafora del 'rimedio', teneva a precisare che come «è più desiderabil cosa, esser così sano di corpo, che non s'habbi bisogno de medici; così è più laudabile et più desiderabile, [...] che] la vedova non voglia esser legata con altro nodo, che col nodo di Christo»⁴⁶⁷. Da queste premesse paoline ne derivava che quelle vedove che sceglievano di non sposarsi una seconda volta erano da lodarsi maggiormente, in quanto, con questa scelta, mostravano di aver «estinti tutti i desiderii carnali» e meritavano lodi maggiori quanto più decidevano di convertire «quelli pensieri, et quelle sollecitudini c'havevano per piacer al marito, in unirsi con Dio, et piacer alla sua Divina Maestà»⁴⁶⁸.

L'idea valeriana di 'perfetta vedova' coincideva, evidentemente, con la condizione della religiosa. Su questo versante, il vescovo di Verona, attento interprete del suo tempo, non presentava solo la via del monastero, che rimaneva comunque il principale modello ideale a cui ogni donna doveva aspirare, ma sottolineava anche il valore di una scelta di vita consacrata vissuta nel mondo; anzi si può dire che incentrava il trattato *Della vera et perfetta viduità* proprio su questa condizione esistenziale. Il Valier avvertiva pienamente l'importanza di questo modello di vita per quelle vedove che, prive di una tutela maschile, sceglievano di rimanere nel mondo e, da buon pastore, si preoccupava di inquadrare e chiarire i punti di riferimento da tenere nel portare avanti questa con-

dizione di vita non consueta per la società del tempo e molto spesso ostacolata. In questa direzione si spiega il tono inflessibile del vescovo laddove affermava:

Tacciano dunque quelli, che volendo persuader le vedove a maritarsi di nuovo, si sforzano con questa ragione, per non essere inutili al genere humano, anzi perché son vedove, sciolte, e sbrigate (sic) da tanti ligami et obligationi del matrimonio, possono esse maggiormente in quel stato giovar' al mondo, ch' in ciascun' altro, poiché se sono imitatrici d'Anna, et di quelle sante che sono maestre della vera disciplina di Christo, e moderatrici de' costumi delle case, et esemplari con la loro vita alle vergini et alle maritate ancora, consolationi nelle adversità, prudenti consigliere nelle prosperità, eccitatrici alla santa oratione, alla frequentia de i santissimi Sacramenti, et a tutti i buoni istituti, consigliatrici finalmente, e basi fermissime della concordia, e della pace non solo nelle case, ma nelle contrade; et quanto più sono mortificate, tanto più son savie, perché in questo consiste gran parte della perfettion' humana, ch'è morir al mondo, et cominciar' in questa nostra humana vita a conversar con Dio, nel modo che comporta questa nostra humana miseria⁴⁶⁹.

La 'buona vedova', pertanto, era chiamata ad operare nel mondo, dedicandosi al servizio del prossimo, senza però appartenere al mondo. Un'arte difficile quella del 'vivere come morti al mondo', che richiedeva un preciso percorso educativo, al quale il Valier dedicava i 'ricordi' contenuti nel libretto *Della vera et perfetta viduità*, ispirati certamente allo stile di vita proposto dalla Compagnia di Sant'Orsola, che come si è visto conosceva molto bene, ma anche a quello della Compagnia di Sant'Anna di Milano, che possiamo immaginare conoscesse altrettanto bene, vista la sua vicinanza al Borromeo⁴⁷⁰.

Va detto che l'esperienza delle vedove di Sant'Anna era stata avviata a Milano nel 1570 e sviluppata in parallelo con quella delle Orsoline. Infatti, prendendo spunto dal modello bresciano, che prevedeva la presenza di governatrici, per lo più vedove dell'alta aristocrazia, alle quali erano affidate le vergini dell'istituto mericiano, l'arcivescovo di Milano aveva pensato a una congregazione di vedove pronta a «operare nelle scole della dottrina christiana delle putte» e incaricata espressamente di occuparsi, per l'appunto, della «protection [de] le vergini della Compagnia di Santa Orsola, visitandole et aiutandole ne i suoi bisogni spirituali et temporali»⁴⁷¹. Vita casta, abito nero con «cingolo», orazione mentale due volte a giorno, recita quotidiana di otto *Pater et Ave Marie* (tre «in honore della Santissima Trinità» e cinque «in memoria della cinque piaghe del Signore»), confessione e comunione mensili: alle vedove di Sant'Anna era richiesta una condotta praticamente identica a quella delle *puel-*

ti della Controriforma. *Santità e obbedienza nell'esperienza religiosa dei primi barnabiti*, Firenze, Casa editrice Le Lettere, 1998, pp. 447-450; Monica Chojnacka, *Women, Charity and Community in early Modern Venice: The Casa delle Zitelle*, «Renaissance Quarterly», 51, 1998, pp. 68-91.

466. ITm 5, 6; Valier, *Della vera et perfetta viduità*, cap. I (Di vari sorti di vedove, et della commodità commune a tutte ch'è unirsi con Dio), p. 111.

467. Ivi, cap. VI (Che non possono esser vituperate le vedove che se maritano la seconda volta, ma molto più laudate quelle, che lasciano di farlo), pp. 130-131.

468. Ivi, cap. III (Che il B. Paolo permette alle vedove giovani le seconde nozze ma non le consiglia et che vuole significare con quelle parole: «Voglio che le vedove giovani si maritino, et siano madri di famiglia»), p. 125.

469. Ivi, cap. IX (Che le vedove buone riportano anco molte volte il premio delle loro fatiche), pp. 140-141.

470. Interessanti, a questo proposito, i rilievi proposti da Claudia di Filippo Bareggi, *Le donne nella chiesa borromaica*, cit., pp. 177-184.

471. *Regola della Compagnia di S. Anna, fatta per quelle che desiderano di servir a Dio nello stato vedovale. Con licenza, et approbatione dell'Illust. Cardinale Borromeo Arcivescovo di Milano, l'anno 1570*, In Milano, per Paolo Gottardo, et Pacifico Ponti fratelli, 1578, c. 7r; Edit 16, 15030.

lae da loro protette; una similitudine ulteriormente rafforzata dalla condivisione dei medesimi confessori e dalla subordinazione allo stesso sacerdote priore posto a capo della Compagnia di Sant'Orsola⁴⁷². Un incastro perfetto, dunque, studiato per conferire legittimità a due condizioni femminili altrimenti difficili da accettare per la società del tempo.



Fig. 56 - Frontespizio dell'opera *Regola della Compagnia di S. Anna* (In Milano, per Paolo Gottardo, et Pacifico Pontii fratelli, 1578); Biblioteca Angelica di Roma, coll.: MISC 1702; foto a cura dell'A., pubblicata su concessione del Ministero dei beni e delle attività culturali e del turismo.

I punti di contatto tra il progetto elaborato dal Borromeo per le vedove di Sant'Anna e il trattato *Della vera et perfetta viduità* del Valier sono molti e vanno ben oltre il comune riferimento al personaggio biblico di Anna, da cui trae il nome la compagnia milanese e al quale attinge l'opera valeriana per offrire un paradigma esistenziale esemplare alle vedove⁴⁷³. E soprattutto nel mo-

472. Ivi, cc. 4r, 5v.

473. Il richiamo al modello di sant'Anna è presente anche nella prima regola a stampa della Compagnia di Sant'Orsola di Brescia. Cfr. Merici, *Regola, Ricordi, Legati*, cit., cap. VI: *Dell'oratione*, pp. 26-29.

dello di vita misurato e controllato proposto dal vescovo di Verona alle vedove, che appaiono evidenti le analogie con la *Regola della Compagnia di Sant'Anna* di Milano. Occhi bassi, volti solo alla contemplazione delle sante immagini; orecchie ben custodite, lontane da ogni «mormorazione»; morigeratezza nei cibi e «nelle cose necessarie per la vita»; uso accorto e ponderato della lingua, impiegata principalmente nelle preghiere; abito nero, senza «altro ornamento che l'ornamento dell'anima»: è questa la «grammatica dei sensi» che il Valier, in linea con la trattatistica educativa e devota del tempo, consiglia alle vedove per allontanare le lusinghe dei «brevi e falsi piaceri», così come tutte le «cattive fantasie» suggerite loro dalla memoria della precedente vita da maritate⁴⁷⁴. Il modello esistenziale delineato dal Valier per le vedove era evidentemente ispirato alla condizione delle claustrate, anche se riadattato con tutti gli aggiustamenti del caso, per rispondere alle esigenze di una vita vissuta nel secolo, dove le uniche «mura» che si potevano ergere contro i pericoli del mondo erano rappresentate dalle virtù e dalla morigeratezza dei costumi⁴⁷⁵. Si trattava di un ideale di vita che, avvertiva Agostino Valier, era difficile da perseguire, ma che, se coltivato giorno per giorno con pazienza e tenacia, poteva rappresentare una lodevole via di santificazione terrena.

Su quest'ultimo aspetto il Valier poneva particolare enfasi, soffermandosi lungamente sulle enormi potenzialità educative delle vedove che sceglievano di dedicarsi al servizio del prossimo, che illustrava chiamando in causa i fulgidi esempi presenti nelle due città a lui più note e care, Venezia e Verona. Egli, infatti, ricordato il fondamentale servizio svolto da quelle vedove veneziane (tra le quali annoverava la stessa dedicataria del trattato *Della vera et perfetta viduità* Adriana Contarini) attive negli ospedali, nella «casa delle zitelle e delle convertite» e in molti altri *pia loca*⁴⁷⁶, così come nell'insegnamento della dottrina cristiana, introduceva il discorso relativo alle vedove veronesi della Compagnia di Sant'Orsola, anche detta della Madonna, affermando:

la medesima utilità apportano in questa città molte mie sorelle vedove, adoperandosi in queste sante opere, et tuttavia conservando et accrescendo quella santa Compagnia della Madonna, nella quale si può dire che consista non piccola parte della buona educatione di questo mio diletteissimo popolo, et si può chiamare un seminario de buoni costumi nelle case di Verona, vedendo chiaramente per esperienza, che li figliuoli, et

474. Valier, *Della vera et perfetta viduità*, cap. XVII (*Della custodia et essercitio della fantasia*), pp. 166-167.

475. Cfr. Pozzi, *Occhi bassi*, cit., pp. 92-101.

476. Adriana Contarini fu tra le fondatrici della Casa delle zitelle, che fu istituita nel 1559, come ricorda la stessa dama veneziana in una lettera del luglio di quell'anno, per l'assistenza delle fanciulle «d'ogni qualità, gentildone, cittadine e artesane», figlie di «marcanti de-scazuti», «tutte cavate dalle mane del nemico». Nel 1567 le ragazze accolte nell'istituto erano circa novanta. La direzione spirituale e, poi, anche l'organizzazione della fondazione furono affidate alla Compagnia di Gesù; fu infatti il gesuita Benedetto Palmio a redigere nel 1588 la prima regola della casa delle Zitelle. Cfr. Bonora, *I conflitti della Controriforma*, cit., p. 448 e nota n. 65. Sulla Casa delle convertite si veda il vol. II. doc. 4.1., nota n. 202.

le figliuole, et li nepoti conservano quelle prime creanze, et quelli primi ricordi di pietà, che ricevono da i padri et dalle madri loro, et molto più alle volte, dalle madonne et dalle suocere, sì che si può dire, che le vedove siano cameriere di Christo, abitatrici de' suoi palazzi et maestre del suo popolo, molto utili alle città et alle Republiche⁴⁷⁷.

Da questo passo si evince chiaramente che le Orsoline avevano avviato la loro attività a Verona ben prima del riconoscimento vescovile ufficiale del 1586 e della 'proposta' del Borromeo del 1582, tanto che la loro presenza nella città scaligera si può anticipare almeno di un decennio, se si considera il fatto che il trattato valeriano sugli stati lodevoli delle donne cristiane veniva dato alle stampe per la prima volta nel 1575⁴⁷⁸. Questo passaggio dello scritto del Valier testimonia una presenza importante delle vedove all'interno della Compagnia di Sant'Orsola di Verona sin dai suoi esordi e tale aspetto trovava un'ulteriore riprova nella stessa *Regola della Compagnia di Sant'Orsola* di Verona, laddove a proposito delle caratteristiche della Madre generale si legge: «sia una delle Vergini o delle Vedove superiori della Compagnia la quale sia donna matura d'anni almeno quaranta, et di vita molto esemplare, et per molti anni esercitata nel servizio del Signore, acciò possa indirizzare, et condurre tante serve, et ispose di Christo alla perfezione»⁴⁷⁹.

Sulla base della connotazione specifica della Compagnia di Sant'Orsola, ovvero quella di istituto riservato alle giovani destinate al celibato, che costituivano i membri effettivi della Compagnia, possiamo immaginare che alle vedove fosse assegnato – come nelle altre fondazioni nate ad emulazione del prototipo bresciano – un ruolo di *patronage*, ovvero di tutela e di protezione delle vergini⁴⁸⁰, ma non solo, vista la possibilità riservata loro di assumere il titolo di Madre generale della Compagnia; segno, questo, che alla fine del XVI secolo, come ha rilevato Gabriella Zarri, «la condizione femminile rigidamente classificata nelle categorie antropologiche-religiose degli *status vitae* non rispetta più nella pratica sociale una netta separazione tra le stesse»⁴⁸¹. Non abbiamo, al momento, altri elementi che consentano di chiarire meglio il ruolo assunto dalle vedove all'interno della Compagnia di Sant'Orsola di Verona;

477. Valier, *Della vera et perfetta viduità*, cit., cap. VIII (*L'utilità ch'apportano al mondo li servi et le serve di Dio, che stanno chiusi nelli monasterii*), pp. 136-137.

478. A questo riguardo si può ricordare che Pighi fa risalire l'istituzione della Compagnia di Sant'Orsola di Verona al 1570 e Cervato addirittura al 1544. Cfr. Pighi, vol. II, p. 214, Cervato 2000, vol. I, p. 279.

479. *Regola della Compagnia delle vergini di Sant'Orsola [...] di Verona*, cit., p. 17.

480. In merito, si può immaginare che alcune vedove ebbero la possibilità di offrire alla Compagnia di Sant'Orsola anche un sostegno di tipo economico, seguendo in tal modo anche l'esempio della vedova magnanima e attiva nel campo della carità pubblica, incarnato dalla dedicataria del trattato *Della vera et perfetta viduità*, Adriana Contarini. Per quanto riguarda il contesto veronese, non è da escludere che alcune vedove facessero parte di quel novero di donne che «legarono, e spesso legano buone somme alle vergini» di cui si parla nella Relazione *ad limina* del 1607: Al. Valier, *Dello stato della Chiesa veronese* (1607), cit., p. 15.

481. Zarri, *Recinti*, cit., p. 469.

tuttavia, è evidente il fatto che per il Valier le Orsoline, *puellae* e *viduae*, rappresentarono una risorsa importante da valorizzare e da impiegare nel campo della cosiddetta 'riforma del popolo'.

Il Valier credette fermamente nel progetto di consacrazione laicale femminile portato avanti dalla Compagnia di Sant'Orsola, che funse da prototipo per altre congregazioni femminili sorte in quegli anni a livello locale per il perfezionamento spirituale delle donne in esse accolte e per il servizio della comunità. Il primo istituto ad affiancarsi a quello delle Orsoline fu quello delle Dimesse. Fondato a Vicenza nel 1579 dal francescano ed ex barnabita Antonio Pagani⁴⁸² ed approvato dallo stesso Agostino Valier nel 1584 in qualità di visitatore apostolico di Vicenza, l'istituto delle Dimesse fu introdotto anche a Verona nel corso dell'ultima fase di governo episcopale del Valier; più precisamente l'ecclesiastico veneziano nel 1602 concesse licenza a padre Galese Nichesola di dare seguito alla fondazione della Congregazione delle Dimesse di Verona, nata qualche anno prima ad imitazione dell'istituto di Vicenza⁴⁸³.

482. Per l'istituto delle Dimesse di Vicenza si vedano i contributi di Giovanni Mantese, *Il Ven. Antonio Pagani nella storia religiosa del Cinquecento vicentino e veneto*, e di Donatella Anolfi, *La fondazione delle Dimesse*, in *Quarto Centenario della morte del Ven. Antonio Pagani 1589-1989. Francescano, teologo, riformatore: programmi delle celebrazioni*, numero monografico della rivista «Le Venezie francescane», 5, 1-2, 1988, pp. 29-55, pp. 95-124; e Zarri, *Recinti*, cit., pp. 466-474.

483. Sulla Congregazione delle Dimesse di Verona si rimanda a Biancolini, vol. IV, pp. 424-426, 837; vol. VIII, pp. 261-265 e Moscardo, pp. 444-445. Alcune informazioni sulla nascita della fondazione veronese si desumono anche dalla lettera di padre Galese Nichesola del 20 febbraio 1617, posta ad introduzione degli *Ordini della divota Compagnia delle Dimesse, che vivono sotto il nome et la protezione della purissima Madre di Dio Maria Vergine*, In Venetia, et In Verona, appresso Angelo Tamo, 1617. Gli *Ordini* veronesi, ad eccezione della lettera introduttiva del Nichesola e del rimando finale alla parte conclusiva del decreto *De Beguinis* del Concilio di Vienne del 1311 («Sane per praedicta prohibere nequaquam intendimus quin si fuerint fideles aliquae mulieres quae promissa continentia vel etiam non promissa honeste in suis conversantes hospitibus poenitentiam agere voluerint et virtutum Domino in humilitatis spiritu deservire hoc eisdem liceat prout Dominus ipsis inspirabit»), si presentano sostanzialmente come una nuova edizione degli *Ordini* predisposti da padre Antonio Pagani per la Compagnia delle Dimesse di Vicenza e dati alle stampe per la prima volta nel 1587 (*Gli Ordini della divota Compagnia delle Dimesse, che vivono sotto il nome et la protezione della purissima Madre di Dio Maria Vergine*, In Venetia, appresso Domenico Nicolini, 1587). Da notare che l'edizione veronese del 1617, così come la *princeps* del 1587, si chiudono proprio con i due documenti di approvazione degli *Ordini* delle Dimesse di Vicenza, che recano i nomi del vescovo di Vicenza Michele Priuli e del visitatore apostolico Agostino Valier. I due documenti risalgono al 1584, anno in cui fu elaborata la prima versione degli *Ordini* per le Dimesse – di cui la Biblioteca Bertoliana conserva il manoscritto autografo –, che fu sostanzialmente ripresa per l'edizione del 1587, anche se arricchita da quattro importanti capitoli sulla «Capitolazione» ed «epurata» dai riferimenti più espliciti alla spiritualità francescana. Su quest'ultimo aspetto si veda Anolfi, *La fondazione delle Dimesse*, cit., in particolare pp. 98-103.

A differenza della Compagnia di Sant'Orsola, che si rivolgeva principalmente alle giovani intenzionate a vivere da consacrate all'interno della propria famiglia, la congregazione delle Dimesse accoglieva donne di qualsiasi età, vergini e vedove, ed offriva loro la possibilità di un'abitazione alternativa a quella familiare. Anche le Dimesse, come le Orsoline, seguivano una regola di vita simile a quella monastica ma senza professione pubblica di voti e svolgevano un ruolo attivo nel campo dell'insegnamento della dottrina cristiana, della cura degli ammalati e in altre opere pie. Queste analogie non rappresentavano delle semplici coincidenze. C'era dietro la volontà delle gerarchie ecclesiastiche, proprio nel momento in cui si rendevano più rigide le norme della clausura, di favorire la presenza di modelli di vita per le donne alternativi al consueto scenario monastero / matrimonio, conferendo ad essi dignità e valore, inquadrandoli all'interno di una rete organizzativa ben definita facente capo al vescovo e rispondente a un preciso programma pastorale ed educativo, riconducibile a un fondamentale imperativo categorico: la santificazione della società. Un obiettivo certo ambizioso, ma nel contempo ineludibile per la Chiesa post-tridentina, al quale si cercò di rispondere con nuovi e rinnovati modelli di perfezionamento spirituale, sempre più vicini alle esigenze e peculiarità dei singoli, persino – come in questo caso – di quelle 'donne sole' che tanto spaventavano la società del tempo. Ecco, dunque, che per il Valier le vergini e le vedove della Compagnia di Sant'Orsola, e poi della Congregazione delle Dimesse, rappresentarono certamente il tentativo di offrire un diverso paradigma di riferimento per quelle donne che volevano vivere la propria scelta di fede nel mondo, ma costituirono anche degli eccezionali strumenti pastorali dall'enorme potenziale pedagogico, in quanto modelli di vita santa ed insieme promotori di opere di carità in mezzo al secolo, capaci di agire nell'intimità delle famiglie, di intervenire a conforto delle sofferenze altrui negli ospedali e di operare per la promozione della conoscenza della dottrina cristiana nelle scuole di catechismo delle parrocchie. Questi gruppi di 'pie donne' rappresentarono, pertanto, un altro tassello importante all'interno del programma di rinnovamento spirituale del Valier e, più in generale, della Chiesa tridentina, testimoniando le diverse sfaccetture e le continue trasformazioni di un processo di riforma e di rigenerazione della cristianità in costante divenire, difficile da afferrare attraverso i vecchi schematismi storiografici con i quali si tende ancora troppo spesso ad imbrigliare la vitalità e la ricchezza di un'epoca, come quella del cattolicesimo moderno, tutt'altro che monocorde ed incolore⁴⁸⁴.

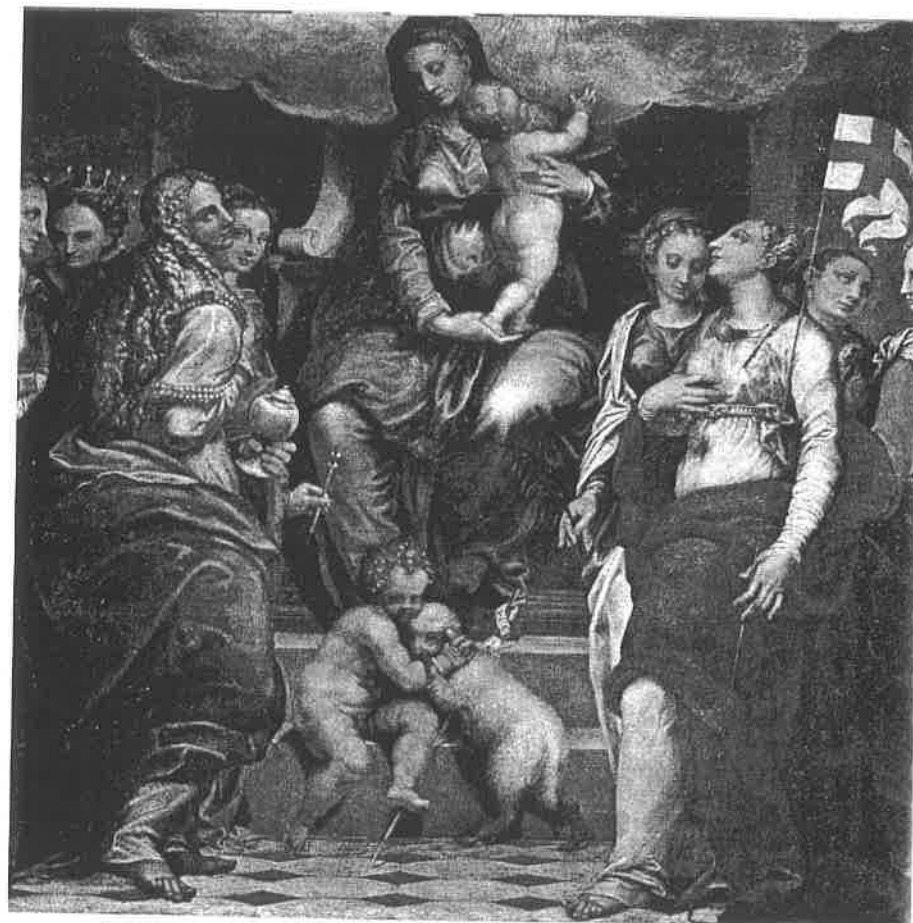


Fig. 57 - Felice Brusasorzi, La Vergine in trono con Gesù e Sante, in La SS. Trinità in Monte Oliveto di Verona, cit., tavola fuori testo; immagine a cura dell'A.

484. Su questo si rimanda alle riflessioni proposte ad introduzione di questa sezione del volume (cfr. *supra* Parte terza: *Il rinnovamento del clero*).