

I MONTI E IL SACRO: *abitare il mondo, salire al Sacro, ospitare il Santo*

Tra i cinque volumi pubblicati dal Mulino dell'amico Luigi Zanzi con i saggi intitolati *Opus Montanum. Scritti sulla montagna*, svetta per passione e lucidità teoretica quello su *La montanità in alcune sue interpretazioni nel "sacro"*, Il Mulino, Bologna 2018, p. 676. Contiene alcuni saggi di spiccato valore ermeneutico, che dicono non solo l'esperienza, ma anche l'originalità della sua riflessione sul tema. Due ne segnalo: *La storicità del sacro e la sacralità dei Sacri Monti* (461-484) e *I monti e il sacro* (585-622). Due capolavori di intenso approfondimento antropologico del tema che tolgono il fiato per la scrittura inimitabile e per il procedere filosofico-teologico tenace e paziente. Si potrebbe articolare la sua antropologia del sacro montano attorno a tre nuclei: *abitare il mondo, salire al sacro, ospitare il santo*. È il punto di approdo di un cammino che non è solo del pensiero, ma anche dell'anima.

1. Abitare il mondo

1.1 *Monti sacri e Sacri monti: santuario naturale e santuario culturale*. Il punto di partenza è concreto e forma una sorta di inclusione col punto di arrivo. Studiando appassionatamente i Sacri Monti, Zanzi fa notare che la costruzione di un "Sacro Monte" spesso corona un "Monte Sacro", che la sacralità della natura si trasfigura in una sacralità della cultura, o, in altre parole, che il santuario naturale è l'habitat del santuario culturale, del sacro monumentale. Detto in termini sintetici: i "Monti sacri sono spesso luoghi cruciali per diventare "Sacri monti"! Questo nesso natura-cultura e/o spazio e tempo è della massima importanza per la riflessione di Zanzi. Qui mi sembra che stia l'originale contributo del Nostro, nell'intreccio inestricabile di natura e storia, con tutte le sfumature infinite di cui Zanzi mostra le *nuances* insospettabili. Si tratta ora di ripercorrerlo pazientemente, nel suo profilo teoretico e nel suo dipanarsi storico.

1.2 *Il Monte sacro ovvero la "montanità del sacro"*. La tesi è disegnata subito all'inizio del primo saggio citato: «La "montanità del sacro" pensa le montagne, la varietà delle montagne nella molteplicità dei loro aspetti, come un paesaggio ambientale caratterizzato da una peculiarità spaziale che è di grande interesse, specificamente per la costruzione dello spazio del sacro; ...[occorre] esplorare quei tratti che fanno delle montagne qualcosa di cruciale nell'esperienza del sacro» (586). Naturalmente qui si tratta di considerare uno spazio naturale non in modo matematizzato, ma di pensare l'esperienza antropologica della natura come l'esperienza mondana dell'uomo, come una maniera di *stare-al-mondo* e di *abitare-il-mondo*. Si apre una riflessione per gradi che Zanzi sviluppa in un modo originalissimo e vertiginoso, è il caso di dirlo, portandoci in cima alla vetta!

1.3 *La spazialità come "costruzione di un mondo"*. L'esperienza dell'abitare il mondo da parte dell'uomo è un'esperienza di umanizzazione del mondo e di mondanizzazione dell'uomo. Il luogo e il mondo vengono prima dello spazio, o meglio sono il modo umano di abitare lo spazio. Lo "spazio" è il costruito astratto del luogo "proprio", della capacità dell'uomo di mondanizzazione, intesa come "fare mondo", "abitare il mondo", "ritagliarsi un proprio mondo nel mondo" (al seguito di Heidegger, Deleuze, Augé, Pollner). In altre parole si può dire: «entro il mondo "esterno" si costruisce un mondo al cui "interno" ci si colloca con una relazione di appartenenza radicale, in quanto in quel mondo si situa il proprio "abitare"» (587). Solo abitando così il mondo, esso diventa il "mondo proprio". La dinamica che ne scaturisce disegna un arco amplissimo tra l'esperienza del "sentirsi a casa" e dell'"aprirsi al mondo" o del "mettersi in viaggio", fino a scoprire uno "spazio sacro". La dialettica tra "sentirsi a casa" e

“mettersi in viaggio”, tra “tornare a casa” e “ritrovare il luogo proprio” è la prima e la più fondamentale. La mondanizzazione qui trova una prima tensione fra abitare nel proprio orizzonte vissuto e ritrovarlo arricchito, ritornando da viaggi, esplorazioni, esperienze, racconti, evocazioni e immaginazioni compiute da altri e con gli altri. Il mio “interno” come “proprio” è costruito (cioè attraversato, ferito, arricchito, trasformato) nell’incontro con un “esterno” che è vissuto come “proprio” di altri e di altro. La mondanizzazione è dunque “memoria delle esperienze vissute” (590).

2. Salire al Sacro

All’interno dei processi di mondanizzazione dello spazio e di costruzione del mondo “proprio” si dispiega come vettore fondamentale l’esperienza del “salire verso l’alto”, della “verticalità”. Da porre accanto ad altre esperienze come l’esplorazione del deserto e della navigazione nel mare infinito. Zanzi è stato il maestro di questo “canto delle ascensioni”!

2.1 *La verticalità come “salire verso l’alto”*. La montagna è percepita in tale esperienza anzitutto come via più o meno ripida verso l’alto, come ascensione verso l’alto che rinvia ad un ulteriore alto, su su fino all’altissimo (che guarda caso è un nome di “dio”). Non è utile descrivere la facile esperienza mondana del salire sempre più “in alto”, tra dossi, dirupi, erte, valloni, canaloni, creste, per sperimentare il pulsare fra traguardi, riprese, fatiche, delusioni, scollinamenti, pianori, arrampicate e conquista della vetta. L’ascensione verticale, in secondo luogo, fa ritrovare l’esperienza originaria che “ricorda” le tappe del processo evolutivo dell’uomo nella sua tendenza a “farsi eretto”, istituendo il rapporto ancestrale tra verticalizzazione ed evoluzione. Inoltre, il “salire in alto” è vissuto come fatica agonistica, come sfida alle proprie capacità (fisiche e psichiche) e alla propria identità (il racconto mitizzato della salita in vetta). Infine, il salire verso l’alto ha anche un aspetto cognitivo, come conoscenza del cielo stellato (tappa decisiva dell’evoluzione della civiltà, che fa passare dal geocentrismo all’eliocentrismo e poi va oltre). E, da ultimo, il salire e abitare in alto è percepito come difesa e sicurezza, configurando il paesaggio abitativo, situato su monti e colli, difeso da castelli e mura, come un modo di abitare il mondo rispetto alla pianura rischiosa per le alluvioni e indifesa per le varie forme di incursione.

2.2. *La verticalità come “distanziamento dal mondo”*. La montanità è un salire che comporta salti o gradi di vario livello, è l’esperienza di un’ascensione a scale (si ricordi la “scala di Giacobbe” che sale in alto [e vi scende] e *La scala del paradiso* di Giovanni Climaco). Qui l’esperienza della pianura mono-livellare si differenzia dalla montagna pluri-livellare. Sorge la percezione vissuta della differenza di “mondi” nel processo di abitazione del mondo, e ci fa avvicinare all’idea cruciale di un “sovra-mondo”. Conclude Zanzi che il “salire in alto” come distanziamento dal mondo “usuale” contiene «la valenza ideale (e anche simbolica) della montagna “alta” come “sovra-mondo” [che] s’impone di per sé all’attenzione come cruciale entro quell’esperienza propria del “sacro” che s’impenna sulla trascendenza» (595) La montagna alta così diviene (può diventare) esperienza di una prima “soglia della trascendenza”.

2.3 *La verticalità come “esperienza di spaesamento”*. Il salire in alto si determina come un “salire in vetta”, che è l’esperienza radicale di un “fuori luogo”. La conquista della vetta è il termine dell’ascesi, è il culmine agognato e agonistico del cammino, è il vissuto che tocca la soglia del cielo, è il magnete della tensione verticale, è il sentimento della partecipazione al mondo celeste, è il raggiungere la punta della vetta. Proprio la vetta (con tutte le multiformi modalità che Zanzi squaderna davanti alla nostra visione) è il momento radicale dove si è “fuori luogo” e “fuori mondo”, perché in vetta non si può più “fare mondo”. La *Vetta* (ma Zanzi dice che c’è vetta e vetta...) è un punto instabile, dove non si abita, dove ci si sente sovravissuti, dove la fruizione del panorama mozza il fiato tra piccolezza della nostra maniera

di abitare il mondo e finitezza del nostro mondo abitato. Infine la *Vetta* è anche l'esperienza della "terribilità" (*tremendum*) della natura che ha la prima faccia in una sorta di "sacralità" (sentimento della finitudine), testimoniata della transitorietà del nostro abitare il mondo, e l'altra faccia nella "fascinazione" (*fascinosum*) di non appartenere soltanto a questo mondo, ma di non rimanerne incatenati e poterlo superare. È l'esperienza ambivalente del "sacro", seconda soglia della trascendenza.

2.4 *La discesa come "ritorno nel mondo"*. Dalla vetta come "fuori luogo", come sospensione del nostro "fare mondo", si esce iniziando la discesa, con il "ritorno a valle". La discesa nel mondo è vissuta come "rientro nel mondo", come esperienza di un abbandono dell'altitudine, dell'emozione di essere saliti in alto e aver toccato il cielo, vissuto di un luogo "fuori mondo" che non si può abitare stabilmente, ma che si è costretti ad abbandonare, perché si erge come cima solo in alto, ma non è "mondanizzabile", non può stare nel "nostro mondo", ma anzi ci impone di discendere nella nostra finitudine mortale (Th. Mann, ne *La montagna magica* [!], in cui il ritorno a valle implica una meditazione sulla morte, sulla nostra costituzionale finitudine). Conclude in modo splendido Zanzi: «L'interiorizzazione di questa esperienza è di grande importanza nella considerazione della montagna come luogo simbolico di contatto tra il "mondo umano" e un'"alterità" trascendente che è "fuori dal mondo" e che è "senza mondo"». Aggiungerei da teologo, che non è tuttavia "fuori-dall'umano-che-è-nel-mondo", dall'esperienza integrale dell'abitare il mondo da umani, non è estranea all'universale umano.

2.5 *La vetta del Sacro: sentimento dell'inutilità, gratuità, presenza*. In conclusione, Zanzi articola i tratti della "sacralità" che appaiono nello "scarto" tra "abitare il mondo" e "salire in alto". Il primo tratto è segnalato dalla conquista della vetta come esperienza dell'"inutile", connotata cioè dal sentimento dell'inutilità: si conquista una meta in-utile, che non serve, che agostinianamente non appartiene al mondo dell'*uti*, ma del *frui*, cioè del sentimento della gratuità. La gratuità è la ferita, è la spezzatura introdotta nel modo di abitare solo "utilmente" il mondo, per colonizzarlo, conquistarlo, dominarlo come mondo macchina, anziché abitarlo come mondo dell'uomo e per l'uomo, come mondo "simbolico", capace di "tenere insieme" utilità e gratuità. Un mondo non è solo da contemplare nella sua bellezza (non solamente la bellezza della montagna, ma anche della città), ma da condividere nel suo essere "casa comune", nel quadro dell'"ecologia integrale" della *Laudato si'* di papa Francesco (si leggano le bellissime pagine di Zanzi, sull'esperienza del Petrarca della salita al Mont Ventoux, con l'ambivalenza di entusiasmo e pentimento). Inutilità del gratuito e gratuità dell'utile sono, dunque, due esperienze che portano all'ultima soglia del "Sacro montano", con la dialettica della "visibilità dell'invisibile", legata al vedere e non vedere che la salita al monte continuamente propizia e nasconde. È l'ultimo tratto del monte della trasfigurazione, del "potenziamento della visione" che "interrompe" il sacrificio (*sacrum facere*) di Abramo (*Gn 22,1-14*) e ne fa vedere il sostituto "umanizzato" (la "visione" di un ariete impigliato con le corna in un cespuglio, che sostituirà la vittima umana dell'olocausto, *Gn 22,13*). Commenta felicemente Zanzi: «[sul monte] più che in ogni altro "luogo" del mondo, l'uomo ha imparato a prestare attenzione a questo improvviso gioco tra il vedere e il non vedere, in cui ha appreso a mirare all'"invisibile"» (605). Il sacro qui viene "interrotto", spezzato, purificato, perché l'invisibile si vede non rendendolo totalmente trasparente, diafano e manipolabile, ma lasciandolo essere e affidandosi ad esso, anzi lasciandosi trasfigurare da esso (si legga la memorabile pagina 607, al capoverso che inizia: *La "sacralità" del monte s'impertina...*). Alla fine Zanzi – ma il suo percorso è ancora pieno di sorprendenti sfumature – passa in rassegna la trascrizione dell'esperienza del monte sacro nell'acropoli, nelle diverse sfumature del *topos* montagna benedetta e maledetta, nel(la catena del)le montagne come barriera o cerniera tra diversi mondi, nel tema del vento che sussurra le parole del monte, ecc., per svettare è – il caso di dirlo – nella "rappresentazione" storica del monte (vedi la pittura leonardesca), che «suscita rispetto ver-

so la presenza montana che ci viene elargita nel tempo come una sorta di momentanea “abbondanza dell’essere”, come una sorta di grazia dell’esistere» (617). Più francamente verrebbe da dire come una *Presenza* che abita il mondo senza confondersi col mondo, perché può essere veduta “solo di spalle” (come accade nell’esperienza profetica di Elia all’Oreb, *IRe* 19,9-13): non era nel vento, non era nel fuoco, non era nel terremoto, ma nella brezza inafferrabile, che sul limine della caverna del mondo, percepisce di spalle la misteriosa presenza di Dio. Siamo sulla “vetta del Sacro”: non si può conquistare il divino, ma si è abitati dalla sua inafferrabile e indisponibile *Presenza*: si può solo ospitarla nel Santo!

3. Ospitare il Santo

L’ultima caratteristica – anzi l’ultimo tratto essenziale della riflessione dell’amico Zanzi – è la storicizzazione del sacro. Il “monte sacro” diventa “Sacro monte”! Non ogni montagna è sacra: è certo luogo di una (possibile) esperienza del “sacro”, ma porta con sé sempre una radicale ambivalenza, che può stravolgersi anche nel suo contrario (si vedano le salite sul monte dei turisti domenicali o estivi da strapazzo che mettono poi a repentaglio la vita degli altri...), o risolversi in un’amena passeggiata con le scarpe da tennis, oppure in altre culture antiche e moderne è la montagna stessa che è idolatrata come una divinità. Per questo quasi naturalmente (!) il sacro naturale ha bisogno di trasformarsi in sacro culturale, il santuario naturale in santuario storico, il “Monte sacro” in “Sacro monte”. L’occhio dell’uomo, o forse meglio l’esperienza delle comunità, ha eletto luoghi vocati naturalmente o contrassegnati storicamente da esperienze fondatrici a diventare culturalmente (e spiritualmente) *Sacri Monti*. Il monte sacro “naturale” diventa il Sacro Monte “culturale”, con la costruzione di uno o più monumenti, che svettano a loro volta nel Santuario: appunto il *Luogo del Santo*! La sua intrinseca connotazione storica si presenta in tal modo duttile a significare valenze diverse, che sono sostanzialmente tre.

3.1 *Il Sacro Monte storicizzazione dell’evento originario*. Il Sacro Monte è la sacralizzazione di un “luogo” nello spazio e di un “kairós” del tempo, cioè di un sito naturalmente significativo e di un tempo storicamente e spiritualmente emblematico di un gruppo sociale e/o di un periodo storico (come nel caso dei Sacri Monti dell’arco alpino, ma si pensi alle Montagne Sacre delle diverse religioni come luoghi fondatori di un culto per il popolo). Proprio perché si parla di storicizzazione, è evidente che in particolare il carattere storico della rivelazione cristiana connota la storicità spirituale-culturale dei Sacri Monti (che hanno trovato ampio riscontro nella amplissima produzione di Zanzi, con una comprensibile attenzione al Sacro Monte di Varese). Il Sacro Monte diventa dunque luogo in cui s’inscena un “teatro di storia sacra” in riferimento all’origine della rivelazione e come anticipo escatologico. Non è più solo un luogo rappresentativo, ma instaura un tempo favorevole (*kairós*) che diventa un legame tra-i-tempi. E lo fa in due fondamentali maniere che possono anche intrecciarsi:

- *Topomimesi*. Questa prima funzione opera realizzando una sorta di trasloco di taluni luoghi santi diventati inaccessibili per renderli di nuovo accessibili (si pensi solo alla Terra santa, che viene riprodotta nella *Nova Jerusalem* del Sacro monte di Varallo Sesia) o per rendere prossimi siti altrimenti remoti (si pensi alla storia sacra di san Francesco, come avviene al Sacro monte d’Orta). La topomimesi non ha solo la funzione di una riproduzione esatta di un luogo, ma rende possibile anche la messa in moto di una macchina scenica che fa partecipare e attualizzare una storia al visitatore per trasformarlo in pellegrino così che possa passare dal sacro al Santo.

- *Teatro misterico*. In questa seconda funzione (intrecciata spesso con la prima) si rende presente storicamente l’inizio, attualizzandone l’“origine”, in modo tale da alimentare la spiritualità del visitatore. Il “Gran teatro montano”, che si dipana tra la *Parete Gaudenziana* nella chiesa della Madonna delle Grazie di Varallo (vero libretto d’opera che anticipa la musica del

cammino seguente), salendo per l'erta montana, attraverso le 44 cappelle che svettano nella Basilica dell'Assunzione, non rappresenta solo la "Terra santa in miniatura" (sovente in scala uno a uno, come nel portale della cappella del Natale o attraverso i 18 gradini che fanno accedere al Calvario della XXXVIII cappella), ma è soprattutto lo spartito per partecipare al "dramma sacro" dei *mysteria carnis* del Salvatore, *vestigia Christi sequentes*. La teologia, cultura e spiritualità francescana, che venera l'umanità di Dio nella carne fragile di Gesù, trova qui una potentissima macchina partecipativa che fa salire attraverso il sacro per lasciarsi trasfigurare dal Santo. Come ha ben compreso e vissuto Carlo Borromeo fino agli ultimi giorni di sua vita. E dopo di lui infine orde di visitatori che hanno tentato di diventare pellegrini.

3.2 *Il pellegrinaggio antico-medievale e i riti di "visitazione" moderni*. Il pellegrinaggio dei primi quindici secoli è stato connotato da una dinamica che risaliva all'"origine" accedendo fisicamente ai luoghi dell'"inizio": a Gerusalemme, all'origine della rivelazione cristiana, da cui si tornava col titolo di "palmieri"; ad *limina apostolorum* nella città eterna, da cui si tornava come "romei"; a *Santiago de Compostela*, ai bordi del mondo fin allora conosciuto (Finisterre), da cui si rientrava fregiandosi del nome di "peregrini". La creazione dei Sacri Monti "moderni" ha obbedito a una logica di sostituzione e ripetizione. La difficoltà o l'impossibilità di raggiungere le tre mete universali del pellegrinaggio cristiano è stata surrogata con la creazione dei Sacri Monti (fenomeno eminente del Nord Italia, ma poi riprodotto altrove), che non nasce all'inizio come gesto della Controriforma (almeno per la prima impostazione del sacro Monte di Varallo), ma per un bisogno di sostituzione del pellegrinaggio in Terra Santa, che portava con sé il vantaggio della ripetizione. Bernardino Caimi, il suo ispiratore, fu procuratore della Custodia in Terra Santa. Ma il vantaggio della ripetizione ha consentito di declinare in una ritualità più variegata e complessa la prossimità accessibile dei moderni Sacri Monti. Zanzi descrive tre tipi fondamentali di ritualità:

- "Visitazione" è il rito vissuto come sostituzione ripetibile del pellegrinaggio altrimenti inaccessibile, con lo sviluppo di una inculturazione architettonica, plastica, pittorica e urbanistica che ha il suo genio in Gaudenzio Ferrari, il quale sarà seguito da molti altri. Il rito di "visitazione" dei Sacri Monti consente, attraverso forse la più grande macchina scenica che si conosca concentrata in un solo luogo (tre chiese, 44 cappelle e 800 statue, con uno sviluppo infinito di affreschi che fanno da fondale pittorico), l'interiorizzazione e la socializzazione della partecipazione ai *mysteria carnis* di Cristo. Nati con la spiritualità francescana del Cristo *humanato, passionato et glorificato*, i riti di "visitazione" si sono mostrati plastici per le successive riletture e riappropriazioni controriformistiche, barocche e moderne, quasi a mostrare sulla catena delle Alpi la versione cattolica del ritorno al "*solus Christus*", ma non al "*Christus solus*" della riforma protestante. È interessante il fatto che il rito di visitaione ha permesso un rito di interiorizzazione della storia e di contemplazione misterica socializzante. Perfetta visitaione cattolica, che non interiorizza solo la *sequela Christi*, ma la socializza nella comunione ecclesiale. Per di più la rende corporea nella illustrazione della plastica statuaria, inculturata con un programma figurativo che rappresenta il popolo intero della Valsesia e non solo, che ha affascinato Giovanni Testori, con la fortunata definizione di "Gran teatro montano", e che ancor oggi lascia sbalordito il visitatore.

- "Esercizi spirituali". Presso i Sacri monti ma non solo, gli esercizi spirituali sono stati vissuti come interiorizzazione del tempo storico. Infatti, un secondo rito che si colloca nell'habitat dei Sacri Monti è quello degli esercizi spirituali, che hanno avuto la loro icastica rappresentazione a Varallo, con l'ultimo periodo di vita di San Carlo. Egli è stato il modello che ha fatto carne e dato mondo alla grande intuizione di Ignazio di Loyola, che prevedeva (forse fin troppo "in modo moderno"), precisamente la "*compositio loci*" per sintonizzarsi con il racconto evangelico. A Varallo il racconto era raffigurato in monumenti, corpi, statue, figure, affreschi di impressionante timbro realistico. Probabilmente è per la stessa ragione che ad Orta per la

vita di san Francesco e a Domodossola per l'ideale di Rosmini, contro il parere dello stesso Manzoni, si sono creati Sacri Monti di così forte richiamo spirituale.

- "Riti di festività". Infine, presso i Sacri Monti si sono sviluppati "riti di festività" che hanno accentuato non solo il carattere sostitutivo dell'origine storica della fede cristiana, ormai irraggiungibile, ma anche la ripetitività, legata al calendario delle feste di Maria e dei santi. I Sacri Monti (e qui secondo Zanzi eccelle il Sacro Monte di Varese) facilitano il ripetersi di riti gratuiti di socializzazione fondati sul sacro, che portano alla parola le forme di eccedenza della vita umana, significandola con una lingua del sacro (cfr 471-477) capace di ospitare il Santo. Se contiamo l'incalcolabile numero dei visitatori dei Sacri Monti del Nord Italia, in questi cinque secoli, *possiamo dire che il transito dal sacro al Santo è avvenuto?* È una domanda che non può non avere una risposta molto diversificata, ma che oggi certo riemerge nella forma dei movimenti del sacro selvaggio e spiritualista che sta mietendo vittime, perché non si opera più il passaggio – mediato dal mondo, dal corpo, dal tempo – dal sacro al Santo! È un transito che non può avvenire una volta per tutte, ma che può riattivarsi ogni volta che la vita deve scoprire l'inutilità del gratuito e la gratuità dell'utile, in cui si racconta la montanità del sacro e la sacralizzazione del monte.

3.3 *L'ambivalenza del sacro e la sua trasfigurazione nel Santo.* In conclusione, la funzione francescana, l'uso controriformistico e poi barocco e, infine, la trasformazione contemporanea dei "Sacri Monti" raccomanda di tenere viva questa insopprimibile dinamica. Siamo giunti alla mèta del nostro cammino: *il passaggio dal sacro al Santo*, la ricerca dell'identità personale nella forma emozionante e confidente della fede. L'ambivalenza del sacro, talvolta la sua ambiguità, il sacro selvaggio e persino violento, può essere guarito e trasfigurato solo come interiorizzazione, socializzazione e ripetizione del carattere gratuito della vita. Il sacro difende la gratuità della vita, il Santo la protegge dalla sua marginalizzazione nell'esperienza del mondo. Infatti, il Santo immerge la forza suadente della sua grazia nella vita quotidiana, così che diventi fede nella pasqua di Cristo e nella comunione di Maria e dei santi. Questo cammino non ha altro scopo che costruire il credente! Ricordiamolo: alle porte dei Sacri Monti non arrivano solo credenti, ma tanti, se non molti, che invocano d'essere accompagnati a diventare credenti. Il nostro cammino, allora, diventa un'avventura affascinante, perché visitando i Sacri Monti che svettano sui monti sacri, l'uomo distratto e disperso d'oggi ritorni trasformato e rinnovato alla vita quotidiana nella città degli uomini.

+ *Franco Giulio Brambilla*
Vescovo di Novara