

l'Ulivo

Nuova serie • Anno XLV

Gennaio – Giugno 2015

Articoli

- 3 MARIA TERESA SACCENTE
*L'“anno liturgico” nella Regola di san Benedetto (seconda parte).
La centralità della Pasqua e la Quaresima*
- 30 ROBERTO FERRARI
*Misericordia. Ipotesi a favore di un uso in chiave escatologica
nella Regola di San Benedetto*
- 53 FRANCESCO BRACALETTI
*Santa Francesca Romana (prima parte). Una testimone di Cristo
nelle controversie della Roma del Quattrocento*
- III ROBERTO NARDIN
*Indicazioni di spiritualità monastica. Riflessioni nell'Anno
della Vita Consacrata*
- 130 CARLO CATTANEO
*Un “restauratore” della presenza olivetana in Lombardia:
don Antonio Cantù*
- 141 ENRICO MARIANI
*Gli Olivetani e la causa di canonizzazione della beata
Maria Cristina di Savoia*

- 164 ROMUALDO ZILIANI (†)
*Memorie di fatti personali ed avvenimenti successi a Lendinara
durante e alla fine della Grande Guerra 1944-45*

Note

- 183 LUIGI BORGIA
*Dissertazione araldica per il nuovo stemma dell'abbazia
di San Miniato al Monte*

Indicazioni bibliografiche

- 202 Recensioni e segnalazioni
211 Bibliografia olivetana

Maria Teresa Saccente

**L'“ANNO LITURGICO”
NELLA REGOLA DI SAN BENEDETTO (seconda parte)*
La centralità della Pasqua e la Quaresima**

1. La centralità della Pasqua

In linea con l'antica tradizione cristiana, risalente agli apostoli, Benedetto considera la domenica come festa settimanale della Pasqua; ciò si può riscontrare prima di tutto nell'organizzazione dell'ufficio della domenica, e più tangibilmente all'interno del terzo notturno, soprattutto nella scelta dei salmi e dei cantici, in una più grande varietà di letture ed infine nell'uso dell'antifona pasquale *Alleluja*.

La conclusione delle veglie della domenica, il terzo notturno, è stata recentemente interpretata come la celebrazione della Risurrezione¹.

Il modello di riferimento più diretto, per Benedetto, potrebbe essere stato l'ufficio romano (corrispondente al notturno pasquale). Inoltre, è lecito supporre che quando tratta della lettura dal

* Pubblichiamo la seconda parte (di due) di un estratto, con alcune modifiche, della Tesi di Licenza dal titolo *Liturgia in Regula Benedicti* conseguita dall'autrice (2010), presso il Pontificio Istituto Liturgico del Pontificio Ateneo S. Anselmo, di Roma, sotto la direzione del prof. Juan Javier Flores, attuale Magnifico Rettore dell'Ateneo. La prima parte è stata pubblicata in *l'Ulivo* 44/2 (2014) 328-346. L'intera ricerca sarà pubblicata, nel corrente anno, in un volume dall'editrice Aracne di Roma [n.d.r.].

¹ Cf. J. MATEOS, *La Vigile cathédrale chez Egèrie*, in *Orientalia Christiana Periodica* 27 (1961) 310-312.

Vangelo da parte dell'abate², così come a Gerusalemme, nel rito bizantino, e nella tradizione di Arles, si alluda ad uno dei vangeli della Risurrezione.

Basandosi sui lavori di P. Cagin e E. Kahler³, P. Nowack sostiene un'interessante ipotesi secondo cui, al fine di conferire alle veglie della domenica una degna conclusione, Benedetto avrebbe usato come modello un'anafora pasquale che includeva *Illatio* (*Proëfatio*), *Sanctus* e *Postsanctus*. Il vangelo della resurrezione corrisponderebbe al racconto istituzionale, il *Tè decet laus* alla dossologia che conclude l'anafora. Nowack conclude la sua trattazione nei seguenti termini:

«Dopo la celebrazione delle veglie con i salmi, le letture e i responsori, entriamo nella fase culminante con la lettura del vangelo della Resurrezione, inserito in un testo di preghiera risalente al IV sec., e proveniente da una celebrazione pasquale delle Veglie. Ciò rivela una profonda impronta pasquale e proclama il *mysterium paschale*»⁴.

Per quel che riguarda la terza Veglia della notte dell'ufficio della domenica, G. Holzherr rileva:

«Manca, nella Regola del Maestro, una celebrazione della Resurrezione così gioiosa e popolare. La *RB* descrive integralmente questa celebrazione dell'assemblea, e questa è una novità per l'Ufficio monastico»⁵.

² Cf. *Regula* XI, 9, 64, ed. Hanslik.

³ Cf. P. CAGIN, *Tè Deum ou Illatio*, (Scriptorium Solesmenses, 1), Paris 1906.

⁴ P.A. NOWACK, *Die Anamnese des Paschamysteriums in der Offiziumsordnung der Regula Benedicti*, Salzburg 1981, 124 (tr. nostra).

⁵ G. HOLZHERR, *Die Benediktsregel, Eine Anleitung zu christlichen Leben*, Zurich-Einsiedeln-Koln 1982², 144 (tr. nostra).

Considerando che la preghiera delle Ore è, per eccellenza, il *memoriale, mysterii Christi*⁶, e che, per questa ragione, sin dai tempi antichi, ogni Ora è associata agli eventi del mistero della redenzione, il *Pascha Mysterium*, Benedetto conferisce alla domenica, con la sua scelta di salmi e cantici, una chiara impronta pasquale; ciò risulta evidente quando si rileva che la *RM*, per esempio, non è contraddistinta da una regolare distribuzione dei salmi, ma li colloca semplicemente secondo un sistema di *lectio continua* (*psalterium currens*). Basandosi sull'ordine classico romano, Benedetto distribuisce i 150 salmi lungo tutta la settimana, assegnando, alle otto Ore di ciascun giorno, salmi precisamente stabiliti⁷.

Nel paragrafo precedente è stato già rilevato, in che modo egli li ha assegnati all'ufficio della domenica, ora verrà analizzato brevemente come, attraverso una scelta intenzionale di salmi e cantici, egli intenda mettere in rilievo la dimensione pasquale della domenica.

Cominciare le Veglie della domenica, non con il gruppo di salmi 1-25, ma con i salmi 20-31 fu uno dei più importanti interventi di Benedetto nell'ordine romano dei salmi della domenica, che egli utilizzò come testo di riferimento⁸.

Questo risulta tanto più sorprendente se si considera che il salmo 1 e seguenti avevano il loro posto assegnato nell'ufficio di Pasqua, ed erano interpretati dalla tradizione cristiana in senso pasquale, anche se la maggior parte degli interpreti della Regola non presuppone che ci fosse, dietro questa innovazione di Benedetto, un principio teologico a guidare la scelta⁹.

⁶ Cf. D. REYNAL, *Théologie de la liturgie des Heures*, Paris 1978.

⁷ Cf. P.A. NOWACK, *Die Anamnese*, 262-304.

⁸ Cf. *Regula*, XVIII, VI, XXIII, ed. Hanslik.

⁹ Cf. M. BOULDING, *Prayer and the Pascal Mystery according to S. Benedict*, in *Downside Review* 94 (1976) 284-286.

Al contrario, J. Gaillard e dopo di lui H. Seemann e N. Rondeau hanno giustamente dimostrato che i salmi scelti da Benedetto per le Veglie della domenica sono straordinariamente adatti al tema del giorno del Signore, ancor più di quelli previsti dall'ordine Romano. H. Seemann scrive ad esempio:

«La domenica è liturgicamente dedicata al ricordo della Resurrezione del Signore e dell'invio dello Spirito Santo. I nostri Salmi 20-31 contengono quasi tutti un più o meno chiaro riferimento al mistero della Pasqua e della Pentecoste [...] Non c'è, nei primi 19 salmi, una così ricca e chiara relazione con il mistero della Pasqua. Quindi non dovrebbe sorprendere che Benedetto assegni i Salmi 1-19 ad altri giorni, e cominci l'Ufficio della domenica con i Salmi 20-31, che sono molto più esplicitamente Pasquali»¹⁰.

Questi autori evidenziano, tramite esempi concreti, la sfumatura pasquale dei salmi delle Vigilie. Il noto commentatore della Regola, I. Herwegen, che, similmente, pose grande enfasi sul carattere pasquale dell'ufficio della domenica in *RB* scrisse all'interno dell'opera *Sinn und Geist der Benediktinerregel*¹¹, riguardo alla salmodia delle Veglie di Benedetto che, la domenica, il giorno del Signore dovrebbe sempre cominciare con un canto di omaggio al Signore trionfante e trasfigurato; così si individua istantaneamente la nota dominante della celebrazione notturna della domenica.

L'intero gruppo di salmi da 20 a 31 dovrebbe essere considerato una serie di canti pasquali che annunciano la Resurrezione, cominciando con la passione e la morte, continuando con la trasfigurazione e la conquista della grazia nella vita terrena, fino alla luce dell'eterna gloria, in riferimento a *RB* XVIII.

¹⁰ H. SEEMANN, *Psalmen und Lesungen der Sonntagsmette nach der Regel des heiligen Benedikt*, in *Benediktinische Monatschrift* 29 (1953) 315-317 (tr. nostra).

¹¹ Cf. I. HERWEGEN, *Sinn und Geist der Benediktinerregel*, Einsiedeln-Köln 1944, 177.

Infatti pare che il salmo 20, come preludio alla domenica nell'organizzazione dei salmi secondo Benedetto assuma una valenza pasquale e che qui opera la capacità registica di Benedetto; egli desidera deliberatamente allontanarsi dal modello romano e dall'uso comune di cominciare con il salmo 1.

Si può concludere che in questo caso Benedetto cercava di unire due criteri di scelta: da una parte, la *lectio currens* del salterio (come, in generale, per le Veglie e i Vespri); dall'altra, l'esaltazione del carattere specifico della domenica attraverso la scelta di una serie di salmi (salmi reali e messianici) che ponessero in luce il *mysterium paschale* in tutti i suoi aspetti¹².

La celebrazione delle Lodi è memoria quotidiana della Resurrezione; tale riferimento appare più chiaramente la domenica nel salmo 117, il salmo pasquale per eccellenza, nel salmo 62, e in particolare nel *canticum trium puerorum*, il cantico dei tre fanciulli¹³.

Questo proviene dalla liturgia della notte di Pasqua, e, sulla base del suo contesto tematico, il passaggio e la risurrezione, è sempre stato interpretato come un cantico pasquale; lo testimoniano, per esempio, le rappresentazioni delle catacombe romane¹⁴.

In questa prospettiva, sorprende che Benedetto abbia lasciato nelle Lodi della domenica il salmo 50, considerato un salmo penitenziale. P. Nowack, che ha evidenziato l'uso frequente di questo salmo all'inizio o alla fine dell'ufficio notturno in varie tradizioni liturgiche, nota a ragione che il salmo 50 dovrebbe essere interamente interpretato in senso pasquale:

«Il Salmo 50, utilizzato nella liturgia della Chiesa quasi esclusivamente come uno dei sette salmi penitenziali, dovrebbe essere considerato, nel caso di Benedetto, un salmo con un ben determinato significato pasquale.

¹² Cf. J. GAILLARD, *Le dimanche dans la Règle de Saint Benoît*, in *La vie spirituelle. Supplément* 4 (1948) 486-488, qui 475.

¹³ Cf. *Dan* 3, 57-88.

¹⁴ Cf. H. SEEMANN, *Psalmen*, 410-412.

Ciò è reso palese dalla sua prescrizione di cantare il Salmo 50 nelle Lodi della domenica con l'alleluja¹⁵.

Benedetto riprese il salmo tradizionale delle Ore del giorno, il salmo 118, ma si scostò dall'antico ordine romano, poiché ripartì questo salmo, il più lungo del salterio, in una serie di sezioni composte ciascuna da tre strofe, le assegnò esclusivamente alle Ore del giorno della domenica e del lunedì, ed escluse i Salmi 117 e 53. Il salmo appena menzionato, il Salmo 118, è in realtà inserito nei temi della domenica come il cantico della Nuova Legge, il dono pasquale.

I salmi 109-112, che Benedetto trovò già nel testo di origine romana, ma ora ridotti a 4 salmi (non più 5), si adattano bene grazie al loro contenuto e alla loro fonte (i Vespri di Pasqua)¹⁶.

Anche i salmi che si ripetono quotidianamente, salmi 3, 94, entrambi salmi che servono ad introdurre le Veglie, salmi 66, 50, entrambi collocati all'inizio delle Lodi, salmi 148-150, il gruppo di salmi collocati alla fine della salmodia delle Lodi, salmi 4, 90, 133, salmi di Compieta, rientrano nel tema pasquale comune, così come i cantici delle Lodi (*Benedictus*) e dei Vespri (*Magnificat*) del Nuovo Testamento¹⁷.

Descrivendo l'ufficio divino, SB ripartisce l'anno in varie tappe contrassegnate da questi pilastri fondamentali: 1) Inizio di Quaresima; 2) Pasqua; 3) Pentecoste; 4) 14 Settembre; 5) Principio di Ottobre; 6) Principio di Novembre, tra cui i primi quattro sono legati in modo particolare al mistero pasquale; egli afferma all'interno del capitolo XLVIII:

¹⁵ P.A. NOWACK, *Die Anamnese*, 86.

¹⁶ Cf. H. SEEMANN, *Psalmen*, 410.

¹⁷ Cf. P.A. NOWACK, *Die Anamnese*, 83, 127.

«id est ut a pascha usque kalendas octobres a mane exeuntes a prima usque hora pene quarta laborent, quod necessarium fuerit»¹⁸.

E continua

«A kalendas autem octobres usque caput quadragesimae usque in hora secunda plena lectioni uacent»¹⁹.

La Pasqua insieme alla Quaresima costituiscono due tempi molto importanti da celebrare; il mistero pasquale è il centro della vita e della preghiera monastica, il monaco conferisce una grande importanza al mistero pasquale, alle feste, ai tempi liturgici legati ad esso, facendo memoria del mistero pasquale.

Tale importanza risulta evidente all'interno del capitolo che tratta dell'*alleluja*.

Benedetto distingue e separa anche tra domenica e ferie, e questo in riferimento alla domenica, la Pasqua della settimana.

La memoria della Pasqua nel monastero indica il proprio volgersi a Dio che attua e realizza la salvezza pasquale per il monaco, per il mondo mediante l'ufficio.

Il monaco fa memoria in modo attivo, attraverso la liturgia delle ore, del mistero pasquale del Figlio di Dio morto, sepolto e risorto, egli non solo rende presente il Signore, ma compie un atto liturgico che richiama in memoriale davanti al Padre il sacrificio unico del Figlio, che lo rende presente nel suo memoriale.

La liturgia delle ore in generale e nel monastero in particolare è memoriale del mistero pasquale di Cristo²⁰; tale risulta il compito

¹⁸ *Regula* XLVIII, 3, 126, ed. Hanslik.

¹⁹ *Regula* XLVIII, 10, 127, ed. Hanslik.

²⁰ De Vogüé, trattando questo argomento, vede un rapporto strettissimo tra Eucarestia e Ufficio nel contesto della memoria della Pasqua, "fate questo in memoria di me", cf. A. DE VOGÜÉ, *La Regola*, 190-191.

del memoriale, rendere attuale-efficace-presente il passato ed anticipare il compimento futuro nell'oggi del monastero.

All'interno della celebrazione delle ore in *RB* si noterà che non solo il tempo e la settimana sono in relazione al mistero pasquale, ma ogni giorno e ogni ora è posta inevitabilmente in contatto con l'avvenimento storico della Pasqua del Signore.

Ciò è messo in evidenza in modo particolare nei capitoli XII, XIII, XVI, XVII; la Pasqua non costituisce più un evento lontano nel tempo e collocato all'esterno dell'esistenza monastica ma avviene ad esso contemporaneo.

Ogni ora liturgica possiede dunque un aggancio con la Pasqua del Signore; in forza del memoriale efficace per opera dello Spirito, i monaci diventano gli uomini della Pasqua.

Jean Leclerq afferma in un articolo concernente la vita monastica:

«La preghiera monastica è partecipazione alla diaconia del Cristo, (la diaconia per eccellenza è il suo mistero di morte e di risurrezione), bisogna poter arrivare a testimoniarla, cioè a renderne conto»²¹.

Per san Benedetto l'*opus Dei* è un prolungamento di quell'unica opera creatrice e redentrice di Dio, di una diaconia, la quale culmina nella Pasqua di morte e risurrezione di Cristo.

Come Dio è sempre all'opera per gli uomini e per la loro salvezza, così anche i monaci devono operare ciò, quando recitano la preghiera delle ore.

Il presente paragrafo sul carattere pasquale dell'Ufficio secondo *RB*, dunque, può essere sintetizzato con le parole di H. Seemann:

«l'ordine dei salmi della domenica nella regola di Benedetto mostra il suo profondo orientamento pasquale, il suo incondizionato interesse per il Mistero della Passione di Cristo, della Risurrezione e del Ritorno nella gloria (come emerge dal Capitolo 49 della Sacra Regola sull'osservanza

²¹ J. LECLERQ, *La vita monastica oggi*, Parma 1981, 49.

della Quaresima)²², quindi della nostra morte con Cristo, della nostra attuale partecipazione (spirituale) e futura partecipazione (reale) alla sua Risurrezione e glorificazione. Per San Benedetto, ogni domenica è un giorno pasquale. L'ordine dei salmi delle Veglie, che lui ha così a cuore, mostrano questo: *Ad vigiliis Dominica semper a vigesimo incipiat*, "Le Veglie della Domenica comincino sempre con il Salmo 20". Ma questo trionfo pasquale raggiunge il suo punto culminante solo nelle Lodi della domenica e trova il suo perfetto finale nei Vespri²³.

2. *La Quaresima*

«Licet omni tempore uita monachi quadragesimae debet obseruationem habere,
tamen quia paucorum est ista uirtus, ideo suademus istis diebus quadragesimae omni puritate uitam suam custodire omnes pariter et negligentias aliorum temporum his diebus sanctis diluere.
Quod tunc digne fit, si ab omnibus uitiis temperamus, orationi cum fle-tibus, lectioni et conpunctioni cordis atque abstinentiae operam damus.
Ergo his diebus augeamus nobis aliquid solito pensu seruitutis nostrae, orationes peculiare, ciborum et potus abstinentiam,
ut unusquisque super mensuram sibi indictam aliquid propria uoluntate cum gaudio spiritus offerat deo,
id est subtrahat corpori suo de cibo, de potu, de somno, de loquacitate, de scurrilitate et cum spiritalis desiderii gaudio sanctum pascha expectet»²⁴.

Il succitato capitolo sulla Quaresima, composto 40 anni dopo quella Pasqua trascorsa nella grotta, riflette un evidente progresso nella spiritualità di Benedetto. Non solo perché l'uomo della grotta si è integrato in una comunità: questa intera comunità è ora inserita nella dimensione spazio-temporale della Pasqua.

²² *Regula XLVIII*, 130, ed. Hanslik.

²³ H. SEEMANN, *Psalmen*, 411.

²⁴ *Regula XLVIII*, 1-7, 130-131, ed. Hanslik.

Si è a conoscenza, mediante i contenuti della Regola, che la Pasqua era diventata, nella mente di Benedetto, il centro dell'intero calendario, il punto di riferimento per gli orari, il lavoro, la lettura, i pasti del monastero.

Tale capitolo sulla Quaresima, identifica, più esplicitamente di qualunque altro, la visione della fede pasquale che pervade tutte queste pianificazioni e attività materiali.

Il mistero pasquale è diventato per Benedetto ciò che dovrebbe essere per ogni matura spiritualità cristiana: il cuore e il perno della fede, della speranza e dell'amore.

Quando Benedetto scrive, in quella che è chiaramente la frase-chiave dell'intero capitolo: «et cum spiritalis desiderii gaudium sanctum pascha expectet»²⁵, non effettua un esplicito riferimento nel dettaglio alla Pasqua 539 o 540, egli sta definendo il significato profondo dell'intera vita monastica e, in maniera più ampia, della vita cristiana; egli sottolinea cosa intende quando afferma che la vita di un monaco dovrebbe sempre avere un carattere quaresimale.

Benedetto non sta auspicando un vero regime di penitenza, così pieno di mortificazione e auto-negazione che pochi avrebbero la forza di sostenere, al contrario, quando continua fornendo esempi delle privazioni da lui intese, non c'è nulla di impraticabile: «Astenersi dai cattivi comportamenti» non potrebbe davvero chiedere di meno, per il resto, si accontenta di raccomandare a ciascuno di scegliere qualcosa che si possa praticare liberamente e gioiosamente²⁶.

L'elemento penitenziale della vita quaresimale è una fase introduttiva, un intervento correttivo inteso a liberare l'individuo per qualcosa di più importante, qualcosa che deve essere essenziale per tutto l'anno.

²⁵ *Regula XLVIII*, 7, 132, ed. Hanslik.

²⁶ Cf. A. NUGENT, *Benedict's Easter*, in *The American Benedictine Review* 54 (2003) 380-383.

Benedetto è interessato alla libertà, per cui la sua «vita quaresimale» è orientata affinché si possa essere liberi di fare ciò che si dovrebbe fare sempre e ogni giorno: «et cum spiritalis desiderii gaudium sanctum pascha expectet», attendere con ansia la santa Pasqua con la gioia del desiderio spirituale.

Pascha expectet. Questa attesa non è un mero rituale annuale, ma è il cuore della fede cristiana. *Exspecto Resurrectionem*, viene proclamato all'interno della professione di fede: questo è il punto focale della solida speranza del monaco; «Suscipe me, domine, secundum eloquium tuum et vivam, et ne confundas me ab expectatione mea»²⁷ egli proclama il giorno della sua professione religiosa. Benedetto propone al monaco: «vitam aeternam omni concupiscentia spiritali desiderare»²⁸; questa frase è inequivocabilmente parallela all'espressione chiave del capitolo sulla Quaresima, «et cum spiritalis desiderii gaudium sanctum pascha expectet»²⁹, infatti, il desiderio che il monaco nutre per la Pasqua non è limitato ad un periodo, ma perenne.

Attesa, desiderio, speranza: queste tre parole caratterizzano la dinamica interna della vita cristiana, non è sorprendente, quindi, che Benedetto sintetizzi le intere risorse della vita monastica nella massima «Et de dei misericordia numquam desperare»³⁰.

Benedetto evita, inoltre, le colorite descrizioni paradisiache contenute nella Regola del Maestro³¹, mostrandosi indifferentemente agnostico sulle amenità di quel luogo, visto che non è interessato a promettere ricompense³². Forse la ragione più profonda di questa reticenza è che, a differenza del Maestro, per Benedetto

²⁷ *Regula* LVIII, 21, 150, ed. Hanslik.

²⁸ *Regula* IIII, 46, 34, ed. Hanslik.

²⁹ *Regula* XLVIII, 7b, 132, ed. Hanslik.

³⁰ *Regula* IIII, 74, 37, ed. Hanslik.

³¹ Cf. *RM* 3. 85-94; 10. 92-123.

³² Cf. *Regula* IIII, 76-77, 37, ed. Hanslik.

la vita eterna tanto attesa non è un qualche futuro idillio bucolico, ma piuttosto una piena realizzazione nell'amore, nella quale si entra gradualmente cominciando da questa vita³³; la vittoria della Pasqua, dunque, è costantemente presente.

La liturgia monastica, come descritta in *RB*, utilizza l'*Alleluja* nel tempo pasquale e non nel corso di tutto l'anno eccetto durante la Quaresima, come la chiesa intera. Kardong commenta in merito:

«*RB* evidenzia che Alleluja, termine ebraico il quale significa sia lodato Dio, ricorre quattro volte nella liturgia celestiale della Rivelazione. Forse è giusto dire che la liturgia monastica anticipa il paradiso; ciò corrobora il tema del monaco come testimone escatologico»³⁴.

La Pasqua di ogni giorno è legata inseparabilmente alla celebre espressione: in attesa della Pasqua.

Benedetto non perde mai di vista il mistero della Pasqua nella sua totalità, croce e Risurrezione.

«ut ab ipsius numquam magisterio discidentes in eius doctrinam usque ad mortem in monasterio perseuerantes passionibus Christi per patientiam participemur, ut et regno eius mereamur esse consortes»³⁵.

La parola greca καθαρος, la quale viene tradotta con *puro* nell'espressione *cuore puro*, in realtà significa purificato; ciò implica il lavoro continuo della grazia e l'inflessa battaglia dell'uomo per acquistarla.

È questo lavoro che Benedetto auspica per il suo monaco durante la Quaresima e in tutta la vita³⁶: una via verso la croce, ma già immersa nella luce della Pasqua. SB usa le parole *puritas* o *pura*

³³ Cf. *Regula*, Prol. 49; 7. 67-70, ed. Hanslik.

³⁴ T. KARDONG, *Benedict's Rule*, Collegeville 1996, 190 (tr. nostra).

³⁵ *Regula*, Prol. 50, 10, ed. Hanslik.

³⁶ Cf. *Regula* XLVIII, 2, 131, ed. Hanslik.

in tre versi successivi del suo breve capitolo sulla preghiera, per descrivere una preghiera che è sincera, elevata con il cuore e risoluta³⁷, una tale preghiera è certamente il frutto di un'alba pasquale:

«sed nec ut metuendus dominus irritatus a malis nostris ut nequissimos seruos perpetuam tradat ad poenam, qui eum sequi noluerint ad gloriam»³⁸.

È verso la *gloria* della Resurrezione che si sta seguendo Cristo. «La Pasqua ora» significa accettare gioiosamente l'esperienza quotidiana della pace ma anche della lotta interiore, della trasformazione e della resurrezione ma anche della morte.

In un recente articolo, Anne Elizabeth Sweet mostra brillantemente come «gli echi del racconto della Passione si possono ripercorrere in tutta la Regola di Benedetto».

Il titolo del suo articolo, «Partecipare alla Passione di Cristo: la vita monastica nella visione di Benedetto», suggerisce forse il bisogno di completare questo validissimo studio con un inventario parallelo di temi riguardanti la Risurrezione nella Regola di Benedetto³⁹.

Poiché il mistero pasquale di Cristo esercita all'interno dell'uomo un potere di trasformazione, la vita risulta inseparabilmente Quaresima e Pasqua, purificazione e paradiso, morte e risurrezione⁴⁰.

Analizzando più in profondità il capitolo sulla Quaresima si nota la seguente suddivisione:

- vv. 1-3 Ideale della Quaresima:

³⁷ Cf. *Regula* XX, 2-4, 82, ed. Hanslik.

³⁸ *Regula*, Prol. 7, 2, ed. Hanslik.

³⁹ A.E. SWEET, *Participating in the Passion of Christ: Benedict's View of Monastic Life*, in *Cistercian Studies Quarterly* 37 (2002) 295-296 (tr. nostra).

⁴⁰ Cf. A. NUGENT, *Benedict's*, 382-383.

esortazione affinché in questi giorni si custodisca la propria vita in estrema purezza e che si cancellino tutte le negligenze commesse in passato.

- vv. 4-5 Pratiche spirituali:
preghiera con lacrime
lettura puntuale
compunzione del cuore
penitenze
preghiere peculiari.
- vv. 5-7 Pratiche corporali:
astinenza dal cibo e dalle bevande
sonno
silenzio (conversazioni, scherzi).
- vv. 5-7 Le offerte saranno:
imposte (*pensu servitutis nostrae*)
spontanee (*propria voluntate*)
con gaudio dello Spirito Santo
con gioia spirituale.
- vv. 8-9 Assenso e preghiera dell'abate,
infatti senza il suo beneplacito le iniziative spirituali saranno imputate a presunzione e a vanagloria.
- v. 10 Fondamento generale:
tutte le azioni del monaco saranno regolamentate dalla volontà dell'abate (2 volte).

Per conoscere lo sviluppo del pensiero e lo stile di *RB* è interessante effettuare un'analisi accurata, sia a livello di tema, a livello di confronto di termini, i quali a volte custodiscono un significato diverso.

All'interno del capitolo XLVIII, sono presenti tre generi di parole: quelle che si ripetono nello stesso capitolo, le *apax* (parole attestate una sola volta) e quelle concordanti con parole di altri capitoli di *RB*.

Vocabolario del capitolo XLVIII

Cap. XLVIII	n. di ripetizioni	Altri capitoli di <i>RB</i>
Osservanza	2 volte	III,11; LX,9
Quaresima	3 volte	<i>RB</i> , prende in considerazione le diverse epoche dell'anno = stagioni, tempi liturgici, giorni festivi e feriali. Il termine «Quaresima» compare nei capp. XV,2-3; XLI,6-7; XLVIII,10.14.15.16
purezza	1 volta	XX,2.3.4
negligenze	1 volta	Nell' <i>Opus Dei</i> XLV,2; L,4; con gli ammalati: XXXVI,6; nel refettorio XLIII,5.6.13; nel lavoro XLVIII,23; nella comunità LXIII,4 e infine nel cap. LXXIII,7 dove le negligenze «sono motivo di rossore e confusione»
vizi	1 volta	Dalla "correzione dei vizi" del Prol. 47, un'intera vita di lotte I,5; II,40; VII,12.70; XIII,13; XXVIII,1 fino al trionfo della carità LXXII,2

Cap. XLVIII	n. di ripetizioni	Altri capitoli di <i>RB</i>
preghiere	3 volte	Dalla «immediata orazione» del Prol. 4 fino al cap. LXVII,4 la parola «orazione» si ripete 21 volte. Il verbo «pregare» 11 volte. La preghiera è la base della vita monastica
con lacrime	1 volta	III,57; XX,3; LII,4
compunzione	1 volta	XX,3
astinenza	2 volte	XXXVI,9-11; XL,4
cibo e bevande	2 volte	Cibo: XXIII,5-6; XXXVIII,1; XLIII,17-18. Bevande: XL,1; 43,18
sonno	1 volta	Prol.8; 22,5
conversazioni, scherzi: silenzio	1 volta	Dal Prol. 17-26 fino al cap. LVI, 26 si cita il silenzio per 15 volte, senza considerare il cap. VI dove le parole sono indice di «aeterna clusura» v. 8
gaudio	2 volte	II,32; VII,70
Spirito Santo	1 volta	Prol. 11; 7,0
Santa Pasqua	1 volta	In quanto alla data XV,1; XLI,1
Pasqua	1 volta	VIII,1-4; X,1; XV,1-4; XLI,7; XLVIII,3

Cap. XLVIII	n. di ripetizioni	Altri capitoli di <i>RB</i>
Suggerimento Sottomissione all'abate Permesso secondo volontà	4 volte	III,61; XXXII,2; XLVII,4; LXV,12.
presunzione	1 volta	LXX,1
ricompensa	1 volta	Contrariamente a <i>RM</i> , <i>RB</i> orienta il monaco verso la ricompensa escatologica. III,76; XXXV,2; XL,4; 64,6. In merito ad un au- mento della carità: XXXV,2; XXXVI,5

Le àpax

Il capitolo XLVIII è quello che contiene il maggior numero di *àpax*. In totale 13:

- «in questi giorni santi» (v. 3).
- «orazioni con lacrime» (v. 4).
- «compunzione del cuore» (v. 4).
- «abstinentiae operam» (due termini insieme) (v. 4).
- «aggiungiamo qualcosa» (*augemus nobis aliquid*) (v. 5).
- «gaudio dello Spirito Santo» (v. 6).
- «gioia del desiderio spirituale» (v. 7).
- «sottrarsi al proprio corpo» (v. 7).
- «conversazione» (*loquacitate*) (v. 7).
- «attendere la Santa Pasqua» (v. 7).
- «confessare all'abate» (v. 8).
- «padre spirituale» (v. 9).

«vanagloria» (v. 9).

Parallelismi

Capitolo XLVIII	Altri capitoli di <i>RB</i>
«...istis diebus...vitam suam custodire»	«actus vitae suae omni hora custodire» (III, 48)
ascetismo corporale	«corpus castigare» (III,11)
Digiuno	«ieiunium amare» (III,13)
Sonno	«non somnulentus» (III,37)
Silenzio	«verba vana aut risui apta non loqui» (III,52)
Orazione	«orationi frequenter incombere» (III,56)
Lacrime	«...cum lacrimis...in oratione Deo confiteri» (III,57)
lectio divina	«lectiones sanctas libenter audire» (III,55)
gioia spirituale	«omni concupiscentia spiritali desiderare» (III,46)
obbedienza all'abate	«praeceptis abbatis...obaedire» (III,61)

La mortificazione nel cibo e nelle bevande dovrebbe essere una virtù valida per tutto l'anno dato che il capitolo XXXVIII,7 parla di «indigestione» e il capitolo XL,5 di «ubriachezza», cose incompatibili e vergognose nella vita del monaco, *RB* XXXVIII, 8-9.

Le «negligenze del passato» XLVIII, 3 potrebbero essere allusioni alle mancanze riguardo le osservanze dei capitoli V-VII, le quali dovrebbero essere cancellate in «questi santi giorni».

Capitolo V «De oboedientia»

Capitolo XLVIII	Capitolo V
«Hoc ipsud tamen, quod unusquisque offerit, abbati suo suggerat». (cf. vv. 8 e 9)	«mox aliquid imperatum a maiore fuerit, ac si diuinitus imperetur, moram pati nesciant in faciendo» (v. 4)
«quia, quod sine permissionem patris spiritalis fit, praesumptioni deputabitur et uanae gloriae, non mercedi». (v. 9)	«Ergo hii tales relinquentes statim, quae sua sunt, et uoluntatem propriam deserentes». (v. 7)

Capitolo VI «De taciturnitate»

Capitolo XLVIII	Capitolo V
«id est subtrahat corpori suo... de loquacitate, de scurrilitate...» (cf v. 7)	«Scurilitates uero uel uerba otiosa et risum mouentia aeterna clusura in omnibus locis damnatus...» (v. 8)

Capitolo VII «De humilitate»

Capitolo XLVIII	Capitolo V
«orationis cum fletibus...» (v. 4)	«Sed quid, si non humiliter sentiebam, si exaltavi animam meam, sicut ablactatum super matrem suam ita retribuisti in anima mea?» (v. 4)

Capitolo XLVIII	Capitolo V
«tamen quia paucorum est ista uirtus,ideo suademus istis diebus quadragesimae omni puritate uitam suam custodi-reesortiamo». (v. 2)	«Quae dominus iam in operarium suum mundum a uitiiis et peccatis spiritu sancto dignabitur demonstrare». (v. 70)
«cum gaudio sancti spiritus». (v. 6)	«spiritu sancto dignabitur demonstrare (v. 70)

Tale «gaudio» lo si incontra anche in *RB*:

Quando la comunità «gioisce dell'aumento del buon gregge» (II,32).

Quando arriva il momento della prova, «proseguite gioiosi» VII,39 (IV grado di umiltà).

È evidente che mediante l'insieme delle fonti finora segnalate, il capitolo XLVIII assomigli ad un puzzle; tuttavia, l'impronta di *RB* appare con evidenza dal primo verso con il «licet tamen» che si ripete nei capitoli XVIII,1-2; XXXVII,1 e XLII,1.

Oscillazione nelle opposizioni

Capitolo XLVIII,1. L'osservanza durante tutto l'anno dovrebbe essere:

«sempre».	«come in Quaresima».
-----------	----------------------

Capitolo XLII,12 «che nessuno parli dopo la Compieta»: il silenzio deve essere osservato:

«sempre».	«ma soprattutto durante la notte».
-----------	------------------------------------

Capitolo XXXVII,¹ «De senibus uel infantibus»:

«la natura umana si inchina di per sé alla misericordia...».	«In merito alle sue debolezze, sono sottomesse all'autorità della Regola».
--	--

Ripetizioni di frasi

Cap. XLVIII, 4.5.7 =
3 serie di osservanze: preghiere, lettura, alimentazione, silenzio, ecc.

Cap. XVI, 2.4.5 =
3 serie di ore canoniche: lodi, prima, terza, sesta, nona, vesperi, compieta.

Cap. LIII,¹ 2.6.7.8-15
3 serie sul ricevimento degli ospiti: ricevimento 1.8.15; come Cristo 1.7.15; qualità di ricevimento 2.6.15.

Tali parallelismi saranno conclusi mediante la ricerca della purezza della vita che propone la Quaresima soprattutto nell'orazione con lacrime che coincide con la preghiera individuale del monaco all'interno del cap. XX, sulla riverenza nell'orazione. Le condizioni sono:

«puritatis devotione» (v. 2).

«puritate cordis» (v. 3).

«pura devotio» (v. 4).

Riassumono l'intera ascetica monastica.

Ancora una volta si può constatare la riverente discrezione di *RB* circa l'anima del monaco in intimo rapporto con Dio; il santo legislatore rispetta in lui la libertà di figlio di Dio, né traccia metodo alcuno né determina ora o durata.

Nella sua «minima Regola di iniziazione»⁴¹, SB ha affrontato il tema della Santissima Trinità? Non è forse *RB* una Regola cristo-

⁴¹ *Regula* LXXIII, 8, 180, ed. Hanslik.

centrica in conformità ad un ascetismo austero, lasciando appena intravedere la vita mistica? Tuttavia, l'orientamento trinitario di *RB* compare a partire dal Prologo (49-50) e implicitamente in altri.

Sul finire del cap. VII (67-70), per esprimere la sua devozione personale alla Trinità, *RB* trasforma, in modo peculiare, la fonte principale, il Maestro, e attraverso lui Cassiano, inquadrando la vita del monaco in una cornice trinitaria.

«Giungerà il monaco a quella carità di = Dio» (v. 67).

«per amore di = Cristo» (v. 69).

«manifestazione dello = Spirito Santo» (v. 70).

Nel cap. LXXIII (8-9) *RB* lascia intravedere la vetta più alta della contemplazione.

Il primo dovere del monaco è la preghiera, infatti, l'*Opus Dei* modella la sua anima; per la preghiera, *RB* ha adottato la liturgia romana, nonostante all'interno della sua struttura abbia saputo introdurre e combinare testi che esaltino l'azione delle Tre Persone Divine.

Nelle diverse liturgie orientali e occidentali ha preferito scegliere inni essenzialmente trinitari, il *Te Deum*, il *Te decet laus*; ha introdotto dopo il Padre Nostro, che deve essere cantato dall'abate alle Lodi e ai Vespri, la litanìa o *Kyrie eleison*, *Christe eleison*; ha aggiunto ad alcuni salmi responsoriali il *Gloria Patri*⁴² e ciascun elemento conserva nel suo inno una propria *doxologia*.

La Santissima Trinità nei vv. 6 e 7, tre espressioni evidenziano il carattere trinitario di questo capitolo:

«cum gaudio Sti. Spiritus» = Spirito Santo.

«Sanctum Pascha» = Cristo.

«offerat Deo» = Padre.

Solo in questo passo, *RB* parla del «gaudio». Il gaudio è frutto dello Spirito Santo, il quale si instaura nell'anima del monaco.

⁴² *Regula VIII*, 6, 60; XI, 3, 63, ed. Hanslik.

Insiste nel nominarlo due volte (vv. 6 e 7). Tale piacere soprannaturale aiuta il monaco nella sua esperienza quaresimale collocandola nella luce della risurrezione.

Purificato dall'origine del peccato viene totalmente rinnovato. Da questo momento attende, «expectet» di partecipare al mistero di salvezza di Cristo «cum spiritualis desiderii gaudio» (v. 7). Questo desiderio spirituale escatologico racchiude in sé un'aspirazione trinitaria.

Per riferirsi al Cristo risorto, San Paolo utilizza il termine «Pascha nostrum». *RB* quello di «Sanctum Pascha»⁴³.

Nei capitoli liturgici il legislatore usa il termine «Pascha» senza aggettivo alcuno, volendo in questo modo indicare la festa di Pasqua; l'aggettivo «sanctum» valorizza il significato e determina la persona di Cristo risorto, senza escludere la festa delle feste, la Pasqua.

Pertanto, è possibile dedurre che il cristocentrismo di *RB* raggiunge qui la sua pienezza. Dalla partecipazione alle sofferenze di Cristo del Prol. 50 a quella del Cristo risorto del v. 7.

«Deo» è, senza alcun dubbio, Dio Padre. Il monaco «offre a Dio» (v. 6), al Padre, il suo sacrificio con Cristo. Come Lui lo fa con obbedienza e amore:

«faccia tutte le cose secondo la volontà dell'abate» (v. 10).

«Agisca attraverso le sue preghiere e il suo beneplacito» (v. 8).

«che il suddito per carità obbedisca»⁴⁴.

In *RB* l'abate, come è noto, «fa le veci di Cristo» (2,2).

Nel capitolo XLVIII, quindi, la devozione intensa ed efficace di *RB* alla Santissima Trinità appare fondamentale.

Il monaco «purificato dai vizi e dai peccati», mediante lo Spirito Santo⁴⁵ raggiunge da questo momento il fine naturale della sua

⁴³ *Regula XLVIII*, 7, 132, ed. Hanslik.

⁴⁴ *Regula LXVIII*, 5, 174, ed. Hanslik.

⁴⁵ *Regula VII*, 70, 57, ed. Hanslik.

vita battesimale, ossia la partecipazione alla vita intima delle Tre persone Divine.

D'altro canto, questi paragrafi sono esclusivi di *RB*. Indicano la sua più profonda devozione personale e il desiderio che il monaco sia partecipe della fonte stessa della vita⁴⁶.

Questo capitolo, uno dei più profondi della Regola, unisce con naturalezza e maestria numerosi frammenti di altri testi monastici, tradizionali ed ecclesiastici, esprimendo così il pensiero del Patriarca con la sua abituale discrezione e chiaroveggenza spirituale; passione e resurrezione sono i movimenti che ritmano questo testo, il monaco si mortifica sommettendosi all'obbedienza, prega con le lacrime, aspetta con letizia Cristo risorto, «Sanctum Pascha», entra in comunione con il mistero trinitario⁴⁷.

Considerazioni conclusive

Il legislatore monastico, come noto, dedica ben tredici capitoli all'*Opus Dei*, cioè i capitoli VIII – XX, più i capitoli XLVII, L e LII, che completano tale importante sezione.

Risulta, dunque, essere quanto mai evidente il fatto che all'interno di *Regula Benedicti* la preghiera delle Ore abbia la precedenza: essa è centrale nell'esperienza vitale di Dio che vogliono compiere i monaci. Alla luce di ciò si può comprendere il capitolo XLIII: *Ergo nihil Operi Dei praeponatur*.

L'Ufficio divino assume una tale importanza da essere annunciato dall'abate stesso di giorno e di notte: queste sono le indicazioni del capitolo XLVII. La qualità di cui dovrebbe essere connotata la celebrazione delle Ore, non permette che un monaco vi possa arrivare in ritardo; da ciò, la disciplina sottolineata all'interno del

⁴⁶ Cf. *Regula* Prol. 21, 4, ed. Hanslik.

⁴⁷ Cf. M.P. NAVARRO, *La cuaresma benedictina ayer y hoy*, in *Hacia una relectura de la Regla de San Benito*, (Studia Silensia, 6), Silos 1980, 306-307 (tr. nostra).

capitolo XLIII, colui che commette errori, poi, deve «fare soddisfazione», come prescrive il capitolo XLIV .

È possibile ritrovare questa *mens*, anche all'interno della Costituzione liturgica del Vaticano II, *Sacrosanctum Concilium*. Infatti, se *RB* colloca l'Ufficio al primo posto, la *SC*, al numero 84, evidenzia che l'Ufficio divino è strutturato in modo tale che tutto lo svolgimento del giorno e della notte sia consacrato alla lode di Dio .

Tuttavia, se tutta la comunità è così coinvolta nella preghiera liturgica, la preghiera privata del monaco è indispensabile. *RB* ha previsto anche la possibilità di un "dono" particolare di preghiera, per cui dopo l'Ufficio, un monaco potrebbe essere animato dal soffio dello Spirito, in questo caso egli deve seguire questa ispirazione, ma in modo discreto, da non disturbare gli altri monaci.

La *SC* condivide questo equilibrio tra celebrazione liturgica e preghiera personale, per cui al numero 12 afferma che la vita spirituale non è inclusa soltanto nella partecipazione alla liturgia, ma il cristiano deve entrare nella sua stanza «per pregare il Padre nel segreto».

L'intera vita dei monaci, inoltre, è centrata sulla partecipazione alla passione di Cristo e nella costante tensione verso la Pasqua e questo la *RB*, come visto, lo pone ben in evidenza anche a livello liturgico. Si tratta, in verità, di una centralità propria che tocca tutti i fedeli e la vita cristiana in quanto tale, come la *SC* pone in rilievo.

Dopo questa trattazione ci dobbiamo però chiedere: quali impulsi si possono trarre, oggi, da *Regula Benedicti*?

Certamente la necessità di conferire alla liturgia un posto prioritario, in tutte le comunità. Si tratta di cercare Cristo nei Salmi, di porre la giusta connotazione allo spazio e al tempo. Occorre un'attenzione particolare anche al "dopo" della celebrazione, per *ruminare* l'una o l'altra delle parole ascoltate, per poterle rendere efficaci all'interno della vita personale. Si rende necessario, allora, garantire un largo spazio di tempo per la preghiera interiore, in cui inserire la preghiera liturgica nelle esperienze di vita spirituale,

lasciandoci condurre dalla *Regula*, sotto la guida della Scrittura, in un itinerario spirituale che porti ad un'esperienza più profonda e viva di preghiera.

Maria Teresa Saccente
Monaca Benedettina di Monte Oliveto
Superiora del Monastero S. Bernardo Tolomei
Località Paradiso, 66
52037 Sansepolcro (AR)

Abstracts

Gli studi che hanno trattato il tema della domenica hanno tenuto poco in considerazione le regole monastiche antiche, soprattutto la Regola di S. Benedetto. Il contributo che viene presentato, attraverso una puntuale analisi di molteplici passi della *Regula Benedicti*, propone una teologia della domenica in cui emerge il rapporto tra *lex orandi* e *lex vivendi*.

The studies concerning the Sunday theme did not take the ancient monastic rules into much consideration, especially that of St. Benedict. Through a careful analysis of various passages from the *Regula Benedicti*, the article presented proposes a Sunday theology where the relationship between *lex orandi* and *lex vivendi* is highlighted.

Les études traitant le thème du dimanche ont peu tenu compte des règles monastiques anciennes, surtout de la Règle de S. Benoît. La contribution présentée ici, moyennant une analyse précise de nombreux passages de la *Regula Benedicti*, propose une théologie du dimanche faisant ressortir le rapport entre *lex orandi* et *lex vivendi*.

Os estudos que trataram o tema do domingo não tomaram muito em consideração as regras monásticas antigas, sobretudo a Regra de São Bento. A contribuição que será apresentada, através de uma pontual análise das múltiplas passagens da *Regula Benedicti*, propõe uma teologia do domingo no qual emerge a relação entre *lex orandi* e *lex vivendi*.

Roberto Ferrari

MISERICORDIA

**Ipotesi a favore di un uso in chiave escatologica
nella Regola di San Benedetto**

Introduzione

Lo scopo di questo studio è di descrivere la misericordia come atteggiamento fondante della vita spirituale dell'abate, presentato nella Regola di San Benedetto (=RB) nei due direttori, il capitolo 2 e il 64, e nel cosiddetto "terzo direttorio dell'abate", ovvero il capitolo 27, mettendo in luce il progresso spirituale-redazionale¹. Misericordia che, secondo la nostra indagine, dovrebbe assumere piuttosto, nell'area più matura del Santo di Norcia, i connotati di realtà di rimando escatologico al giudizio di Dio, nell'Ultimo Giorno, di cui la prassi comunitaria e la gestione riservata al ministero dell'abate sono simbolo, già e non ancora pienamente realizzato.

Paragonando, attraverso il metodo diacronico, l'uso della misericordia nella Regola del Maestro con quella che sviluppa Benedetto, vorrei delineare la novità e l'estensione del termine che si trova nella *Regula Benedicti* e l'uso proprio che di esso ne fa quest'ultimo distaccandosi dal Maestro.

Avvalendomi poi del metodo dell'analisi strutturale dei capitoli di interesse abbaziale che San Benedetto dedica nella *Regula*, lo

¹ Su questa tematica si veda per es. A. BORIAS, *La miséricorde chez le maître et chez saint Benoît*, in *Regula Benedicti Studia* 13 (1984) 57-67; P. TAMBURRINO, *La Regula Magistri e l'origine del potere abbaziale*, in *Collectanea cisterciensia* 28 (1966) 160-173.

studio della terminologia biblica e l'enfasi data ad alcune caratteristiche profetico-sapientziali nella delineazione dell'*abba* benedettino, vorrei dimostrare la sua qualifica di *servus*, ad immagine e figura dell'archetipo del Servo sofferente di Jahwè.

1. La dinamica esperienziale della misericordia nella Regola di san Benedetto

Ricostruire il dinamismo della misericordia nella *Regula* significa disegnare una realtà a doppio movimento: il primo principio dato, una relazione discendente, quella tra Dio e la comunità monastica, alla quale appartiene una realtà bipolare, abate e fratelli, che determina una misericordia verticale; il secondo aspetto è invece dato da una relazione obliqua, ellissoidale, quella intracomunitaria che stabilisce una legge di rapporti interpersonali, la misericordia orizzontale.

Teniamo presente che considereremo, sviluppandolo, sempre in questa ricerca l'insieme dei due movimenti della misericordia intesa nella *RB*, li separeremo solo per comodità descrittiva, ma di per sé, la misericordia è la risultante globale di entrambi i movimenti. Realtà che non si può astrarre, ma di cui è necessario invece fare esperienza per poter essere descritta nella sua ampiezza.

1.1. La misericordia verticale

Vi sono almeno tre luoghi teologici nella Regola di San Benedetto che fissano un itinerario ben preciso di tutta la comunità verso la misericordia divina, cioè il Cristo stesso:

- *RB* 4,74;
- *RB* 7,45;
- *RB* 53,14.

In un certo senso il Signore Gesù si rende presente nella comunità dei monaci attraverso l'opera della sua misericordia, potremmo anche dire che il Signore si manifesta nel monastero benedettino attraverso l'uso della misericordia, è reso presente

proprio a causa di essa, del suo incessante esercizio. Vediamo ora nel dettaglio questo processo verticale, dall'alto, in cui Dio è l'attore di questa misericordia.

1.1.1. *La misericordia esercitata*

L'esercizio costante della misericordia porta a non disperare mai dell'uso della misericordia da parte di Dio². È la speranza indefettibile che deve animare la quotidianità dell'intero monastero e il suo operare spirituale. L'ultimo strumento dell'arte spirituale³ si situa dopo il lungo elenco e vuole essere quasi quello meno volontaristico, ma più passivo. Lo strumento che Dio utilizza con coloro che lo cercano con cuore sincero.

1.1.2. *La misericordia cercata*

Nel quinto gradino dell'umiltà, lì dove il monaco non nasconde al proprio abate i suoi cattivi pensieri che si affacciano alla mente, oltre alle altre allusioni bibliche riportate, è detto, citando il Salmo 105: «Aprite il vostro animo al Signore perché è buono, perché eterna è la sua misericordia»⁴. La misericordia è invocata, cercata con fiducia dal monaco peccatore che si apre alla sua azione. E Dio che è misericordioso si rende presente e proprio a causa di ciò il monaco desidera aprirsi alla sua azione.

1.1.3. *La misericordia ospitata*

Al rito liturgico della lavanda dei piedi previsto nell'accoglienza di un ospite⁵, l'abate e i fratelli, dopo aver compiuto questo gesto, con le parole del Salmo 47 dicono: «Abbiamo ricevuto, o Dio, la tua misericordia nel tuo tempio»⁶. L'ospite è accolto come Cristo, misericordia del Padre, all'interno della comunità, con un rituale

² *RB* 4,74.

³ Cf. *Sal* 51,10.

⁴ *RB* 7,45.

⁵ Cf. *RB* 53,14.

⁶ *Sal* 47,10.

ben preciso che dà il carattere della carità, nel ricordo liturgico del comandamento dell'amore e dell'accoglienza, a tutta la compagine comunitaria.

1.2. *La misericordia orizzontale*

Esistono nella Regola altri tre luoghi teologici che esprimono col carisma della misericordia, la cura, la premura, l'attenzione, la vigilanza, che deve essere esercitata dall'abate nella comunità verso i fratelli e l'attitudine stessa che i fratelli sono chiamati ad incarnare nelle loro relazioni umane. Una misericordia orizzontale, che vuole esprimere lo zelo buono dei monaci, il lievito della comunione, l'anima della vita fraterna in comunità.

1.2.1. *La misericordia del padre*

Nel secondo direttorio dell'abate⁷, la misericordia è quella virtù che meglio caratterizza questo delicato ministero. Virtù sottolineata da importanti riferimenti scritturistici impliciti⁸ che analizzeremo in seguito. Possiamo però aggiungere che la misericordia esercitata dall'abate verso i fratelli sarà la condizione di possibilità della misericordia riservata all'abate nell'Ultimo Giorno. Su questo tema torneremo tra breve.

1.2.2. *La misericordia distributiva*

Quando si tratta delle distribuzioni ai fratelli è prescritto dalla Regola di rispondere ai bisogni di ciascuno⁹ e a colui che ha ricevuto di più si propone di non insuperbirsi a causa della misericordia¹⁰ usata verso di lui. Il legislatore monastico nella conclusione dell'argomento lascia intuire che solo questa modalità di trattamento dei fratelli otterrà pace tra le membra della comunità¹¹.

⁷ Cf. *RB* 64,9-10.

⁸ Si tratta di *Tt* 1,7-9; *Gc* 2,13; *Mt* 5,7.

⁹ Cf. *RB* 34,1.

¹⁰ Cf. *RB* 34,4.

¹¹ Cf. *RB* 34,5.

1.2.3. *La misericordia corporale*

S. Benedetto indica l'attitudine di un comportamento misericordioso anche verso i fanciulli e gli anziani¹², giustifica per natura questa realtà e richiama la comunità intera a questa sollecitudine. In questo modo il Santo intende alimentare con la linfa continua della pace il complesso strutturarsi dei legami intracomunitari, una pace che in ultima analisi affonda le sue radici nella carità vicendevole come rispetto di una legge naturale intrinseca a determinate stagioni della vita o della maturazione spirituale stessa.

2. *La realtà simbolica della misericordia*

Il linguaggio biblico che Benedetto utilizza nella redazione della *RB* per delineare la misericordia come atteggiamento dell'abate, passa attraverso la recezione che di essa ne fa la Regola del Maestro, e solo in un secondo tempo acquisirà i connotati propri del legislatore benedettino. La misericordia assume qui una valenza nuova, simbolica, direi sacramentale, il cui referente semantico è Cristo stesso.

2.1. *Il concetto biblico di misericordia*

All'interno della tradizione semitica¹³, passata poi nel Nuovo Testamento, il termine *splanchna* viene a significare pietà e misericordia e più precisamente nella sua forma verbale "avere pietà", "muoversi a compassione", "usare misericordia"; i sinottici vedono una maggiore concentrazione di questo termine, il cui soggetto per eccellenza è Gesù¹⁴, archetipo dell'uomo giusto che agisce

¹² Cf. *RB* 37,1.

¹³ Cf. O. MONTEVECCHI, *Viscere di misericordia*, in *Rivista Biblica* 43 (1995) 125-133, qui 126.

¹⁴ La misericordia del Padre che viene sulla terra, o comunque, in immagini, viene identificata con la misericordia dall'Alto del padre che perdona il figlio (cf. *Lc* 15,20), del padrone che condona il debito al servo (cf. *Mt* 18,27), e

secondo Dio. Solo una volta, assai emblematico, è presente nella forma di «grazie al cuore misericordioso del nostro Dio»¹⁵. Così come echeggia anche in 1Gv 3,17¹⁶. Nella Bibbia ebraica queste espressioni sono rese dai verbi *rahmim*, *rahm* e hanno per soggetto sempre Dio. Viene espresso in questa forma un atteggiamento peculiare di Dio verso l'uomo. Il termine ebraico *rahmim* indica in generale il sentimento della misericordia il cui luogo fisico di origine, nel corpo, è localizzato nelle viscere o interiora. Quando dunque parliamo di misericordia dobbiamo pensare ad una realtà molto profonda, che esprime il muoversi delle viscere, un movimento interiore che muove a compassione l'intera persona e i suoi apparati più delicati.

Esempi di un uso orizzontale, nel linguaggio biblico, li troviamo nelle lettere paoline¹⁷ e nel biglietto a Filemone¹⁸, lì dove si adatta e prevale una traduzione con “affetto”, “cuore”, “amore”, “sentimenti di amore” e “sentimenti di misericordia”.

2.2. La misericordia nella Regola del Maestro e nella Regola di san Benedetto

Vediamo ora la terminologia relativa a “misericordia” e “misericordioso” presente nella Regola del Maestro (=RM) e nella RB per cercare di dedurre la finalità, il senso, e la sua collocazione nella compagine della comunità monastica. Sarà utile, ai fini della nostra analisi, tenere presente in quali capitoli, prima in RM e poi in RB, le tematiche vengono affrontate, con quale terminologia, con quale frequenza; per questo motivo propongo una tabella bipartita con i riferimenti testuali a sinistra e, qualora presenti,

infine del buon samaritano (cf. Lc 10,33).

¹⁵ Si tratta di Lc 1,78: «per viscera misericordiae Dei nostri».

¹⁶ «Se uno [...] chiude il proprio cuore [...]».

¹⁷ Si veda ad esempio 2Cor 6,12; 2Cor 7,15; Fil 1,8; Fil 2,1; Col 3,12.

¹⁸ Cf. Fm 7,20.

le corrispondenze scritturistiche a destra. In questa prima tabella vediamo l'uso della terminologia nella sua accezione verticale.

RM	Sacra Scrittura
<i>RM 10,63; 14,29: Confitemini Domino, quoniam bonum est, quoniam in saeculum misericordia eius.</i>	<i>Sal 105,1</i>
<i>RM 11,65: Universae sunt viae Domini misericordia et veritas.</i>	<i>Sal 24,10</i>
<i>RM 14,30: per os respondentium fratrum mox pius Deus misericordiam repromittat</i>	
<i>RM 14,40: secundum magnam misericordiam tuam</i>	<i>Sal 50,3</i>
<i>RM 14,61: quasi pius et misericors in factura tua, vocas nos ad gratiam tuam, licet indignos servos tuos</i>	
<i>RM 15,43: Non obliviscitur miserere Deus nec continebit in ira misericordias suas</i>	<i>Sal 76,10</i>
<i>RM 15,46: in afflictione omnium divinae misericordiae remedium speretur</i>	
<i>RM 65,9; 76,3: Suscipimus, Deus, misericordias tuas in medio templi tui.</i>	<i>Sal 47,10</i>

Desumiamo dal contenuto della prima tabella, soprattutto osservando le fonti bibliche, un uso della misericordia, esclusivamente veterotestamentario, in chiave sapienziale, salmica. Attingendo alla Sapienza di Davide, la *RM* focalizza la misericordia come prerogativa divina, attinente alla sua identità, al suo perdono, atteggiamento analogo alla sua compassione, che ha origine dall'Alto. Il monaco ci appare colui che usufruisce in modo passivo di tale

misericordia, è colui che accoglie, da parte sua il dono di Dio. Misericordia che, nella sua dimensione verticale, rappresenta l'azione di Dio sulla comunità. Alla miseria dell'uomo, del monaco, il Maestro fa corrispondere l'intervento della misericordia divina. Ritroviamo questa espressione con i termini di *misericordia* ben nove volte e l'aggettivo *miseriors* usato due volte. L'uso, quasi sempre esclusivo, delle citazioni del salterio si spiega a causa della sua importanza nella quotidianità del monaco, così come la richiesta della misericordia divina, data la condizione di peccato e di miseria in cui spesso il monaco si riscontra. Un'altra osservazione importante riguarda lo spazio testuale in cui il Maestro sceglie di usare questa terminologia, e cioè entro lo spazio dei capitoli 10-15, qui il termine misericordia è ricordato sette volte. In seguito lo userà solo due volte verso la fine della regola, al capitolo 65 e al capitolo 76. La concentrazione del tema si ha tutta nella prima parte, quella più strettamente relativa al progresso spirituale.

È centrale l'uso della misericordia finalizzato all'apertura della coscienza del monaco nei confronti dell'abate¹⁹ e in questa peculiare situazione il Maestro corregge addirittura il latino del Salmo 105²⁰ mettendo in risalto la bontà del gesto dell'*exagoresi*. Il termine misericordia si troverà assai spesso usato in un contesto di colpa-confessione-penitenza. È dunque un uso penitenziale, è la misericordia di Dio, che perdona e fa Grazia al monaco peccatore-penitente. Un uso, che dalla nostra indagine, potremmo definire piuttosto teocentrico.

In questa seconda tabella indichiamo i riferimenti alla dimensione orizzontale della misericordia presente nella Regola del Maestro.

¹⁹ Cf. *RM* 10,63.

²⁰ Cambia con il neutro *bonum* il maschile *bonus*.

RM	Sacra Scrittura
<i>RM 4,6: benignitas, bonitas, misericordia</i>	1Cor 13
<i>RM 13,51: pro misericordia</i>	Sal 24,10
<i>RM 87,53: forte ei pro misericordia voluerit aliquid donare abbas</i>	

Nel caso della misericordia intracomunitaria, il Maestro dedica un riferimento alla misericordia come strumento dell'officina spirituale del monaco, dopo quello della benignità e della bontà, da acquisire come virtù nella gerarchia delle opere buone. Le altre due esperienze dedicate alla misericordia orizzontale, tendenzialmente verticalizzante, sono collocate nella descrizione del ministero abbaziale e attribuite esclusivamente a sua discrezione nei confronti dei monaci. Ci fermiamo quindi ad un uso della misericordia ristretto alla relazione abate-monaco, ma che non si allarga alla rete di tutta la comunità.

Vediamo ora la collocazione della misericordia verticale nel contesto della *Regula Benedicti*: anche in questo caso propongo una tabella bipartita, a sinistra indico i passi della *RB* e nel settore destro le corrispondenze con la Regola del Maestro.

RB	Concordanza
<i>RB 4,74: De Dei misericordia numquam desperare</i>	= <i>RM 3,77</i>
<i>RB 7,46: Confitemini Domino, quoniam bonus, quoniam in saeculum misericordia eius</i>	= <i>RM 10,63; 14,29</i>
<i>RB 53,14: Suscepimus, Deus, misericordiam tuam in medio templi tui</i>	

Più maturo e dilatato è l'uso della misericordia benedettina. In queste tabelle vediamo come San Benedetto riprenda comunque le stesse citazioni scritturistiche del Maestro, ma ne arricchisce il significato, introducendo un elemento nuovo, mettendo in luce come la misericordia non sia più solamente teocentrica, bensì cristocentrica e dunque abbondantemente riversata e operante nella comunità in modo immeritato e del tutto gratuita. È da notare che anche nell'uso pedissequo al Maestro relativo alla misericordia nel quinto grado dell'umiltà²¹, San Benedetto non si permette di alterare la *Vulgata* o comunque il Salterio Romano²² e pone l'accento su Dio che è misericordia indipendentemente dalla buona e devota confessione dei cattivi pensieri all'abate²³. Così come per l'accoglienza di un ospite, la citazione liturgica riportata nella *RB* sottintende Cristo come colui che si riceve²⁴. Con meraviglia assistiamo ad un processo nuovo: vi è l'impersonificazione della misericordia nel Cristo. E questa idea è centrale.

Notiamo qui una nuova interpretazione, che porta a compimento il concetto di misericordia del Maestro. San Benedetto conosce un uso proprio della misericordia, in questo si distacca dal Maestro. È la simbolizzazione, cioè il carattere della manifestazione umana di Dio che emerge in questa descrizione. La misericordia in *RB* si espande a tal punto da acquisire il carattere sacramentale di Gesù Cristo, misericordia del Padre. Si tratta di un'ipostatizzazione. L'ospite è sacramento di Cristo, nell'ospite è

²¹ Cf. *RM* 10,63.

²² Laddove *RM* citando il *Sal* 105 metteva in risalto il *bonum* del gesto della confessione dei peccati da parte del monaco, qui *RB* sottolinea, d'accordo con la Sacra Scrittura, la bontà di Dio in se stesso e per se stesso, indipendentemente dalla buona intenzione del monaco, lasciando intatto il termine *bonus* del Salmo di Davide.

²³ Cf. *RB* 7,46.

²⁴ Laddove *RM* poneva *misericordias* (*RM* 65,9), *RB* mette *misericordiam* (*RB* 53,14).

presente Cristo, ed egli è ricevuto dai fratelli e dall'abate ed essi nelle sembianze dell'ospite ricevono la misericordia di Dio. Forse è proprio per questo motivo che i fratelli in portineria chiederanno la benedizione a coloro che bussano o chiamano²⁵ e non viceversa. E ancora troviamo conferma di questo uso laddove diciamo, a modo sapienziale, che non vi è nessuna ragione umana perché nel giudizio prevalga la misericordia piuttosto della giustizia, se non a motivo di Cristo. La vita virtuosa, sottesa all'ascesi monastica, crea questi miracoli²⁶.

Nella tabella seguente risulta evidente come la misericordia penetri nell'osservanza comunitaria attraverso la sua interiorizzazione nella personalità del monaco, di un monaco in particolare, l'abate. Dell'abate si dice che deve essere *misericordem*²⁷ verso i fratelli e quindi le relazioni orizzontali si colorano di questo aspetto. Il suo agire dovrebbe, nel pensiero proprio di San Benedetto, tendere ad ottenere misericordia nel giudizio finale, affinché possa ricevere la ricompensa celeste. Quindi la misericordia filtra in tutta la comunità attraverso l'abate e lì si espande, quasi a raggio, coinvolgendo tutti, tutti coloro che si ritrovano *in unum* nel cenobio.

RB	Sacra Scrittura
<i>RB 34,4: pro misericordia</i>	
<i>RB 37,1: Licet ipsa natura humana trabatur ad misericordiam in his aetatibus, senum videlicet et infantum, tamen et regulae auctoritas eis prospiciat</i>	

²⁵ Cf. *RB* 66,3.

²⁶ Si pensi in *RB* 66,4: la benignità che nasce dal timor di Dio.

²⁷ *RB* 64,9.

RB	Sacra Scrittura
<i>RB 64,9-10: misericordem [...] et semper superexaltet misericordiam iudicio, ut idem ipse consequatur</i>	Gc 2,13

Credo che nel termine *superexaltet*²⁸, il prefisso *super* indichi proprio il superamento che Benedetto da Norcia conosce per la misericordia nella sua legislazione. Se il Maestro proponeva l'atteggiamento misericordioso per accogliere un fratello straniero o per accettare una preziosa eulogia, in *RB* accogliere un ospite assume il connotato di accogliere la Misericordia incarnata, Gesù stesso. È per questo che l'ospite è allora salutato con il contesto di *Gv 13*²⁹. Insomma è un contesto di fede, quello liturgico appunto, è la fede che fa vedere l'ospite in questo modo.

È la fede di tutti, *qui in Christus omnes unum*³⁰, che è in gioco, non solo quella dell'abate, quando si tratta di estendere la misericordia a tutte le relazioni *ad intra* come *ad extra*. Proprio perché la misura dell'agire dell'abate è la misericordia, così essa è l'azione del fratello verso il fratello, a maggior ragione si tratterà di vedere in atto questa misericordia nelle relazioni dei fratelli con coloro che vengono alla comunità dall'esterno. La misericordia viene descritta un po' come il motore della fede in vista della retribuzione del Giudizio Finale, fede che si trasforma subito in celebrazione dei misteri di Cristo, memoriale della sua divina misericordia. Se questa assimilazione al mistero di Cristo, che è Misericordia incarnata del Padre invisibile, è il cuore del ministero dell'abate e della vita fraterna, diventa chiaro che S. Benedetto esprime con questa parola chiave "misericordia" tutto il cammino del monaco

²⁸ *RB 64,10.*

²⁹ Lavanda dei piedi.

³⁰ Come risulta dalla struttura di *RB 2.*

a Dio. Sarà infatti tutta la comunità presentata a Dio, di cui l'abate è strumento di giustizia, misericordia e amore. Egli è il responsabile di questa presentazione ed egli risponderà personalmente nella logica di questa mediazione, grazie all'esperienza che ha di se stesso e dei propri limiti, tematica che affrontiamo qui di seguito.

3. *Il carattere misericordioso dell'agire abbaziale*

In questa sede di analisi del testo della Regola di San Benedetto desidero illustrare la struttura dei tre capitoli che rappresentano i tre distinti direttori dell'abate, frutto di momenti diversi nella riflessione spirituale del Santo. L'uso di diversi attributi tipografici permette un'immediata visualizzazione degli elementi notevoli del testo, delle fonti di riferimento, delle azioni dell'abate, delle caratteristiche stilistiche e delle valenze semantiche che avvaloreranno il commento.

3.1. *Analisi strutturale di RB 2,16-22*

A 16 Non ab eo persona in monasterio *discernatur*.

B 17 Non unus plus *ametur* quam alius, nisi quem in bonis actibus aut oboedentia invenerit meliorem.

C 18-19 Non convertenti ex servitio praeponatur ingenuus, nisi alia rationabilis causa existat. Quod si ita, *iustitia* dictante, abbati visum fuerit, et de cuiuslibet ordine id faciet; sin alias, propria teneant loca,

D 20 quia sive servus sive liber, omnes in Christo unum sumus,

C' et sub uno Domino *aequalem* servitutis militiam baiulamus, quia non est apud Deum personarum acceptio.

B' 21 Solummodo in hac parte apud ipsum *discernimur*,
si meliores ab aliis in operibus bonis et humiles
inveniamur.

A' 22 Ergo *aequalis* sit ab eo omnibus *caritas*, una praebeatur in
omnibus secundum merita disciplina.

Attraverso una lettura strutturale del primo direttorio dell'abate (RB 2) abbiamo enucleato la comunità come centro di dilatazione e oggetto di riferimento costante; è in essa che si vive l'unità dell'essere "uno" in Cristo. E se uno è in Cristo è una creatura sempre nuova, e in una realtà sistemica, la novità della vita personale è un beneficio per tutti, a favore di tutti. La comunità monastica si trova a vivere l'esperienza del servizio divino (*servitutis militiam*) e in essa il monaco si ritrova servo tra altri servi (*servus*) anche se la sua condizione di origine fosse quella di persone libere (*liber*), questo servizio è agli occhi di Dio all'insegna dell'equità (*aequalem*) perché presso di Lui non c'è preferenza di persone (*non est personarum acceptio*). L'abate è custode e umile animatore di questa unità che è mantenuta in vita dal principio della carità e da quello dello zelo buono che devono possedere i monaci, ed ogni loro azione, di conseguenza, deve essere animata da questo proposito di bene, di fare il bene. L'idea di misericordia è al vertice del pensiero di S. Benedetto e, come è illustrata dall'evidenziatore, assume le caratteristiche dell'uguaglianza, dell'amore, della carità operosa, del delicato discernimento, della bontà, dell'umiltà. È da sottolineare anche il legame intrinseco che si crea tra giustizia, uguaglianza e misericordia, ben espresso nel cuore del chiasmo stesso: dall'unità dell'essere uno in Cristo, e dal trovarsi tutti sotto di Lui, si irradiano la giustizia e l'uguaglianza, esse garantiranno un discernimento personale e comunitario effettuato con carità e amore. Sono termini molto belli, anche solo ad udirli, che realizzano attenzioni delicatissime e profonde nella vita delle persone, che possono sempre produrre effetti moltiplicati di bene.

3.2. *Analisi strutturale RB 64,7-22*

- A 7-8 Ordinatus autem *abba cogitet* semper quale onus suscepit et cui redditurus est rationem vilicationis suae (*Lc 16,2*); sciatque sibi oportere *prodesse magis quam praesse*.
- B 9 Oportet ergo eum esse doctum lege divina, ut sciat et sit unde proferat nova et vetera; (*Mt 13,52*)
- C 9 castum, sobrium, ***misericordem***;
- D 10-11 et semper superexaltet ***misericordiam*** iudicio, ut idem ipse consequatur. *Oderit vitia, diligat fratres*.
- E 12a In ipsa autem correptione *prudenter* agat, et *ne quid nimis*,
- F 12b ne dum nimis **eradere cupit aeruginem, frangatur vas**;
- G 13a suamque fragilitatem semper suspectus sit,
- F' 13b **memineritque calamum quassatum non conterendum**.
- E' 14 In quibus non dicimus ut permittat nutriri vitia, sed *prudenter* et cum caritate ea amputet, ut diderit cuique expedire, sicut iam diximus,
- D' 15 et *studeat plus amari quam timeri*.
- C' 16 Non sit turbolentus at anxius, non sit nimius et obstinatus, non sit zelotipus et nimis suspiciosus, quia numquam requiescit;
- B' 17a in ipsis imperiis suis providus et consideratus, et sive secundum Deum, sive secundum saeculum sit opera quam iniungit,
b *discernat et temperet*,

c. 18 *cogitans discretionem* sancti Iacob dicentis:

d. **“Si greges meos plus in ambulando fecero laborare, morientur cuncti una die (Gen 33,13)”**.

c'. 19 Haec ergo aliaque testimonia *discretionis*,
matris virtutum, sumens,

b' sic omnia *temperet*,

a' ut sit et fortes quod cupiant et infirmi non refugiant. 20 Et praecipue, ut praesentem Regulam in omnibus *conserve*t;

A' 21 ut, dum bene ministraverit (1Tm 3,13), audiat a Domino quod servus bonus qui erogavit triticum conservis suis in tempore suo: “Amen dico vobis, ait, super omnia bona sua constituit eum” (Mt 24,47).

Il nucleo semantico del secondo direttorio (RB 64) evidenzia un'imprescindibile virtù: la consapevolezza della propria fragilità o autoconsapevolezza. Questa conoscenza di sé è delineata, a livello diacronico, anche a causa delle relazioni tra questo capitolo e le fonti agostiniane: Agostino è profondo conoscitore della verità insita nell'intimo umano. Così come anche appare, a conferma, nella perla *ne quid nimis* – proverbio stoico. La conoscenza di sé è il vertice di questo primo chiasmo. Questa dimensione della persona dell'abate – la consapevolezza – lo rende idoneo a trattare con tutti i membri della comunità, soprattutto con i “vasi fragili”. L'abate è qui interpretato come colui che conosce i propri vizi e le proprie ferite e in virtù di questo a maggior ragione può trattare e curare i vizi e le ferite degli altri. San Benedetto sembra comunicarci che il suo abate, quello che lui ha pensato come *abba* di una comunità, è una persona che sa di sé, sa di essere un uomo. Lui è il primo in comunità che sa di avere bisogno della misericordia di Dio. È il primo che ne ha fatto esperienza, e continuando ad alimentarsi di questa misericordia è in grado di condurre i fratelli alla fonte,

questa sorgente che è Dio stesso e che alimenta con un'acqua di salvezza per la vita eterna. Pare che le esperienze negative, cioè quelle che segnano di più in negativo la persona, in realtà siano quelle che determinano la sua crescita e lo slancio nell'acquisizione delle virtù.

È necessario, almeno così appare dalla Regola, che tutti e insieme arrivino a questa fonte per dissetarsi. Colui che conduce e accompagna, sotto la guida del Vangelo alla sorgente, è Servo di questa realtà stessa. Il terzo direttorio dell'abate (RB 27) illustra proprio l'icona dell'abbà-servo, tra servi uguali a lui, con-servo, servo insieme. San Benedetto usa abbondantemente la Sacra Scrittura sia in modo allusivo³¹, come anche attraverso citazioni:

Mt 9,12: non est opus sanis medicus, sed male habentibus (v. 1).

2Cor 2,7: ne abundantiori tristitia absorbeatur (v. 3).

2Cor 2,8: confirmetur in eo caritas (v. 4).

Ez 34,3-4: Quod crassum videbatis, adsumebatis, et quod debile erat, proiciebatis (v. 7).

Mt 18,12: Et Pastoris boni pium imitetur exemplum, qui relictis non-aginta novem ovibus in montibus, abiit unam ovem quae erraverat quaerere (v. 8).

Eb 4,15: cuius infirmitati in tantum compassus est (v. 9).

Lc 15,5: ut eam in sacris humeris suis dignaretur imponere, et sic reportare ad gregem (v. 9).

3.3. Analisi strutturale di RB 27

1 *Omni sollicitudine* curam gerat abbas circa delinquentes fratres, quia “non est opus sanis medicus, sed male habentibus” (*Mt 9,12*).

1. Et ideo uti debet omni modo ut *sapiens* medicus: immettere senpectas, id est seniores *sapientes* fratres,

³¹ Come è il caso per *Ez 34*.

2. qui quasi secrete *consolentur* fratrem fluctuantem, et *provocent* ad humiliatis satisfactionem, et *consolentur* eum, “ne abundantiori tristitia absorbeatur” (2Cor 2,7),
3. sed, sicut ait item Apostolus, “*confirmetur* in eo *caritas*” (2Cor 2,8), et *oretur* pro eo ab omnibus.
4. Magnopere enim debet *sollicitudinem* gerere abbas, et omni sagacitate et industria currere, ne aliquam de ovibus sibi creditis perdat.
5. Noverit enim se infirmarum curam suscepisse animarum, non super sanas tyrannidem;
6. et metuat Prophetæ comminationem per quam dicit Deus: “Quod crassum videbatis, adsumebatis, et quod debile erat, proiciebatis” (Ez 34,3-4).
7. Et Pastoris *boni pium* imitetur exemplum, qui relictis nonaginta novem ovibus in montibus, abiit unam ovem quæ erraverat *quaerere*;
8. cuius infirmitati in tantum *compassus* est, ut eam in sacris humeris suis dignaretur imponere, et sic reportare ad gregem (Lc 15,5).

In questa ultima struttura evidenziamo altre qualità importanti relative alle azioni e dilatazioni della misericordia nella comunità: i termini consolare (*consolentur*), sollecitudine (*sollicitudinem*), confermare (*confirmetur*), tipici dell'abate e dei fratelli verso i fratelli, esprimono un'applicazione del concetto di misericordia. Spesso l'agire dell'abate è inteso come ricerca (*quaerere*) di ciò che si sta perdendo, della pecora errabonda, così come è mosso da compassione (*compassus*) nell'atto di portarla sulle sue spalle. La misericordia del Buon Pastore dunque.

Questo *abba*-servo ci appare con i connotati del Servo di Jahwè, dalle sembianze profetico-messianiche, così come appare confer-

mato dalle citazioni e allusioni scritturistiche disseminate in vari luoghi:

- *Is* 42,3: e si ricordi che la canna incrinata non la si deve spezzare (*RB* 64,13)
- *Ez* 34,3: ciò che vedevate grasso lo prendevate, ciò che invece era debole, lo gettavate via (*RB* 27,7)
- *Mt* 24,47: la ricompensa riservata al servo buono e fedele al ritorno del padrone (*RB* 64,21-22)

Il motivo di questo agire misericordioso e compassionevole dell'abate non sembra essere retributivo-terreno, ma è piuttosto diretto al Giorno del Giudizio di Dio, giorno e giudizio che San Benedetto definisce "tremendo"³². Nel giudizio di Dio infatti, sappiamo in maniera rivelata che prevarrà la misericordia, e il comportamento misericordioso dell'abate nella comunità deve essere presagio di quel giorno, altrimenti si creerebbe una terribile inconsistenza spirituale. L'immagine è quella del Santo di Israele che è clemente e misericordioso verso il suo popolo che arriva a definire "vermicciattolo di Giacobbe". Popolo che umanamente realizza ben poco di soddisfacente, ma invisibilmente è autore di monumentali attraversate spirituali. Questo popolo è qui implicitamente la comunità monastica.

Con certezza possiamo dire che tutta l'icona dell'abate è incastonata nel tempo escatologico del Giudizio di Dio, del ritorno messianico, sia che si tratti del secondo direttorio che del primo. L'abate nel suo agire deve essere al cospetto di Dio e ricordarsi del giudizio e del suo preciso rendere conto amministrativo-spirituale.

Il tema del rendiconto finale, giudizio-condanna o del giudizio-premio percorre in lungo e in largo *RB* 2. Nell'arco di sette versetti, usa 4 volte il termine "*reddere rationem*", è quasi incipiente! Si veda ad esempio: *RB* 2,9; 2,13; o *RB* 2,34; 2,37; 2,38; 2,39. Il giudizio, o

³² Cf. *RB* 2,6.

meglio la memoria del giudizio futuro deve essere alla base degli atteggiamenti di pastore, correttore, medico, animatore dell'abate. Si veda anche l'insistenza in *RB* 64,7.

A supporto di questa tesi è interessante notare una serie di azioni doppie o dalla doppia valenza/effetto: due a carattere positivo e una a carattere negativo:

- A. *RB* 2,39: mentre si preoccupa del rendiconto altrui, si dà pensiero del proprio (*cum de alienis ratiociniis cavet, redditur de suis sollicitus*).
- B. *RB* 2,40: mentre provvede con i suoi ammonimenti alla correzione degli altri, lui stesso si corregge dai propri difetti (*emendationem aliis subministrat, ipse efficitur a vitiis emendatus*).
- C. *RB* 2,13: affinché predicando agli altri, non venga a trovarsi in una situazione di contraddizione (*ne aliis praedicans, ipse reprobis inveniatur*).

È evidente che San Benedetto non è esaustivo nella trattazione del tema dell'abate né nel capitolo 2 né nel 64; per questo motivo anche il così chiamato "terzo direttorio"³³ dell'abate fa da ponte nel *continuum* della trattazione. L'abate, di cui Benedetto è immagine riflessa di esperienza, desidera *toto corde* arrivare ad ottenere la ricompensa celeste, ama l'idea che i fratelli si salvino tutti, il suo insegnamento spirituale infatti mira ad esso, e su questo è vigilante ed è seriamente occupato ad annunciare e insegnare costantemente la salvezza.

A differenza dunque dalla *Regula Magistri*, san Benedetto ha in mente delle pagine bibliche che sono state forse richiamate più volte nel corso della sua esperienza abbaziale e che ora fanno da sfondo alla piccola Regola che scrive: egli è stato servo, in relazione

³³ *RB* 27. Infatti sembrerebbe un'aggiunta successiva, inserito verso la fine della redazione della Regola. Il capitolo 28 risulta essere collocato meglio subito dopo il capitolo 26.

ad altri con-servi, quelli della parabola di *Mt* 19,23-35, con il desiderio che l'esito sia positivo, trattandosi di ricompensa al ritorno del Re, ritorno che segnerà il suo Avvento definitivo, ricompensa che sarà escatologica.

Conclusione

Nel formulare un *vademecum* utile all'abate eletto nella comunità monastica, San Benedetto rimaneggia più volte il suo trattato. La sua coscienza mistagogica gli permette di delineare l'*abba* benedettino a più riprese e perfezionarne la fisionomia spirituale, dandone concretezza e inserendolo nella vicenda storica-salvifica di cui la comunità dei fratelli è portatrice.

Avvalendomi dello studio strutturale del testo e della ricerca lessicale, analizzando in particolare i riferimenti biblici espliciti ed impliciti, ho potuto constatare come San Benedetto incornici la figura dell'abate nel contesto escatologico del Giudizio e del cammino comunione della comunità verso il ritorno definitivo di Gesù, il Re per il quale si milita.

L'abate, nella sua polimorfa funzionalità, è custode, nella vigilanza e nel discernimento, del progresso spirituale di ognuno, verso il Cristo, vero Re, che viene; è altresì evidente che proprio nell'uso della misericordia egli è assimilato alla Sua persona e partecipa, egli medesimo, della Sua giustizia. San Benedetto formula quasi un'equazione, a riguardo, esprimendo una massima della quale, nell'esercizio della misericordia verso i suoi fratelli, l'abate stesso, sarà erede e oggetto.

Roberto Ferrari
robertoferrariosb@libero.it
Abbazia San Giovanni Evangelista
P.le San Giovanni, 1
43121 Parma

Abstracts

L'articolo desidera focalizzare il tema della misericordia come atteggiamento cardine della vita spirituale dell'abate benedettino. Attraverso l'analisi strutturale e terminologica di *RB 2*, *RB 27* e *RB 64*, e con il confronto con *RM*, si mette in luce la novità e l'estensione del termine "misericordia" presente nell'ideale monastico di San Benedetto. Le fonti bibliche soggiacenti e l'enfasi profetico-sapienziale con la quale San Benedetto dipinge l'*abba* in *RB* sembrano proiettare la sua figura e il suo ministero nel contesto e nell'attesa escatologica.



This article aims at focalizing on the theme of mercy as being the pivot attitude of the Benedictine abbot's spiritual life. A structural and terminological study of *RB 2*, *RB 27* and *RB 64*, compared to *RM*, highlights the novelty and the extension of the word "mercy" present in the monastic ideal of St. Benedict. The underlying biblical sources and the wise and prophetic emphasis with which St. Benedict depicts the *abba* in *RB* seem to project his role and ministry towards an eschatological context.



L'article cherche à mettre en valeur le thème de la miséricorde comme attitude cardinale de la vie spirituelle de l'abbé bénédictin. A travers l'analyse structurelle et terminologique de *RB 2*, *RB 27* et *RB 64*, et en confrontation avec la *RM*, est mise en lumière la nouveauté et l'extension du mot « miséricorde » présent dans l'idéal monastique de Saint Benoît. Les sources bibliques sous jacentes et l'emphase prophético-sapientielle avec laquelle Saint Benoît dépeint l'*abba* en *RB* semblent projeter sa figure et son ministère dans le contexte et dans l'attente eschatologique.



O artigo deseja focalizar o tema da misericórdia como atitude cardeal da vida espiritual do abade beneditino. Mediante uma análise instrumental e terminológica da *RB* 2, *RB* 27 e *RB* 64, e um confronto com a *RM*, coloca-se em evidência a novidade e a extensão do termo “misericórdia” presente no ideal monástico de São Bento. As fontes bíblicas basilares e a ênfase profética-sapiencial com a qual São Bento modela a figura do abbas na *RB* aparentam projetar a sua figura e o seu ministério no contexto e na espera escatológica.

Francesco Bracaletti

**SANTA FRANCESCA ROMANA (prima parte)
Una testimone di Cristo nelle controversie della Roma
del Quattrocento**

Introduzione

Roma, 9 marzo 1440. Sono racchiusi in questo luogo e in questa data la chiave e il fascino di Santa Francesca Romana.

Il luogo: Roma. Francesca è santa di Roma, profondamente radicata nella città, da cui mai si è allontanata, ricca di amore per la città stessa, un amore sinceramente e sentitamente ricambiato dal popolo.

Ceccolella, così i romani chiamavano (e talvolta chiamano tuttora) la Santa, con un diminutivo e vezzeggiativo dato a Francesca sin dalla prima infanzia. Il fatto che il confidenziale soprannome sia uscito dalla cerchia familiare per diventare patrimonio collettivo è di per sé significativo del particolare legame creatosi tra la Santa e la sua città. Un legame che ha attraversato i secoli, forse mutando nella forma, ma non nell'intensità.

Il giorno: il 9. Nove non è numero qualsiasi; nove è nella simbologia numerica un numero divino, multiplo di tre, il numero di Dio. Francesca muore in un giorno che anche simbolicamente la lega a Dio.

* Pubblichiamo la prima parte, di due, della Tesi di Licenza in Scienze Religiose conseguita dall'Autore (nel 2013) presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose *Ecclesia Mater* della Pontificia Università Lateranense, sotto la guida del prof. Philippe Chenaux [n.d.r.].

Dunque all'origine del presente lavoro ci sono un luogo e una data, un dove e un quando, che stimolano ad approfondire una figura di donna dalle molteplici sfaccettature. Tra le altre motivazioni non si può tacere l'aspetto biografico. Infatti chi scrive non solo è nato a Roma ed è visceralmente legato alla sua città, ma è nato proprio il 9 marzo, lo stesso giorno e lo stesso mese in cui è morta Francesca.

Se nella scelta del soggetto dell'elaborato ha agito la coincidenza di una data e di un luogo, non meno peso ha avuto l'intenzione di fare il punto su Francesca Romana. Si è cercato, infatti, di fornire un quadro non settoriale ma il più esaustivo possibile della sua figura, anche alla luce degli sviluppi che le ricerche sulla Santa hanno avuto negli ultimi decenni, affiancatisi ai già esistenti resoconti di carattere agiografico e popolare.

Inizialmente si è inteso presentare un breve *excursus* storico sulla particolare situazione di Roma e della Chiesa tra la fine del

ABBREVIAZIONI E SIGLE

AA.VV., 1440-1940. *Nel quinto centenario della morte di Santa Francesca Romana*, Tor de' Specchi, Roma 1940 = *Nel quinto centenario*

A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Santa Francesca Romana. Edizione critica dei trattati latini di Giovanni Mattiotti*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994 = A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Santa Francesca Romana*

A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI (ed.), *Francesca Romana. La santa, il monastero e la città alla fine del medioevo*, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2009 = *La santa, il monastero e la città*

P. LUGANO, *I processi inediti per Francesca Bussa dei Ponziani (S. Francesca Romana) 1440-1453*, Studi e Testi 120, Biblioteca Apostolica Vaticana 1945 = P. LUGANO, *I processi inediti*

G. PICASSO (ed.), *Una santa tutta romana. Saggi e ricerche nel VI centenario della nascita di Francesca Bussa dei Ponziani (1384-1984)*, Monte Oliveto Maggiore (Siena) 1984 = *Una santa tutta romana*

Rivista Storica Benedettina = RSB

Bibliotheca Sanctorum, Città Nuova, Roma 1967 = BS

quattordicesimo e l'inizio del quindicesimo secolo, allo scopo di contestualizzare l'esistenza di Francesca, senz'altro influenzata da quanto accaduto in quegli anni così tormentati per l'intera cristianità.

In seguito, grazie ad accurate ricerche bibliografiche, si è voluta ripercorrere la vita di Francesca, dedicando uno spazio apposito alla fondazione e allo sviluppo della "Congregazione delle Oblate di Maria Vergine", l'istituzione religiosa così fortemente desiderata dalla Santa.

In maniera analitica si è poi esaminato il *corpus* di fonti, comprendente:

- i processi di canonizzazione (1440-1443-1451-1604);
- le biografie, con particolare attenzione a quelle scritte immediatamente dopo la morte, per poi passare a quelle redatte dopo la canonizzazione fino alle più recenti;
- gli affreschi del monastero di Tor de' Specchi, unica sede della congregazione, per i quali si è cercato di approfondire lo *status quaestionis* riguardante la loro attribuzione.

Le testimonianze, perciò, sono numerose e proprio quest'abbondanza impone la necessità di selezionare accuratamente gli studi su Francesca, depurandoli sia dall'eccesso di venerazione, di cui possono aver peccato i primi biografi, sia dall'eccesso di scientificizzazione, cui rischiano di andare incontro gli ultimi studi.

Un esempio per tutti: se sul misticismo e sulle visioni di Francesca possono forse aver indugiato più del dovuto e con scarso rigore i primi biografi, mossi da intento devozionale e agiografico, di contro è altrettanto fuorviante lo sforzo, tipico dell'epoca attuale, di psicopatologizzare ogni fenomeno che scavalca i limiti dell'esperienza sensibile.

Gli avvenimenti straordinari, che così fortemente hanno caratterizzato la vita di Francesca, vanno perciò collocati nella giusta prospettiva per coglierne il reale significato.

Da questa e da altre considerazioni sviluppate in seguito, si può affermare che la ricerca di un punto di equilibrio è stata un obiettivo fondamentale del presente elaborato, condotto con grande passione e con la speranza di restituire l'immagine più vera possibile di Francesca.

Il 9 marzo 1440 Ceccoletta chiudeva la sua intensa vita terrena.

Oggi, quasi seicento anni dopo, appare doveroso sia studiare che comparare tutte le fonti, affinché la conoscenza di Francesca sia autentica e vera, come autentica e vera è stata la sua vita.

1. Roma e la Chiesa al tempo di Francesca

Gli anni in cui visse Francesca Bussa de' Ponziani (1384-1440), più nota nella cristianità come Santa Francesca Romana, furono tra i più turbolenti e drammatici per la storia di Roma e della Chiesa.

Sebbene il 17 gennaio 1377 Gregorio XI (1370-1378) fosse rientrato a Roma ponendo definitivamente fine alla cattività avignonese¹, la sofferta elezione del successore Urbano VI (1378-1389), avvenuta circa sei anni prima della nascita di Francesca, diede inizio allo scisma d'Occidente. Tale evento scosse profondamente l'unità della Chiesa, al punto che per quasi quarant'anni, due o addirittura tre pontefici si sarebbero contesi la cattedra di Pietro².

¹ In realtà già il predecessore di Gregorio XI, il francese Urbano V, fece ritorno a Roma nell'ottobre 1367, ma la triste situazione che trovò nella città, oltre ai consigli dei suoi cortigiani e alla speranza di risolvere la guerra scoppiata tra Francia e Inghilterra, lo indussero a lasciare l'Urbe nell'aprile del 1370 per tornare ad Avignone.

² La folla, che voleva un papa romano o almeno italiano, si era erroneamente convinta dell'elezione del cardinale romano Francesco Tibaldeschi, al punto da irrompere nel conclave acclamandolo come pontefice. In realtà l'eleto era l'arcivescovo di Bari, Bartolomeo Prignano, che però non era presente al conclave (sarà l'ultima volta che l'elezione riguarderà chi non

La gravissima crisi venutasi a creare, decretava il fallimento del disegno universalistico concepito nel medioevo, col conseguente rischio di non vedere più nella Chiesa il luogo storico della salvezza. Donne illuminate come Brigida di Svezia e Caterina da Siena avevano già avvertito tale pericolo, cercando in ogni modo di scongiurarlo³.

A causa di tali avvenimenti, anche la città di Roma sprofondò in un periodo buio e drammatico. L'Urbe, già provata dalla lunga assenza dei papi che aveva rafforzato il senso di indipendenza e il desiderio di autonomia del Comune, era piombata nell'anarchia. Regnava la carestia, i principali monumenti cadevano in rovina, il Campidoglio era distrutto, i briganti infestavano molti rioni, le mura erano pressoché inesistenti e le famiglie più importanti sparirono senza scrupoli.

partecipa al conclave). Urbano VI si rivelò presto un papa orgoglioso e autoritario, offrendo così il pretesto ad alcuni cardinali di ritenere invalida la sua elezione perché condizionata dal popolo romano. Quattordici di loro, riuniti a Fondi sotto la protezione del re di Napoli, il 31 ottobre 1378 elessero Clemente VII: era l'inizio dello scisma d'Occidente, che ebbe termine solo con l'elezione di Martino V, durante il concilio di Costanza. Da un punto di vista dogmatico, il problema sembrava risolvibile perché l'elezione di Urbano VI avvenne in modo regolare, come peraltro confermò anche il Tibaldeschi in punto di morte. Qualche perplessità, però, poteva derivare dal fatto che nell'antichità il papa era eletto per acclamazione popolare e che, soprattutto, il conclave si svolse in un clima tempestoso. In ogni caso è qui che inizia la perdita dell'unione, perché dopo la morte di Urbano VI verrà eletto Bonifacio IX (a sostegno dell'ortodossia di questa linea teologica c'è la rappresentazione delle loro effigi nella basilica di S. Paolo FLM), mentre a Clemente VII, che nel frattempo si era stabilito ad Avignone, successe Benedetto XIII. Si originarono così due linee papali, alle quali se ne aggiungerà una terza al concilio di Pisa.

³ Cf. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *La mistica di Santa Francesca Romana tra mondo e monachesimo*, in *l'Ulivo* 38/2 (2008) 446.

1.1. *Da Bonifacio IX a Gregorio XII*

Il 2 novembre 1389 venne eletto papa il giovane ed energico Bonifacio IX, proveniente dalla nobile famiglia napoletana dei Tomacelli.

Dopo un periodo di tranquillità dovuto al Giubileo del 1390, gli aneliti repubblicani, presenti specialmente nel ceto dei conservatori, tornarono a manifestarsi anche in maniera violenta. Le sollevazioni popolari indussero il pontefice a rifugiarsi prima a Perugia e poi ad Assisi, ma una rivolta più forte portò Bonifacio a chiedere aiuto al giovane Ladislao, re di Napoli della dinastia Durazzo-D'Angiò, che nell'autunno del 1394 venne a Roma per ripristinare l'ordine, sperando di ricavarne un tornaconto personale⁴.

Tra le varie ribellioni che il papa dovette fronteggiare, la più pericolosa ebbe origine da una congiura ordita da alcuni conservatori spalleggiati da Onorato, conte di Fondi. Il loro intento era di abbattere la signoria pontificia e di restaurare il governo dei banderesi⁵. La vigilanza del vice senatore reggente e l'energia del pontefice fecero naufragare la rivolta, cui seguì una forte repressione durante la quale furono uccisi molti congiurati.

Domata questa cospirazione, nell'estate 1398 Bonifacio divenne il vero padrone di Roma. Il papa ripristinò l'antico governo col senatore forestiero eletto per tre mesi, fece restaurare Castel S. Angelo in rovina, trasformò il palazzo Vaticano in fortezza secondo il modello della rocca pontificia di Avignone, riedificò e fortificò il Palazzo Senatorio in Campidoglio⁶.

⁴ Cf. F. GREGOROVIVUS, *Storia della città di Roma nel medioevo*, Casini, Brughiero 1988, vol. VI, pp. 617-628.

⁵ Durante la Repubblica, i banderesi, inizialmente portabandiera dei rioni, giunsero a ottenere un potere quasi tirannico, al punto da esercitare una severa giustizia, similmente ai gonfalonieri fiorentini.

⁶ *Ib.*, p. 630.

Dopo la morte di Bonifacio IX⁷, avvenuta il primo ottobre 1404, i romani trovarono la forza di insorgere per rivendicare la loro libertà, forti della presenza di Ladislao alle porte di Roma. Il popolo colse l'occasione per non prestare giuramento al nuovo papa, Innocenzo VII, se questi non avesse rinunciato al potere temporale.

Ladislao seppe volgere a suo favore le circostanze che lo rendevano al contempo protettore di Roma e della Chiesa, insinuandosi abilmente tra le due parti, non con lo scopo di fondare uno stato duraturo, ma per rendersi necessario a entrambe.

Nel frattempo Innocenzo VII era tormentato da pressioni di ogni genere, esercitate dalle famiglie più importanti che richiedevano, tra l'altro, la porpora cardinalizia per i loro congiunti. Per accontentarle, il 12 giugno 1405 Innocenzo conferì il cardinalato a cinque romani, tra cui Oddone Colonna, il futuro Martino V, con la cui elezione si risolverà lo scisma.

Tuttavia la discordia proseguiva e il papa finì per trovarsi in uno stato sempre più intollerabile. Innocenzo era una persona mite e desiderosa di pace, ma la Roma dell'epoca era teatro di continue rivolte, alimentate dagli abili raggiri di Ladislao. Il re di Napoli,

⁷ Il pontificato di Bonifacio IX venne così commentato dal Gregorovius: «Nell'ottobre 1404 morì in Vaticano tranquillamente, signore di tutto lo stato ecclesiastico: fu bello della persona, alto e robusto poco colto, nato per essere principe. Anche morendo si tormentò per la sete d'oro. E a quell'epoca s'era tanto smarrita l'idea della virtù sacerdotale, che egli si impartì lode di magnanimo, soltanto perché aveva restaurato gloriosamente a Roma la dominazione temporale pontificia. Tuttavia fu egli che precipitò la Chiesa in disordine e discordia infiniti. Lavarizia sua e dei suoi parenti, il commercio svergognato che tene delle indulgenze, e cento altri abusi fecero crescere sempre più il bisogno e l'argomento della riforma, e diminuire l'autorità del pontefice» (*ib.*, 644-645).

infatti, aveva come obiettivo principale il dominio della città e a tale scopo corruppe molti cittadini del ceto dei cavallerotti⁸.

Nel frattempo il nipote del papa, Ludovico Migliorati, irritato dalle continue prove cui veniva sottoposto lo zio, fece uccidere brutalmente due governatori della Repubblica Romana e alcuni capitani dei rioni. A causa di questi efferati omicidi il popolo insorse in modo veemente, imprigionando chi faceva parte della Curia e bruciando le residenze dei cardinali.

Innocenzo VII, benché estraneo ai delitti commessi, abbandonò la città e fuggì a Viterbo. Solo l'intervento di due cardinali eletti dal papa, Oddone Colonna e Pietro Stefaneschi, riuscì a riportare la pace, tanto che il parlamento deliberò di ridare al pontefice il pieno dominio della città, dimenticando gli orrendi crimini di cui si era macchiato il nipote.

Ormai indiscusso signore di Roma, Innocenzo VII morì serenamente di lì a poco, il 6 novembre 1406⁹.

Esattamente un mese dopo, salì alla cattedra di Pietro l'ottantenne Gregorio XII, che appena eletto manifestò l'intenzione di fare il possibile per porre fine allo scisma. In realtà sia lui che l'antipapa Benedetto XIII, successore di quel Clemente VII eletto a Fondi, non parevano realmente interessati a ricomporre l'unità,

⁸ Il ceto dei cavallerotti era molto sensibile al proprio tornaconto economico, per cui le loro simpatie andavano a chi li garantiva maggiormente sotto questo aspetto. Nel 1350, ad esempio, impensieriti per gli effetti economici provocati dalla mancata celebrazione del Giubileo, abbandonarono il tribuno Cola di Rienzo e invocarono il ritorno dei nobili a capo della città.

⁹ A tale riguardo il Gregorovius si esprime in modo assai netto: «Invano nelle storie di tutte le epoche cerchiamo un esempio come questo, che esprima con colori similmente ripugnanti il basso grado di moralità al quale può giungere la società umana. Un popolo che accoglieva con onore l'uccisore di undici suoi ambasciatori, il cui sangue s'era appena asciugato sulle vesti dell'omicida, era forse capace di libertà e di dignità di se stesso? Roma era ormai preparata e matura ai tempi de' Borgia» (*ib.*, p. 665).

benché entrambi si fossero impegnati a tenere un concilio a Savona nel settembre 1408.

Contrario alla ricomposizione era anche il re di Napoli, che aveva tutto da guadagnare dal protrarsi dello scisma, in quanto la pace o un papa francese (che forse ne sarebbe derivato), gli avrebbero tolto sia il protettorato su Roma, sia la corona. Ladislao, perciò, cercò di impedire il concilio attaccando il papa, riuscendovi anche grazie al tradimento operato da Paolo Orsini, condottiero del pontefice.

Avvertito il pericolo, Gregorio preferì fuggire da Roma, nonostante il disappunto del popolo che temeva l'Orsini e prevedeva l'inevitabile confusione che sarebbe derivata dalla smodata ambizione del re di Napoli.

Purtroppo Roma era ormai ridotta a livello di una città di provincia, tanto da essere facilmente conquistata dal primo avventuriero, senza che la sua caduta provocasse nel mondo dell'epoca alcuna risonanza.

Non stupisce, perciò, che in assenza del papa l'Orsini spalancasse le porte a Ladislao, ottenendo da lui oro e onori per la sottomissione della città. I romani gridarono al tradimento, ma ormai l'Urbe era in mano ai napoletani e il senatore insediato da Ladislao la governò con mano ferrea, punendo col patibolo qualsiasi tentativo di rivolta¹⁰.

1.2. Il concilio di Pisa

Nel frattempo le esitazioni e gli artifizii operati da Gregorio XII e Benedetto XIII impedirono la convocazione del concilio a Savona. Però la necessità di ripristinare l'unione, richiesta ormai dall'intera cristianità, indusse gli stessi cardinali ad appellarsi a imperatori e vescovi per risolvere la questione. Venne così convocato

¹⁰ *Ib.*, pp. 646-681.

a Pisa un nuovo concilio, che si aprì il 25 marzo 1409 senza i due papi.

In realtà era ben noto che il concilio non poteva giudicare il papa, secondo quanto stabilito nei *Dictatus papae*¹¹ di Gregorio VII (1073-1085), a meno che non venisse provata l'accusa di eresia, come peraltro tentò di fare lo stesso concilio. I due papi, infatti, rendendo impossibile l'unità della Chiesa, si sarebbero resi autori di uno scisma, attentando contro l'articolo della fede che propone la Chiesa come una, santa, cattolica e apostolica. In tal modo, essendo eretici, possono e debbono essere giudicati dal concilio, che troverebbe così la sua piena autorità.

Il 5 giugno 1409, Gregorio XII e Benedetto XIII vennero deposti per la loro ostinazione nello scisma e nell'eresia e il 17 fu eletto il cardinale francescano Pietro Filastro, che prese il nome di Alessandro V¹².

I due papi deposti non accettarono la convocazione del concilio e non intesero obbedirgli, per cui a Pisa l'unità non venne ristabi-

¹¹ I *Dictatus papae* sono ventisette proposizioni promulgate da Gregorio VII. In esse vengono definiti diritti e prerogative del pontefice romano con termini fino allora mai usati. La proposizione numero 19 recita che "il papa non può essere giudicato da nessuno", mentre la 22 afferma che "la Chiesa romana non ha mai errato e, come attesta la Scrittura, non potrà mai errare". Soprattutto da queste, deriva che il papa esercita sulla Chiesa e sulla cristianità laica un potere assoluto, illimitato e universale. Egli è signore supremo della Chiesa ed è l'unico giudice che non possa essere giudicato da nessuno e le cui sentenze sono insindacabili (cf. A. FLICHE, *La riforma gregoriana e la riconquista cristiana [1057-1123]*, Storia della Chiesa, S. Paolo, Alba 1995, vol. VII, pp. 112-117).

¹² È la prima volta nella storia che un papa viene deposto dal concilio, anche se Pisa non è riconosciuto come concilio ecumenico perché, pur essendo convocato da diverse potenze con l'appoggio di molti cardinali, mancava l'accettazione della sede di Roma, un aspetto fondamentale per garantire il carattere ecumenico dell'assise conciliare.

ta, anzi la situazione si complicò ulteriormente, con il drammatico passaggio dalla *diabolica duplicitas* alla *maledicta triplicitas*.

Alessandro V fissò temporaneamente la sua residenza a Bologna, benché fosse sua intenzione tornare a Roma, ma la morte lo colse dopo neanche un anno di pontificato. Come suo successore, fu eletto il subdolo e ambizioso cardinale Baldassarre Cossa, divenuto papa col nome di Giovanni XXIII, che il 12 aprile 1411 fece il suo ingresso a Roma fra il tripudio popolare.

Presto, però, molti romani presero a disprezzare il nuovo pontefice, tanto da indurlo a chiedere nuovamente aiuto a Ladislao, il cui pensiero fisso consisteva nel riunire lo stato della Chiesa con il regno di Napoli. Anziché rimanere a Castel S. Angelo, Bonifacio preferì rifugiarsi a Viterbo, mentre Ladislao si impossessava di Roma, trattandola con l'arroganza di un conquistatore¹³. I suoi soldati si abbandonarono a nefandezze di ogni tipo: saccheggiarono e arsero case, distrussero archivi, spogliarono chiese, svuotarono totalmente la sacrestia di S. Pietro e trasformarono la cattedrale in una stalla per cavalli. L'Urbe cadde in uno stato di così profonda povertà che pareva abitata solo da accattoni, ai quali Ladislao provvide con la distribuzione gratuita di grano¹⁴.

1.3. *Il concilio di Costanza*

La situazione della Chiesa aveva ormai raggiunto il limite estremo di tolleranza, tanto da portare in tutta Europa seri risvolti politici. Infatti le varie nazioni obbedivano a papi diversi e l'unica

¹³ Quel che avvenne nel 1413 a opera del re di Napoli fu un autentico sacco della città, che vide coinvolta anche la famiglia di Francesca. Infatti il marito Lorenzo Ponziani, che prese parte alla difesa di Roma, subì ferite così gravi da risentirne finché visse; il cognato Paluzzo fu cacciato in esilio; il figlio Battista fu preso in ostaggio; la casa venne saccheggiata e i beni confiscati (cf. *I processi inediti*, p. VIII).

¹⁴ Cf. F. GREGOROVIVUS, *Storia della città di Roma nel medioevo*, Casini, Brughiero 1988, vol. VI, pp. 710-718.

soluzione possibile per un decisivo chiarimento pareva essere la convocazione di un nuovo concilio, capace di risolvere l'ulteriore aggravamento dello scisma creatosi a Pisa¹⁵.

A prendere l'iniziativa fu l'imperatore Sigismondo di Germania, che convocò un concilio ecumenico a Costanza. La città era situata in territorio imperiale e perciò libera da ogni possibile interferenza dei tre papi, per cui tutti vi poterono accorrere senza alcuna costrizione¹⁶.

Il concilio di Costanza non si proponeva di giudicare il papa ed essendo accettato da tutte le parti è considerato ecumenico. Tra i suoi scopi, peraltro, non c'era solo la questione dell'unità, ma anche la discussione dell'eresia hussita e la riforma della Chiesa *in capite et in membris*.

L'11 novembre 1417 fu eletto il cardinale romano Oddone Colonna, che prese il nome di Martino V, ristabilendo l'unità della Chiesa dopo trentanove anni. Contestualmente fu promulgato il

¹⁵ La questione della disparità delle obbedienze aveva coinvolto anche gli ordini religiosi. Ad esempio, i frati minori spagnoli obbedivano a Benedetto XIII mentre quelli italiani a Gregorio XII, col conseguente rischio di avere due generali per lo stesso ordine. Una situazione analoga riguardava anche le diocesi, dove si potevano avere due vescovi nominati dai due diversi pontefici.

¹⁶ L'ecumenicità del concilio di Costanza è garantita dal fatto che tutti lo accettarono, anche perché non si intendeva giudicare nessun papa. Infatti la proposta iniziale consisteva nella "triplice cessione", ossia nella contemporanea abdicazione dei tre pontefici. Ciò avrebbe comportato il riconoscimento di ognuno di loro, evitando così di discutere su chi fosse il vero papa. In tal modo non venivano giudicati i pontefici come eretici, ma si considerava unicamente il servizio alla Chiesa, per espletare il quale era necessario un solo papa, che si poteva ottenere solamente con la cessione di ciascun pontificato a favore del nuovo papa da eleggere. In realtà solo il papa della linea romana, Gregorio XII, intese abdicare senza condizioni, mentre Giovanni XXIII e Benedetto XIII posero gravi problemi in tal senso. Il loro comportamento, però, sarà talmente grave da provocare la deposizione da parte del concilio, con motivazioni di assoluta consistenza teologica.

decreto *Frequens*, caposaldo della teoria conciliarista, con cui si stabilì la celebrazione frequente del concilio ecumenico per risolvere i problemi della Chiesa. Secondo tale decreto, il concilio si doveva riunire per la prima volta cinque anni dopo Costanza, poi dopo sette e infine ogni dieci.

1.4. *Il ritorno di Martino V a Roma*

Martino V rientrò solennemente a Roma il 28 settembre 1420. Sotto i suoi occhi si presentava uno spettacolo deprimente, in quanto la città, già fortemente impoverita durante il periodo avignonese, aveva ulteriormente sofferto a causa dello scisma e della conseguente debolezza del papato.

Le lotte tra fazioni, gli assedi di Ladislao, i saccheggi, le insurrezioni comunali e l'anarchia, avevano deteriorato i monumenti, alcuni dei quali erano caduti in rovina. Il demanio pubblico era oggetto di accaparramenti e distruzioni. Si era costruito sulla pubblica strada, gli edifici principali vennero trasformati in cittadelle e furono erette torri di guardia. La città pullulava di briganti che si arricchivano a danno dei pellegrini; non si faceva nulla per difendersi dalle inondazioni e per proteggersi dai lupi, che nelle annate più fredde penetravano dentro le mura.

Anche gli edifici sacri erano in un disordine incredibile. La cattedrale di S. Giovanni in Laterano era stata abbandonata dopo che il papa aveva lasciato Roma; i canonici, rimasti unici padroni della chiesa, vi vivevano senza alcuna regola e senza preoccuparsi della conservazione dell'edificio. Nel 1409, i serviti di S. Marcello al Corso vendettero la biblioteca per provvedere ai loro bisogni. La basilica di S. Paolo FLM, il cui tetto era crollato, era divenuta una stalla e i vagabondi la utilizzavano come cucina.

Martino V intraprese vari restauri: fece ricostruire le chiese dei Ss. Quattro Coronati e dei Ss. Apostoli, coprire con un tetto di piombo il Pantheon, rifare in porfido il pavimento di S. Giovanni in Laterano.

Il papa portò la sua residenza in Vaticano, dando inizio a una serie di ristrutturazioni per trasformare gli edifici in palazzi del governo. Al fine di favorire i lavori, si trasferì temporaneamente al Quirinale, precisamente nel Palazzo dei Dodici Apostoli. Il suo successore Eugenio IV, invece, preferirà risiedere presso S. Maria in Trastevere, proprio nelle vicinanze della casa coniugale di Francesca.

Questi lavori non sono la testimonianza di un piano globale, ma il loro unico scopo era provvedere alle necessità più urgenti. Tuttavia con essi si verificò nell'urbanesimo romano una rivoluzione, i cui effetti sono ancor oggi visibili. Fu proprio in quel periodo, infatti, che i papi abbandonarono definitivamente il palazzo del Laterano e la cattedrale di S. Giovanni¹⁷.

Martino dominò con energia e prudenza nell'Urbe, coadiuvato dal condottiero Braccio di Montone. Sotto il suo governo ci fu la felice restaurazione del papato e anche per Roma iniziò un periodo di ripresa, tanto che a poco a poco la città eterna riconquistò una forma più civile rispetto alla barbarie in cui era precipitata¹⁸.

1.5. *Eugenio IV e il concilio di Basilea*

Martino V morì improvvisamente il 20 febbraio 1431. Il conclave che ne seguì, elesse pochi giorni dopo, il 3 marzo, il cardinale veneziano Gabriele Condulmer, che assunse il nome di Eugenio IV.

¹⁷ Cf. E. DELARUELLE - E.-R. LABANDE - P. OURLIAC, *La chiesa al tempo del grande scisma e della crisi conciliare*, *Storia della Chiesa*, SAIE, Torino 1981, vol. XIV/3, pp. 1417-1420.

¹⁸ Così si esprime il Gregorovius commentando laconicamente il pontificato di Martino V: «Sul bronzeo sepolcro di Martino V, che ancora si può vedere in Laterano, la sua generazione iscrisse il più bel titolo d'onore che a principe possa tributarsi: lo disse *temporum suorum felicitas*. Né la lode fu del tutto immeritata, per poco che si ripensi ai mali orrendi che il popolo aveva sofferto durante l'epoca dello scisma» (F. GREGOROVIVUS, *Storia della città di Roma nel medioevo*, Casini, Brughiero 1988, vol. VII, p. 30).

Dopo quasi tre lustri di relativa pace, l'elezione di Eugenio IV, legato agli Orsini e ostile ai Colonna, aprì un periodo di destabilizzazione che portò la città a essere teatro di continue ribellioni. Cacciati da Roma, i Colonna ordirono una congiura per uccidere il pontefice, fallita la quale si celebrò un processo che portò al patibolo oltre duecento persone.

Terminata questa lotta interna, giunse il momento di aprire il concilio, che doveva trattare la riforma della Chiesa, l'eresia husita e l'unione della Chiesa greca con quella latina, voluta dall'imperatore bizantino, più per il timore dei turchi che per propria convinzione.

Eugenio IV vedeva con timore il concilio riunitosi a Basilea, in quanto i decreti stabiliti a Costanza minacciavano la gerarchia di una riforma che doveva iniziare dal capo e quindi poteva intaccare la potestà pontificia.

Fin dall'inizio questa diffidenza rese complessa ogni trattativa, al punto che il pontefice decise di sciogliere il concilio con una bolla del 18 dicembre 1431, stabilendo che si sarebbe nuovamente riunito a Bologna entro diciotto mesi.

Un tale atto spalancò un abisso tra il papa e il concilio. I padri di Basilea disobbedirono alla bolla e proclamarono di nuovo le dottrine di Costanza. Queste stabilivano che il concilio ecumenico rappresentava la Chiesa universale, era indipendente e indissolubile e stava al di sopra del papa.

I contrasti tra papato e conciliaristi acuirono il senso di ribellione dei romani. Essi concepirono il piano di prendere prigioniero il pontefice in nome del concilio, sperando che in seguito il concilio stesso sarebbe stato trasferito a Roma.

Eugenio decise di fuggire dapprima a Pisa e poi a Firenze e il popolo acclamò di nuovo la repubblica¹⁹. In realtà il governo che

¹⁹ La fuga da Roma di Eugenio IV, avvenuta nel 1434, sarà l'ultima di un papa fino al 24 novembre 1848, quando Pio IX abbandonò Roma occupata

ne seguì non si dimostrò adeguato, tanto che dopo poco tempo i romani reclamarono il ritorno del papa, cui giunsero proposte di pace anche dal concilio stesso.

Il governo pontificio fu restaurato grazie a Giovanni Maria Vitelleschi, commissario del papa, e la rivoluzione repubblicana si spense dopo appena cinque mesi di vita. Eugenio, però, lasciò il potere al Vitelleschi, uomo crudele e spietato che non si fece scrupoli per ripristinare l'ordine a Roma e dintorni. I romani, esasperati dalla sua efferatezza e dal timore di ripiombare nella situazione verificatasi durante lo scisma, nel gennaio 1436 tornarono a invocare caldamente il ritorno del papa.

Nel frattempo ripresero i contrasti tra Eugenio e il concilio, anche a causa della possibile unione che si andava delineando con la Chiesa greca. Ogni parte aveva ben chiaro che, per concludere positivamente il secolare dissidio, il concilio doveva trasferirsi in un luogo comodo anche ai greci. A tale proposito, Eugenio scelse la città di Ferrara, ma molti padri non l'accettarono e preferirono rimanere a Basilea.

A Ferrara, però, presto sorsero alcuni problemi, sia per lo svilupparsi di un'epidemia di peste, sia per questioni economiche, in quanto gli Estensi non intesero fornire gli opportuni finanziamenti. Sfruttando la disponibilità di Cosimo de' Medici, Eugenio IV trasportò la sede del concilio a Firenze. Fu durante questa assise che i greci, ormai in grave difficoltà per l'assedio dei turchi, ricorsero al pontefice come capo supremo di tutta la Chiesa²⁰.

per rifugiarsi a Gaeta, all'epoca appartenente al regno delle Due Sicilie.

²⁰ Il decreto di unione venne promulgato e letto in greco e in latino il 6 luglio 1439. In realtà il tentativo di riunificazione, provocato più da forzature politiche che dalla sincera volontà di risolvere i problemi dottrinali, non divenne mai effettivo, soprattutto per l'impreparazione dei fedeli bizantini. Il disappunto popolare portò anche a sommosse contro i firmatari dell'unione, tanto che due terzi di essi furono presto indotti a rinnegarlo.

I trionfi di Eugenio non placarono gli scismatici di Basilea, i quali elessero un nuovo papa, Amedeo VIII di Savoia, che prese il nome di Felice V. In tal modo si ripristinò lo scisma, ma questa volta gran parte dell'Europa disapprovò tale elezione, tanto che Felice V fu riconosciuto solo da alcuni piccoli principi.

A Roma, nel frattempo, la situazione era divenuta insostenibile. Il popolo chiedeva sempre più insistentemente il ritorno di Eugenio IV, che decise di rientrare solo nel settembre 1443, trovando nella città una situazione simile ai primi tempi di Martino V.

Il papa di Basilea, il cui difficile pontificato rimane contrassegnato da decisioni contrastanti, morirà in modo edificante a settantadue anni, il 23 febbraio 1447²¹.

2. *Francesca, la Santa di Roma*

2.1. *L'infanzia*

Francesca nacque a Roma nel gennaio 1384 dai nobili Paolo Busa de' Leoni e Isabella de' Roffredeschi, in un palazzo del quartiere Parione nei pressi della chiesa di S. Agnese in Agone, dove venne battezzata e dove a sei anni ricevette la cresima²².

Poco si sa dei primi anni di vita, pur se le scarse fonti concordano nel darne l'immagine di una fanciulla dalla pietà esemplare²³.

²¹ *Ib.*, pp. 33-113.

²² Ancor oggi nella chiesa di S. Agnese in Agone si conserva il fonte in cui la Santa venne battezzata.

²³ L'agiografia femminile tardomedievale presenta in diverse sante una perfezione esemplare sin dai primi anni di vita, come Chiara di Assisi (1193-1253), Chiara da Montefalco (1268-1308), Caterina da Siena (1347-1380). Ad dirittura la fiorentina Umiliana dei Cerchi (1219-1246) non partecipò mai ai giochi dei fanciulli e non ebbe contatti con i suoi coetanei, mentre la genovese Caterina Fieschi (1447-1510), appena tredicenne, chiese di entrare nel monastero delle canonichesse del Laterano, peraltro senza riuscirci per la tenera età.

Certamente sapeva leggere e in questa attività trascorse molto tempo della sua infanzia. Tra le letture che possono aver contribuito alla sua crescita spirituale, vanno ricordate la “Regola di S. Benedetto”, la “Legenda aurea” di Jacopo da Varazze e le “Vite dei Santi Padri” di Domenico Cavalca, opere assai divulgate dall’azione pastorale di confessori e predicatori. Ovviamente non mancava la Bibbia²⁴, quotidianamente meditata attraverso la liturgia. È possibile ipotizzare che le frequenti visioni avute in vita da Francesca si possano collegare con la lettura della “Commedia” dantesca²⁵.

Dai processi canonici emerge un particolare curioso della sua primissima infanzia. Quando la piccola Francesca giaceva nuda nella culla non sopportava di essere toccata da mani maschili, tanto da piangere e strillare con violenza fin quando non veniva coperta²⁶. Questo strano fenomeno sarà del tutto assente nella sorella Perna e nel fratello Simeozzo.

2.2. *Il matrimonio*

Nel 1395 o 1396 Francesca andò in sposa, contro la sua volontà, al facoltoso Lorenzo Ponziani, prospero allevatore di bestiame²⁷.

²⁴ Secondo il processo del 1440, Francesca leggeva la Bibbia in volgare, il che dimostrerebbe che non conosceva il latino. Non avrebbe avuto senso, infatti, cercare la traduzione volgare quando quella latina era più facilmente disponibile (cf. V. BARTOCETTI, *Le fonti delle visioni di Santa Francesca Romana*, in *RSB* 13 [1922] 14).

²⁵ Cf. A. MONACI, *La Divina Commedia e le visioni di Santa Francesca Romana*, in *RSB* 16 (1925) 12-28.

²⁶ L’episodio venne riferito da una conoscente di casa Bussa, Giovanna moglie di Pietro Pystalonto, che ne rese testimonianza durante il primo processo di canonizzazione, quasi a intenderlo come un segno premonitore della pudicizia di Francesca (cf. P. LUGANO, *I processi inediti*, 1440, art. I, p. 8).

²⁷ Le condizioni economiche della famiglia Ponziani erano alquanto fiorenti, tanto che i beni di Lorenzo si stimavano oltre i diecimila ducati. Nella sua casa trasteverina stazionavano un gran numero di cavalli, muli, giumenti, buoi, pecore e altri animali (cf. P. LUGANO, *Detti e fatti della poverella di*

Celebrato il matrimonio, si trasferì nel rione Trastevere, in un palazzo presso la chiesa di S. Cecilia²⁸, dove abitavano i suoceri Andreozzo e Cecilia de' Mellini, il cognato Paluzzo e la moglie Vannoza²⁹. Quest'ultima diverrà la sua confidente ideale e tra le due donne nascerà un'amicizia che si cementserà negli anni, accomunandole in una straordinaria esperienza di santità.

Il matrimonio era fondato sull'alleanza di due famiglie, i Bussa e i Ponziani, che rivestivano le massime cariche del Comune, negli ultimi tempi fortemente in contrasto col papato. I casati suddetti, comunque, non erano tra i più avversi al pontefice³⁰.

Trastevere Santa Francesca Romana, in *l'Ulivo* 38/2 [2008] 427).

²⁸ Il palazzo Ponziani, sito in via dei Vascellari, passò agli Altieri e ad altri acquirenti che operarono vari rifacimenti. Nel 1804 fu ceduto alla parrocchia di S. Salvatore in Onda. Iniziò allora l'«Opera delle Prime Comunioni», conosciuta col nome di «Ponterotto», dal vicino ponte Elio, che in passato subì numerosi crolli (cf. M. ESCOBAR, *Le dimore romane dei santi*, Cappelli, Bologna 1964, 102).

²⁹ Vannoza, moglie di Paluzzo Ponziani, in passato venne erroneamente ritenuta del casato Santacroce, come cita anche la *Bibliotheca Sanctorum* (cf. E. VACCARO, *Francesca Romana, santa*, in BS, vol. V, c. 1012). Perfino uno studioso esperto come il Lugano la considera tale (cf. P. LUGANO, *I processi inediti*, p. VI). L'appartenenza alla famiglia Santacroce è dovuta a un'iniziativa completamente acritica riportata nella biografia di Bernardo Maria Amico, ma un recente e dettagliato studio di Maria Benedetta Rivaldi, oblata di Tor de' Specchi, ha dimostrato l'appartenenza di Vannoza al casato De Felicibus (cf. M. B. RIVALDI, *Il patronimico di Vannoza, cognata di Santa Francesca Romana in Benedictina* 30 [1983] 97-108).

³⁰ Il padre di Francesca, Paolo Bussa, nel 1395 era conservatore del Comune, come due anni più tardi lo sarà suo fratello Simeozzo. Dei conservatori faceva parte anche Paluzzo Ponziani, futuro cognato di Francesca, che ricopriva l'incarico di consigliere di milizia a fianco dei banderesi. Non risulta difficile, perciò, comprendere l'alleanza politica che si stabilì tra le due famiglie, suggerita dal matrimonio tra Lorenzo Ponziani e Francesca Bussa (cf. A. ESCH, *Santa Francesca Romana e la società romana del suo tempo*, in *La santa, il monastero e la città*, 18).

Quando Francesca iniziò la sua vita coniugale, il dolore morale per la verginità perduta le produsse un malessere che presto degenerò in una paralisi di tutto il corpo. Il morbo era così singolare che nessuno fra i medici più celebri dell'epoca seppe diagnosticarlo e curarlo. Rifiutate con sdegno le prestazioni di una delle numerose fattucchiere che operavano in Roma, Francesca, ormai lungamente provata, sembrò prossima alla fine, tanto che le furono amministrati gli ultimi sacramenti.

La guarigione subentrò per via soprannaturale con l'apparizione in sogno di quel S. Alessio che sfidò le consuetudini sociali e il volere dei parenti per non perdere la propria verginità³¹. Se a causa

³¹ La figura di questo santo presenta molti punti di contatto con quella di Francesca, benché non vi sia alcuna notizia storica che ne accerti l'esistenza. Figlio di ricchi genitori, la sera delle nozze si sarebbe allontanato di nascosto dalla casa paterna di Roma, sul colle Aventino, per rifugiarsi a Edessa. Diversi anni dopo ritornò nella sua dimora come un umile mendicante, ma senza essere riconosciuto, se non dopo la morte. Così si svolge il colloquio che avvenne nel sogno tra Alessio e Francesca, secondo quanto riportato da un biografo seicentesco: "Era la notte che precede alla festa del glorioso Santo Alessio Romano, che viene á diciassette di luglio, e ciò fù l'anno del Signore mille trecento novant'otto; essendo Francesca d'età di quattordici anni in circa: riposavano tutti di quella casa, e dormivano quelle persone ancora, che alla custodia delle inferme erano rimaste: solo Francesca vegliava, e teneva la mente elevata in Dio: ed ecco, che vide in un subito riempirsi la camera d'insolita luce, ed immantinente le comparve il glorioso S. Alessio in forma d'un bel giovane vestito da pellegrino; ma le vestimenta sua erano preziose, e portava in dosso un manto dorato e risplendente: gioiva fuori di modo Francesca di tale spettacolo, ed avvicinandosi a lei il Santo, le parlò in questa forma, e le disse due volte: 'Francesca, Io sono Alessio, ed ora vengo mandato a te da Dio, acciò io ti dica, se tu vuoi esser sana?'. Rispose Francesca: 'Io voglio quello, che piace a Dio'. Allora il Santo levandosi il dorato manto col cappuccio, che portava, lo stese sopra la fedelissima Serva di Cristo, e subito la resa sana, e salva, come se non avesse avuto male alcuno, e tutto spari" (V. CEPARI, *Vita di Santa Francesca Romana Fondatrice dell'Oblate di Torre de' Specchi. Cavata da varij manoscritti antichi, dalli Processi fatti per la sua Canonizatione, et altre istorie. Data*

di un uomo si era palesata la malattia, per mezzo di un altro uomo, che aveva realizzato l'aspirazione mancata di Francesca, ci fu il ritorno alla salute³².

L'atteggiamento negativo nei confronti della vita matrimoniale, intensamente vissuto da molte sante laiche, si pone in relazione con la forte spiritualizzazione degli ideali religiosi presenti nel tardo medioevo³³. Francesca stessa visse i suoi doveri coniugali come un obbligo penoso e la sessualità come una sofferenza, aspetti che emergono nelle testimonianze del primo processo di canonizzazione³⁴.

nuovamente in luce dalla Madre Presidente, et Oblate di Torre de' Specchi, Dedicata alla santità di N. Sig. Papa Clemente Decimo, Bernabò, Roma 1675, pp. 8-9. L'attribuzione al Cepari di questo volume non è certa, benché molto probabile).

³² Cf. M. CARPINELLO, *Francesca Bussa dei Ponziani e i due generi di santità* in *l'Ulivo* 38/2 (2008) 462.

³³ Fatta eccezione per la sola Caterina da Siena, tutte le profetesse e visionarie del tardo Medioevo erano anche mogli e madri di famiglia, ma la loro santità non dipendeva da questa condizione. A giudicare dai processi di canonizzazione, pare che il matrimonio sia stato nella loro vita una tappa lasciata rapidamente alle spalle. Del resto non poteva essere altrimenti, perché nel caso delle donne esisteva una lunga tradizione agiografica che collegava la perfezione alla verginità. Infatti l'atto sessuale, anche se compiuto nel matrimonio cristiano e con il fine della procreazione, restava fondamentalmente un atto peccaminoso, per il semplice fatto che se ne poteva provare piacere. Di conseguenza le sante sposate praticavano periodicamente la continenza e cercavano di indurre i loro mariti ad astenersi da ogni atto sessuale, specialmente dopo che dalla loro unione fossero nati un certo numero di figli. Non era infrequente che l'uomo, qualora fosse un personaggio grossolano e con cattivi desideri (non era comunque il caso di Lorenzo Ponziani), finiva per convertirsi e passare a una vita santa. Conseguito o meno questo risultato, in vari processi di canonizzazione risulta che la morte del marito veniva accolta come una liberazione. Infatti le sante donne, ben lontane dal pensiero di contrarre seconde nozze o di dedicarsi all'educazione dei figli, accoglievano con gioia l'occasione di rinunciare alle cure temporali e ai beni di questo mondo (cf. A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna 1989, 368-370).

³⁴ Cf. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Santa Francesca Romana*, 71.

Rispetto alla precedente santità femminile, Francesca si distinse per il modo di vivere il suo contemporaneo *status* di moglie e di cristiana. Prima di lei, la vocazione religiosa aveva portato tante donne a rotture drastiche in seno alla propria famiglia, come Melania l'Anziana e Melania la Giovane³⁵, Paola di Roma³⁶, Rade-gonda di Francia³⁷, Umiltà di Faenza³⁸, Angela da Foligno³⁹, Margherita da Cortona⁴⁰. Alcune di esse abbandonarono mariti e figli

³⁵ Melania l'anziana, appartenente a una gloriosa famiglia romana, provocò grande scalpore quando aderì al monachesimo un decennio prima della nascita dell'omonima nipote, Melania la giovane (383-440). Quest'ultima, dopo la morte dei due figli, decise di condurre vita penitente a Gerusalemme, nonostante la dura opposizione dei parenti (cf. G. D. GORDINI, *Melania la giovane, santa*, in BS, vol. IX, cc. 282-286).

³⁶ Di nobile stirpe romana, Paola (347-406) andò presto in sposa al patri-zio Tossozio, da cui ebbe quattro figli. Rimasta vedova, iniziò a frequentare il cenobio aventiniano di Marcella, sotto l'illustre e dotta guida di Girolamo. Attratta dall'esempio di Melania, si stabilì a Gerusalemme, dove fondò una comunità monastica femminile costituita da vedove e vergini (cf. M. C. CELLETTI, *Paola Romana, santa*, in BS, vol. X, cc. 123-136).

³⁷ Rade-gonda (circa 520-587), dopo il matrimonio col re di Francia Clotario, abbandonò la corte per dedicarsi a una vita di ritiro e di contemplazione. Sventato un tentativo del re di riconquistarla al talamo coniugale, trascorse gli ultimi anni di vita in stretta clausura (cf. N. DEL RE, *Radegonda regina di Francia, santa*, in BS, vol. X, cc. 1348-1352).

³⁸ Nata da nobile famiglia, Umiltà, al secolo Rosanna (1226-1310), contrasse matrimonio a sedici anni. Dopo la prematura perdita dei suoi due figli, si ritirò col marito a vita religiosa, per poi scegliere la vita claustrale in un monastero vallombrosano (cf. M. C. CELLETTI, *Umiltà abbadessa vallombrosana, santa*, in BS, vol. XII, cc. 818-822).

³⁹ Dopo un periodo di tempo trascorso nel peccato e nella vanità, Angela (1248-1309) fu scossa da forti rimorsi di coscienza che la portarono a una profonda conversione. Entrata nel Terz'Ordine Francescano, ebbe frequenti fenomeni mistici, fedelmente trascritti dal suo confidente spirituale (cf. A. BLASUCCI, *Angela da Foligno, beata*, in BS, vol. I, cc. 1185-1190).

⁴⁰ Vissuta al di fuori del matrimonio per nove anni con un compagno da

o considerarono la loro morte addirittura come una liberazione⁴¹. Francesca, invece, seppe accogliere la vita matrimoniale nel solco interiore di una precedente chiamata alla dedizione totale a Cristo. I due percorsi, perciò, non si svolsero in successione, ma l'uno nell'altro.

Presto sarà madre di tre figli, Battista, Evangelista e Agnese. Purtroppo solo Battista le sopravvive⁴², mentre Evangelista e Agnese moriranno entrambi nel 1410, rispettivamente a sette e sei anni di vita. I processi documenteranno come Francesca visse con incredibile pazienza il dolore provocato dalla loro scomparsa⁴³.

Dopo la morte di Agnese, Francesca vedrà spesso accanto a sé un angelo sotto forma di bambino, con occhi splendenti e capelli lunghi che scendono sulle spalle. Questa visione, assai importante per la vita della Santa che vi troverà grande conforto, ne condizionerà gran parte dell'iconografia, che infatti la raffigura spesso con accanto un angelo alato⁴⁴.

cui ebbe un figlio, Margherita (1247-1297) fu toccata dalla grazia del Signore, che la portò a un radicale cambiamento di vita. Ammessa nel Terz'Ordine Francescano, venne ricolmata di favori celesti, quali estasi, visioni, rivelazioni. Volendo contemplare la passione di Cristo, suo tema preferito, trascorse molti anni sottoponendo il suo corpo a durissime e impensabili penitenze (cf. M. LIVERANI, *Margherita da Cortona, santa*, in BS, vol. VIII, cc. 759-773).

⁴¹ Cf. M. CARPINELLO, *Francesca Bussa dei Ponziani*, pp. 462-463.

⁴² Sposato a Mabilia Papazurri, ne ebbe una figlia, Vannoza. Rimase distante dal mondo spirituale della madre, tanto che non fu presente al processo di canonizzazione, benché è certo che fosse ancora vivo. Mabilia, al contrario, dopo qualche iniziale contrasto nutrì profonda ammirazione per la suocera e fu una testimone importante riguardo alla vita infantile e coniugale di Francesca (cf. P. LUGANO, *Santa Francesca Romana nella memoria dei contemporanei e dei posteri*, in RSB 3 [1908] 100).

⁴³ Cf. P. LUGANO, *I processi inediti*, 1440, art. XX, p. 46.

⁴⁴ Il tema iconografico di Francesca accompagnata dall'angelo alato, che peraltro lei vide sempre senza ali, rivestì una certa importanza anche per la devozione all'angelo custode, cara alla Controriforma, che trovava nella storia

2.3. *Le opere di pietà*

Nonostante le difficoltà, col matrimonio inizia per Francesca una conversione mistica, che si traduce nel passaggio dalla tentazione alla solitudine a una via di santificazione personale, con la quale avviene l'inserimento nel mondo mediante la carità⁴⁵.

La totale disponibilità di Francesca ad accettare la volontà di Dio in ogni situazione, a non tirarsi indietro di fronte agli aspetti più crudi della vita, la porta a dilatare il raggio di azione da casa Ponziani al quartiere Trastevere, fino a raggiungere i sobborghi più lontani della sua città.

Nella condivisione di una vita colma di pietà e di opere buone, risulta fondamentale l'intesa con la cognata Vannoza, che rappresenta un tipico esempio di spontanea solidarietà femminile, avente una lunga tradizione nel mondo della penitenza medioevale⁴⁶.

Insieme alla cognata, Francesca dà inizio a un'intensa attività caritativa a favore di poveri e malati, impegno che da qui in avanti non interromperà neanche dopo la morte di Vannoza, nonostante le severe critiche iniziali dei suoceri⁴⁷. In tal modo la grande casa

di Francesca un'affascinante propaganda (cf. G. BRIZZI, *Contributo all'iconografia di Francesca Romana*, in *Una santa tutta romana*, 279).

⁴⁵ Sotto questo aspetto spicca, pur nella diversità del contesto, il parallelo con Elisabetta d'Ungheria (1207-1234), con la quale Francesca ebbe in comune molti caratteri, primo fra tutti la capacità d'intervenire verso chi si trovava nel bisogno.

⁴⁶ In tal senso è curiosa l'analogia tra Francesca e la fiorentina Umiliana dei Cerchi, anch'ella sposata contro il suo volere e dedita alle opere di pietà cristiana, con il costante appoggio della cognata Ravenna (cf. R. SCIAMANNINI in BS, vol. III, cc. 1132-1134).

⁴⁷ Un chiaro esempio si evince dalla biografia redatta da fra Ippolito: «Si era d'estate e si sentiva la mancanza di vino mentre più numerosi accorrevano a lei gli ammalati, i poveri e i deboli. C'era in casa una botte di vino squisito, perché il padre di suo marito l'aveva messa da parte per poi servirsene lui e quelli della sua famiglia. Ma lei lo distribuì a poco a poco a tutti gli ammalati

borghese, sede di affari e commerci, si trasformò in un centro di assistenzialismo laico, che in quel periodo di grave disagio politico e sociale, quale stava vivendo la Roma dell'epoca, diventava una risposta funzionale ai problemi materiali e spirituali dell'esistenza⁴⁸.

Un aspetto fondamentale dell'impegno caritativo di Francesca si riscontra nella sua capacità di curare. La Santa provvedeva personalmente agli infermi, ricorrendo a mezzi semplici. Lei stessa preparava decotti, impiastri di erbe, unguenti, con ingredienti di uso comune, legati a un antico patrimonio di esperienze e pratiche popolari⁴⁹. In ogni caso non mancava mai di sottolineare che le eventuali guarigioni avvenivano sempre e solo per volontà divina.

Francesca, comunque, aveva ben chiara la distinzione tra medicina e stregoneria e nutriva grande rispetto per la professione medica. Infatti la Ponziani svolgeva la sua attività terapeutica solo quando il malato, o un suo intercessore, constatava l'inadegua-

che le accorrevano. Alla fine la botte rimase vuota. Un giorno il suocero e i suoi figli scesero in cantina per assaggiare quel vino messo da parte con tanta cautela, ma ebbero la dolorosa sorpresa di trovare la botte completamente asciutta. Allora si inviperirono contro la serva di Dio, gridando al colmo dell'ira che non c'era rimasta goccia. Lei tentò invano di ammansirli con buone parole; allora si avvicinò alla botte, si raccolse qualche istante in preghiera, quindi si alzò e trovò la botte colma fino all'orlo di un vino ancora più prelibato di quello che aveva distribuito ai poveri e, dopo averlo portato a quelli di casa, tutti se ne stupirono e resero grazia a Dio» (D. MAZZUCONI, *Pauca quidam de vita et miracoli beate Francisce de Pontianis. Tre biografie quattrocentesche di Santa Francesca Romana*, in *Una santa tutta romana*, 127).

⁴⁸ Cf. R. DE SIMONE, *La missione ecclesiale di S. Francesca Romana*, in *l'Ulivo* 12/1 (1982) 28.

⁴⁹ L'unguento più usuale era preparato da Francesca con un miscuglio di succo di ruta e di maggiorana, cui aggiungeva una modica quantità d'olio (cf. P. LUGANO, *I processi inediti*, 1451, art. I, p. 260). Ancor oggi le oblate mettono l'unguento a disposizione dei devoti il 9 marzo, festa di Santa Francesca Romana, l'unico giorno in cui si aprono le porte di Tor de' Specchi.

tezza di qualsiasi trattamento ufficiale⁵⁰. Se riteneva di non poter risolvere un problema, consigliava di ricorrere alle cure di un medico professionista⁵¹, purché non giudeo⁵². Per se stessa rifiutava qualsiasi cura, confidando solo nella provvidenza divina.

Francesca prestò continua e instancabile assistenza negli ospizi e negli ospedali di S. Cecilia, di S. Spirito in Sassia e del Campo Santo, ma soprattutto in quello, vicinissimo a casa Ponziani, di S. Maria in Cappella. Questo ricovero era sorto nel 1391 grazie alla generosità dei suoceri e all'autorizzazione di Bonifacio IX. I Ponziani lo corredarono di tutto il necessario, mentre il papa vi unì la chiesa di S. Maria in Cappella, concedendo il giuspatronato ai fondatori e in perpetuo ai loro eredi⁵³.

Per trentacinque anni, Francesca vi esercitò tutte le opere di misericordia a sollievo di anziani, infermi o senza ricovero, portando cure amorevoli, somministrando generosamente il necessario, preparando loro i cibi e mantenendo a proprie spese un sacerdote che ascoltasse le confessioni e amministrasse i sacramenti⁵⁴.

⁵⁰ Cf. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Santa Francesca Romana*, 80-81.

⁵¹ “*Ipsa vero domina Francisca et humilitate consueta negans se ad huiusmodi negotium idoneam, et consulens ut potius ad aliquem medicum iret*” (P. LUGANO, *I processi inediti*, 1440, art. XCVII, p. 156).

⁵² “*Credit meritis beate Francisce et signo crucis, quia beata Francisca imbibuit ne se a iudeo qui ad hoc vocatus fuit medicari permetteret, sed in Deo speraret et sanaretur*” (*ib.*, 1451, art. XVIII, p. 72).

⁵³ Nel 1445 papa Eugenio IV, con il consenso di Vannoza Ponziani, nipote di Francesca, trasferì il giuspatronato alla comunità di Tor de' Specchi, che lo conservò fin quando passò alla famiglia Pamphili-Doria sotto il pontificato di Innocenzo X (1644-1655) (cf. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Santa Francesca Romana*, 76).

⁵⁴ Cf. P. LUGANO, *Detti e fatti della poverella di Trastevere Santa Francesca Romana*, in *l'Ulivo* 38/2 (2008) 428.

2.4. *La pellegrina*

Anche se la sua vita sembra concentrarsi nella casa di Trastevere, Francesca trascorreva buona parte della sua esistenza fuori dal palazzo, partecipando alle occasioni liturgiche della città e ai pellegrinaggi nei diversi luoghi di culto romani, a seconda dell'indulgenza da lucrare⁵⁵.

Frequenti erano le visite alle chiese del suo rione, segnatamente S. Cecilia, S. Maria in Trastevere e, più distante, il convento francescano di S. Francesco a Ripa e quello olivetano di S. Maria Nova⁵⁶.

Spesso percorreva una strada che collegava Trastevere alla zona nord-occidentale della città, allo scopo di giungere in pellegrinaggio a S. Pietro e da qui prestare assistenza al vicino ospedale di S. Spirito in Sassia.

A volte si spingeva fino all'altro grande santuario della Roma cristiana, la basilica di S. Paolo sulla via Ostiense, pregando nei campi e vigneti attigui, alcuni dei quali, peraltro, erano di proprietà proprio della famiglia Ponziani⁵⁷. Non mancavano visite a S. Giovanni

⁵⁵ Specialmente a partire dal tredicesimo secolo, i pellegrini ebbero larga rappresentanza nella santità della Chiesa. In particolare il pellegrinaggio a Roma era un fatto tradizionale e anche se lo scisma d'Occidente non lo facilitò, si ha motivo di ritenere che venisse ripreso dal 1417. Del resto Roma rimaneva una delle tre grandi mete di pellegrinaggio dell'antichità (con Santiago de Compostela e Gerusalemme), non fosse altro per gli innumerevoli martiri da venerare e per le numerose indulgenze che vi si potevano lucrare (cf. E. DELARUELLE - E.-R. LABANDE - P. OURLIAC, *La chiesa al tempo del grande scisma e della crisi conciliare. Storia della Chiesa*, SAIE, Torino 1981, vol. XIV/3, p. 1426).

⁵⁶ Per un'accurata descrizione della basilica, si veda P. LUGANO, *S. Maria Nova (S. Francesca Romana)*. Le chiese di Roma illustrate 1, Editrice Roma.

⁵⁷ Proprio in questa zona, nei pressi della via Ardeatina, il 23 maggio 1959 è stata eretta la parrocchia titolata a Santa Francesca Romana. Inizialmente affidata alla provincia romana dei frati minori, ora è retta dal clero diocesano

in Laterano e a S. Croce in Gerusalemme, dove il venerdì santo meditava sulla passione di Cristo, un tema che provocava in lei grande riflessione e turbamento.

Il peregrinare di Francesca si limitava alla città, mentre per altre mistiche dell'epoca, come Brigida di Svezia⁵⁸, Caterina da Siena⁵⁹ e Margery Kempe⁶⁰, i pellegrinaggi erano un'occasione per comprendere meglio la Chiesa del loro tempo⁶¹.

di Roma.

⁵⁸ Sposa e madre di quattro figli, Brigida di Svezia (1303-1373), dopo una vita domestica trascorsa nell'alta aristocrazia svedese, affrontò col marito un pellegrinaggio a Santiago di Compostela, in occasione dei venticinque anni di matrimonio. Dopo la morte del coniuge avvenuta al ritorno in patria, Brigida decise di cambiar vita. Fondato l'ordine del S. Salvatore, si stabilì a Roma, che divenne la sua seconda patria. La città eterna come fonte di perdono aveva radici antiche. A tutti i pellegrini svedesi che facevano una buona confessione davanti alla tomba dell'apostolo Pietro venivano concesse ampie indulgenze, anche in considerazione della lunghezza del viaggio. Brigida, comunque, continuò la sua vita di pellegrina, visitando, tra l'altro, le tombe dei santi apostoli a Ortona (S. Tommaso), Benevento (S. Bartolomeo), Amalfi (S. Andrea), Salerno (S. Matteo) (cf. M. V. BRANDI, *Brigida di Svezia, santa*, in BS, vol. III, cc. 439-534).

⁵⁹ Nel caso di Caterina Benincasa (1347-1380), più che un pellegrinaggio vero e proprio, si ricorda il suo viaggio ad Avignone, che la mistica senese condusse per convincere il pontefice Gregorio XI a riportare la sede papale a Roma.

⁶⁰ Inglese del Norfolk, Margery Kempe (1373-1438) si sposò a venti anni ed ebbe quattordici figli. Dopo un dissesto finanziario, decise di cambiare vita dedicandosi ai pellegrinaggi, dapprima in Terrasanta e poi a Roma, dove giunse nel 1416. Margery aveva estasi e rapimenti, finendo per unirsi in spozializio mistico con Gesù nella basilica dei Ss. Apostoli. Questo insieme di circostanze le provocò notevoli calunnie e forti sospetti di eterodossia (cf. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Lotta politica e profezie: pellegrine e mistiche a Roma alla fine del medioevo*, in *Studi Romani* 32 [2004] 23-24).

⁶¹ Cf. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Santa Francesca Romana*, 128.

2.5. *Lascesi mistica*

Nel cammino di perfezione intrapreso da Francesca, una tappa decisiva è costituita dalla liberazione dal vincolo coniugale avvenuta nel 1425, con l'assenso del marito Lorenzo che ebbe la sensibilità di venire incontro al desiderio della moglie di vivere senza rapporti carnali.

Francesca, comunque, non lasciò mai Lorenzo e la loro camera nuziale sino alla di lui morte, rimanendo nel palazzo anche quando le sue compagne si ritirarono a Tor de' Specchi per condurvi vita in comune.

Questa nuova condizione rese la Ponziani più recettiva nei confronti di un'iniziazione mistica che, nell'ottica medievale, era incompatibile con le relazioni sessuali. Da qui in avanti sarà intenta a perseguire un complesso itinerario spirituale, nel quale fu compensata da grazie soprannaturali, unite però a gravi e dolorosi tormenti, sia mentali che corporali.

I testimoni dei vari processi di canonizzazione insistono sul rigore delle penitenze che si infliggeva, registrando con stupore le sue abitudini quotidiane. La Santa si sottoponeva ad astinenze rigorose, dormiva solo due ore per notte e dedicava lunghe veglie al lavoro e alla preghiera. La sua camera era teatro di asceti rigide, fatte di flagellazioni, uso del cilicio, macerazioni corporali. Le torture volontarie erano una tecnica adottata per superare i numerosi assalti del demonio e i vari tormenti che questi le infliggeva, specialmente durante gli ultimi anni di vita⁶².

⁶² La società quattrocentesca visse la credenza nel demonio e nella sua forza con una drammaticità senza precedenti, tanto che proprio in quel periodo iniziò a svilupparsi la caccia alle streghe. Per teologi, predicatori e uomini di Chiesa, non si trattava di superstizione, ma di un problema attuale e vivo, da affrontare a qualsiasi livello, morale, dottrinale e pastorale (*ib.*, p. 235).

Dopo le aspre lotte, Francesca veniva gratificata da diversi fenomeni soprannaturali. Ella possedeva il dono delle lacrime⁶³ e fu gratificata da una piaga nel costato, fonte di penose sofferenze. Questa rimarrà aperta per anni, fin quando verrà guarita dalla Madonna durante una visione avvenuta nella notte di Natale del 1431⁶⁴.

Un aspetto assai particolare del misticismo di Francesca riguarda le visioni che accompagnarono la Santa per lunghi periodi della sua esistenza. I "Trattati" di don Giovanni Mattiotti, confessore di Francesca, forniscono il dettagliato resoconto di un centinaio di visioni, oltre a circa quaranta battaglie col demonio e alla descrizione dell'inferno e del purgatorio.

Le visioni della Ponziani, più che per il loro simbolismo o per lo spessore teologico e metafisico, rivestono grande importanza perché testimoniano un animo pittoresco e drammatico, profondamente aderente alla cultura religiosa del tempo⁶⁵.

Soprattutto agli inizi, l'attività profetica di Francesca destò non poche resistenze e perplessità nel mondo ecclesiastico romano, tendenzialmente cauto dinanzi al fiorire di un'esperienza visionaria tanto ricca quanto sconcertante⁶⁶. Le figlie spirituali della

⁶³ A partire da quando la meditazione dei misteri dolorosi, e in particolare della passione, assunse un ruolo centrale nella spiritualità occidentale, il dono delle lacrime ebbe un ruolo rilevante nella vita dei santi e nella valutazione del grado di santità raggiunto. Addirittura alcune penitenti interpretavano l'assenza delle lacrime come un segno di allontanamento da Dio, al punto che finivano per infliggersi atroci tormenti per procurarsele (cf. A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, pp. 440-441).

⁶⁴ *Ib.*, p. 117.

⁶⁵ Cf. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, "Lo tractato delli miracoli et visioni". *Aspetti del misticismo di santa Francesca Romana*, in *Una santa tutta romana*, 401.

⁶⁶ Il profetismo femminile, dopo la ricca parentesi del periodo avignonese, subì una dura condanna al concilio di Costanza del 1415, dove fu sollevata la questione dell'ortodossia delle *Revelationes* di Brigida di Svezia.

Santa testimoniaron di aver sperimentato i comportamenti di Francesca, arrivando quasi a torturarla, ma senza intaccarne l'impenetrabile estraneità a tutte le sollecitazioni di ordine fisico. Nei processi, infatti, esse riferiscono i vari esperimenti fatti sulla Ponziani per provare la validità dei fenomeni mistici cui era soggetta⁶⁷.

Si può tranquillamente affermare che l'intera vita di Francesca è un tessuto di premonizioni, segni, incontri soprannaturali. Un chiaro esempio è l'apparizione in sogno di S. Alessio, che la guarisce dal male oscuro subentrato subito dopo le nozze. Pochi anni dopo, la Santa ha il presagio della prematura morte dei figli Evangelista e Agnese, seguita dalla visione paradisiaca che le offrirà la consolante immagine dei due bambini, ormai assimilati alla vita delle sostanze angeliche.

Se questi fatti soprannaturali riguardano solo la vita domestica di Francesca, dal 1430 le visioni acquistano un significato cristologico. Intorno a questo periodo, infatti, la sua preparazione spirituale conosce una specializzazione mistica e ascetica, distaccandosi progressivamente, pur se non totalmente, dall'esercizio attivo della pietà, che ha segnato il periodo della vita matrimoniale, per privilegiare l'orizzonte della contemplazione.

Le visioni e le estasi si verificano preferibilmente in S. Maria in Trastevere e più raramente in altre chiese. Normalmente l'estasi è generata dal sacramento eucaristico, in relazione al quale fioriscono intorno a lei straordinari fenomeni carismatici, che fanno appello a quel linguaggio del corpo ritenuto un mezzo essenziale di comunicazione nella pietà femminile del tardo Medioevo.

Misticamente trasfigurata, può rimanere assolutamente ferma per ore, completamente indifferente a tutte le sollecitazioni di

L'argomento venne affrontato anche durante il concilio di Basilea (1434-1435), in cui si prese la drastica decisione di far sparire gli scritti mistici della santa svedese (*ib.*, p. 365).

⁶⁷ *Ib.*, p. 366.

ordine fisico. Oppure, sempre in estasi, canta, danza⁶⁸, predica nell'ambone della chiesa, inizia a discutere di teologia con la stessa profondità di un dottore. Spesso la cappella dove avviene l'estasi si riempie di soavi odori⁶⁹.

2.6. *I conflitti col demonio*

Alla chiesa, recinto sacro che esorcizza il potere demoniaco, si contrappone la camera della Santa, esposta alle aggressioni del maligno che la perseguita per sottrarla alla solitudine del suo santo esercizio. Nella sua cella, Francesca sopporta le varie torture procuratele dal demonio, che si presenta sotto le sembianze della bestia dell'Apocalisse, mostrandosi, di volta in volta, come serpente, drago, leone, lupo, corvo, scimmia, maiale⁷⁰.

Pur nella varietà della simbologia zoomorfa, comunque, il mondo demonologico di Francesca è alquanto limitato rispetto al corrispondente repertorio riscontrato da secoli in Oriente⁷¹ e che irrompe in Occidente solo verso la fine del medioevo.

Violento e brutale, il demonio la picchia, la tormenta e la lacerava; spesso attinge alle peggiori risorse del macabro, come quando le mostra cadaveri fradici e maleodoranti⁷². Solo l'invocazione del nome di Gesù o il gesto risolutore dell'angelo custode mettono

⁶⁸ In via generale, la Chiesa condannava la danza come sopravvivenza di culti pagani, tranne che nelle lunghe celebrazioni di Pasqua, di Natale e delle principali solennità, in cui era ammessa per favorire la partecipazione dei fedeli. Eugenio IV tornò ad autorizzarla ufficialmente nel 1439.

⁶⁹ Cf. M. ARMELLINI, *Vita di S. Francesca Romana scritta nell'idioma volgare di Roma del secolo XV, con appendice di tre laudi dello stesso idioma, da un codice inedito degli archivi della Santa Sede*, Mosaldi, Roma 1882, 29.

⁷⁰ Cf. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Santa Francesca Romana*, 43.

⁷¹ Fra i numerosi esempi, forse il più noto riguarda le tentazioni demoniache subite nel deserto da S. Antonio abate (circa 250-356), largamente rappresentate nell'iconografia di questo santo.

⁷² *Ib.*, p. 750.

in fuga il maligno e finalmente Francesca, sfinita, può uscire dalla sua cella.

Una regola del duello è l'assenza di diretti testimoni oculari. Infatti una qualsiasi presenza amica mette in fuga il demonio. Tale intervento, però, non viene accolto positivamente dalla Santa, in quanto, come dirà al suo confessore, la prova deve essere condotta fino al termine e superata con le proprie forze⁷³.

Se le rivelazioni sono contraddistinte dal tema ideologico della salita, dove ogni tappa superata è il segno di una progressione spirituale, l'agire demoniaco, al contrario, è totalmente orientato verso il basso. Il maligno moltiplica i dispetti e le trovate, come quando la vuole far cadere nel pozzo, rotolare sui carboni ardenti della stufa domestica o gettare sul pavimento⁷⁴.

Tra il novembre 1432 e il marzo 1433, le visioni si concentrano sulla nuova fondazione. In tal modo costituiranno il documento più importante sulla nascita della "Congregazione delle Oblate di Maria Vergine" e la testimonianza più vera dei progetti che la Santa nutre per la sua comunità⁷⁵.

Con l'autorità derivatale dall'ispirazione della Madonna, apparsa spesso nella sua dignità di Maria Regina, davanti a S. Paolo, S. Benedetto e S. Maria Maddalena, celesti procuratori della nuova congregazione⁷⁶, Francesca stabilisce la regola di vita della comunità, di chiara impronta benedettina. La Santa avrà anche premonizioni delle gravi difficoltà che dovrà affrontare la congre-

⁷³ Cf. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *"Lo tractato delli miracoli et visioni"*, 374-375.

⁷⁴ Cf. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Santa Francesca Romana*, 786.

⁷⁵ Cf. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *"Lo tractato delli miracoli et visioni"*, 388.

⁷⁶ Anche nella realtà terrena c'erano tre procuratori: don Giovanni Mattiotti, fra Bartolomeo Bondi e fra Ippolito. Pur se inizialmente cercarono di dissuadere la Ponziani dal suo progetto, il diretto intervento della Vergine li rassicurò, al punto che in seguito fecero a gara per rendere disponibile una dimora dove installare la prima comunità.

gazione; ma la visione delle sue oblate sotto il manto della Vergine, la rassicura della protezione mariana, rendendola certa del fecondo destino spirituale delle consorelle⁷⁷.

2.7. *I rapporti con Eugenio IV*

Si è molto discusso sui rapporti tra Eugenio IV e Francesca, in particolare sulla sua mediazione nel tentativo di comporre il conflitto tra papato e conciliaristi, acuitosi dopo che, il 16 dicembre 1431, il papa sciolse il concilio di Basilea. Al di là di quanto afferma il Mattiotti, non è facile valutare la parte che il suo confessore (latore dei pressanti messaggi di Francesca diretti a Eugenio), sostenne negli eventi del 1432, forse l'anno più drammatico della crisi conciliare.

Certamente le possibilità di un incontro tra don Giovanni e il papa erano facilitate dalla vicinanza della residenza pontificia, fissata presso la basilica di S. Maria in Trastevere. È probabile invece, che Francesca non conobbe di persona Eugenio IV, benché al papa fosse nota l'autorevolezza del suo casato e, in particolare, la sua santità di vita.

Occorre anche considerare che i messaggi portati dal Mattiotti non potevano trovare, specialmente durante l'aprile 1432 (quando la crisi stava toccando il suo apice), un Eugenio IV pronto a riceverli, tenendo presente che quasi quotidianamente la sede pontificia aveva a che fare con vaticini di presunte profetesse e visionarie.

Solo il successivo maturarsi della crisi avrebbe indotto il papa a rettificare le sue intransigenti posizioni e ad adottare, nei confronti del concilio, una strategia più morbida, ma non è dato sapere se ciò fu dovuto anche alla perorazione di Francesca.

Nei suoi messaggi la Santa, conscia del pericolo che sovrasta Roma e la cristianità, usa toni severi nei confronti del pontefice, non risparmiandogli un giudizio impietoso e un invito alla

⁷⁷ *Ib.*, p. 390.

conversione. La Ponziani non discute l'autorità e la legittimità di Eugenio IV; l'attaccamento alla Chiesa e il rispetto verso la gerarchia, però, non escludono, nella tradizione delle mistiche ortodosse, un pronunciamento sugli errori della Chiesa del tempo, sperando di contribuire a una sua purificazione morale⁷⁸.

2.8. *Il ritorno al Padre*

A cinquantasei anni, il 2 marzo 1440, Francesca fu assalita da una forte febbre. Il giorno seguente, sentendo la morte vicina, chiese i sacramenti e rivolse alle figlie spirituali un discorso pieno di conforto, esortandole ad amare e imitare sempre il Signore, essere unite fra loro, rispettare l'obbedienza, avere coraggio nell'affrontare le tentazioni del demonio.

Il 9 marzo 1440, mercoledì sera, pregando con il cuore e con le labbra, Francesca si abbandonò santamente nella pace del Signore⁷⁹.

Il necrologio dell'ordine olivetano ne registrò il nome e la morte, annotando: "Morì in Roma la beatissima Francesca dei Ponziani, devotissima oblata del nostro monastero romano"⁸⁰. Il diarista Stefano Càffari tramandò che il suo cadavere rimase per tre giorni nella chiesa di S. Maria Nova, emanando un odore di

⁷⁸ *Ib.*, pp. 393-396.

⁷⁹ A partire dalla metà del tredicesimo secolo, la morte santa ebbe un ruolo decisivo nel processo di canonizzazione. Secondo la mentalità dell'epoca, uno dei criteri più importanti per giudicare la presenza della santità era proprio la perseveranza finale. Infatti si credeva che nulla era deciso fino all'ultimo istante di vita, in quanto il senso dell'intera esistenza poteva essere rimesso in discussione da una parola o da un atteggiamento equivoco. Ecco, allora, che risaltava la gioia mostrata dai santi all'approssimarsi della morte, perché quello *status*, comunicato alle persone che circondavano il morente, esprimeva la certezza di essere ammessi alla gloria del paradiso (cf. A. VAUCHEZ, *La santità nel Medioevo*, pp. 326-327).

⁸⁰ "Beatissima Francisca de Pontianis, devotissima Oblata monasterii nostri romani, obiit Rome" (P. LUGANO, *I processi inediti*, XIII).

fiori profumati, e che *tota civitas*, come una grande e unica famiglia, partecipò ai suoi funerali:⁸¹.

2.9. *La sepoltura*

Francesca fu sepolta tre giorni dopo la morte, presso l'altare maggiore di S. Maria Nova. Fu proprio una visione della Madonna a indicare alla Santa il luogo esatto della sepoltura nella basilica degli olivetani:⁸².

Circa quattro mesi dopo, il 17 luglio, il priore fra Ippolito, insieme ad altri testimoni fra i quali don Giovanni Mattiotti, presenziava con grande emozione alla solenne cerimonia della ricognizione del corpo⁸³.

A seguito del restauro della basilica di S. Maria Nova, il piano della chiesa subì un notevole rialzo, per cui il sepolcro rimase nascosto per molti anni. In occasione della canonizzazione, Paolo V non ritenne opportuno ricercarlo, ma con Urbano VIII (1623-1644) iniziarono dei lavori di scavo che il 2 aprile 1638 riportarono alla luce i resti di Francesca.

Le ossa furono trovate in buono stato di conservazione, benché rimaste per lungo tempo in un luogo alquanto umido. Successivamente il corpo venne posto in un'urna bronzea, donata dall'oblata Agata Pamphili, sorella di papa Innocenzo X (1644-1655).

Costruito un nuovo mausoleo nella cripta della basilica, in cui campeggiava una statua bronzea di Gian Lorenzo Bernini, raffigurante Francesca in atto di risorgere con accanto il suo angelo, il corpo della Santa vi fu tumulato il 9 marzo 1649.

⁸¹ «*Obiit veverabilis domina Ceccholella, uxor condam nobilis viri Laurentii, de regione Transtiberim. Quae domina tribus diebus mortua stetit super terram in ecclesia sancte Marie Nove, et numquam fetuit, immo redoluit, et, quia santissime vite fuit, tota civitas onoravi suum funus*» (*ib.*).

⁸² Cf. M. ARMELLINI, *Vita di S. Francesca Romana*, p. 147.

⁸³ Cf. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Santa Francesca Romana*, 142.

La bufera che colpì le congregazioni religiose non risparmiò l'Urbe e nel 1798 la basilica di S. Maria Nova venne soppressa dalla Repubblica Romana. Da allora iniziarono alcuni spostamenti per garantire la sicurezza dei resti di Francesca. Il 17 settembre dello stesso anno la salma fu trasportata a Tor de' Specchi, per ritornare a S. Maria Nova il 17 maggio 1801 e di qui ancora nella casa delle oblate il 29 settembre 1866.

Nel frattempo fu affidato allo scultore Giosuè Meli l'incarico di eseguire un nuovo monumento al posto di quello berniniano, asportato durante il periodo della soppressione. Terminato il lavoro, il 7 maggio 1869, il corpo di Francesca fece definitivo ritorno nella cripta di S. Maria Nova, dove a tutt'oggi è esposto alla venerazione dei fedeli⁸⁴.

3. *Le Oblate di Tor de' Specchi*

3.1. *L'oblazione di Francesca e della prima comunità*

Per comprendere l'istituzione della "Congregazione delle Oblate di Maria Vergine", più note come "Oblate di Tor de' Specchi" dal nome del luogo dove tuttora risiedono, occorre ripensare al particolare legame che Francesca ha maturato con gli olivetani di S. Maria Nova.

La basilica, affidata da Clemente VI (1342-1352) ai monaci di Monte Oliveto verso la metà del secolo precedente⁸⁵, pochi anni dopo la morte del fondatore S. Bernardo Tolomei, era meta di frequenti visite di Francesca, sin da quando era bambina. Oliveta-

⁸⁴ Cf. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, "Lo tractato delli miracoli et visioni", 426.

⁸⁵ Nel 1339 i monaci olivetani ebbero la prima casa romana nella chiesa di S. Maria in Domnica, sul colle Celio. Una dozzina di anni dopo misero radici definitive nella città eterna, quando venne loro affidata la basilica di S. Maria Nova al Foro Romano, che da allora divenne uno dei principali centri di irradiazione della spiritualità benedettina.

no era il suo primo confessore, fra Antonio di Monte Savello, e sempre olivetano era fra Ippolito di Paolo di Nuccio, che tanta importanza avrà, sia durante la vita che dopo la morte della Santa. Peraltro è assodato che anche altri monaci la conobbero e ne evocarono la santità nei primi processi di canonizzazione.

Nonostante il matrimonio l'avesse presto condotta in un altro rione di Roma, Francesca continuava la sua assidua frequenza a S. Maria Nova. Presso quella comunità, infatti, la Santa trovava quegli ideali di solitudine, preghiera e contemplazione, che in lei si fondevano con un'ardente carità verso i poveri.

Le sue visite non passarono inosservate alle persone devote che, a loro volta, frequentavano la chiesa. Avendo notoriamente un rango distinto e dotata di amabili qualità, la Ponziani attirava l'attenzione delle dame che si riunivano nel tempio. Con i suoi esempi di modestia, devozione e umiltà, si guadagnò la loro ammirazione, al punto che esse la cercavano spesso per avere con lei intensi colloqui spirituali⁸⁶.

Forse fu proprio in virtù di queste frequentazioni che Francesca maturò la convinzione di fondare una nuova istituzione. La Ponziani, infatti, comprese che in città erano presenti alcune giovani non chiamate alla vita matrimoniale e che, pur non sentendosi portate per la stretta clausura, volevano comunque servire il Signore nella verginità per essere utili al prossimo. Inoltre c'era anche un discreto numero di vedove che intendevano santificare la loro condizione vivendo in una comunità religiosa. Francesca intuì queste necessità e si accinse a fondare una congregazione conforme a tali esigenze, a imitazione di quelle già esistenti presso gli ordini francescani e domenicani.

⁸⁶ Cf. BERTHEM-BONTOUX, (pseudonimo di Marthe-Marie Bontoux), *Santa Francesca Romana e il suo tempo*, traduzione di Donna Maria Benedetta Rivaldi, SEI, Torino 1956, 215-216.

Ciò ha fatto supporre a qualche storico che la Santa facesse parte del Terz'Ordine Francescano, considerando anche la sua frequentazione della chiesa di S. Francesco a Ripa e il conseguente legame col padre guardiano, fra Bartolomeo Bondi. In realtà questa appartenenza non è emersa in nessuno scritto e neanche nei processi di canonizzazione, che ne avrebbero sicuramente fatto menzione qualora ciò fosse veramente accaduto. Inoltre fra Bartolomeo, che peraltro non fu mai suo confessore, entrò nella vita di Francesca solo per aiutarla a fondare la congregazione quando lei stessa era già oblata⁸⁷.

In ogni caso l'esempio dei terziari francescani e domenicani dovette risvegliare in lei il pensiero di innestare il futuro raggruppamento su una delle grandi famiglie religiose. Nessun ordine le parve più adatto di quello benedettino⁸⁸, di cui la congregazione olivetana è una ramificazione.

Del resto fu proprio presso i monaci olivetani che Francesca venne a conoscenza degli oblati nella loro duplice forma: i "regolari", che senza equipararsi ai monaci vivevano nella comunità condividendone, almeno in parte, la vita, e i "secolari" che, pur

⁸⁷ *Ib.*

⁸⁸ A Roma, oltre che in S. Maria Nova, i seguaci della regola benedettina erano presenti in altri sette luoghi: Ss. Vincenzo e Anastasio alle Tre Fontane, S. Paolo Fuori le Mura sulla via Ostiense, S. Lorenzo al Verano, S. Saba all'Aventino, S. Prisca all'Aventino, S. Prassede all'Esquilino e S. Gregorio al Celio (cf. P. LUGANO, *Loblata benedettina* in *Nel quinto centenario*, 92). Le comunità benedettine femminili erano presenti nei monasteri di S. Ambrogio alla Massima al Ghetto, S. Maria de Iulia nel rione Arenula, S. Maria Cantofiume all'isola Tiberina e S. Maria Liberatrice presso il Foro. In realtà le ultime tre, appartenenti alla congregazione "*Servarum beatae Mariae Virginis*", dette comunemente "Santucce" dal nome della fondatrice Santuccia Tarabotti († 1305), seguivano la regola benedettina senza vincolo di clausura. Con queste ultime è probabile che Francesca abbia avuto qualche contatto (cf. G. LUNARDI, *L'istituzione di Tor de' Specchi*, in *Una santa tutta romana*, 71-72).

permanendo nelle rispettive famiglie, rimanevano legati al monastero, mediante un serio impegno di comportarsi secondo la regola benedettina⁸⁹.

Il gruppo di pie donne formatosi era costituito da facoltose famiglie della nobiltà cittadina, sia della vecchia che della recente aristocrazia, spesso legate alla nuova borghesia degli affari e dei commerci. Il loro punto di raccolta era la casa dei Ponziani, dove furono spesso testimoni delle estasi di Francesca e delle sue battaglie col demonio, attente a cogliere quanto di prodigioso avveniva nella camera della Santa, nella quale solo a loro era consentito l'accesso.

Dopo diversi incontri, i tempi divennero maturi affinché le pie donne, sotto la guida di Francesca, si legassero più spiritualmente tra loro e davanti a Dio come oblate olivetane. L'intento era di mantenere un impegno di frequenza ai sacramenti, di devozione mariana, di esercizio caritatevole, pur se con un vincolo ancora abbastanza tenue che permettesse loro di continuare a vivere in famiglia⁹⁰.

Occorreva, però, il giusto tempo per ottenere le autorizzazioni necessarie dai superiori dell'ordine. Ciò non poteva avvenire senza difficoltà, in quanto non c'era unanimità sul fatto che l'affiliazione potesse essere estesa anche alle donne, benché l'oblazione *extra monasterium* fosse un istituto riconosciuto dagli olivetani sin dai tempi del fondatore. In tal senso un ruolo determinante spettò a fra Ippolito, il quale, convinto della bontà del movimento e consapevole che l'esempio di queste donne poteva avere verso altre pie matrone, convinse i pochi monaci riluttanti ad accettare l'impegno sottoscritto da Francesca e dalle sue compagne⁹¹.

⁸⁹ *Ib.*, p. 72.

⁹⁰ Cf. P. VECCHI, *La congregazione delle oblate di Tor de' Specchi nella sua origine e nella sua storia*, in *Una santa tutta romana*, 457.

⁹¹ Cf. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Nel segno dell'oblazione. Francesca*

È facile immaginare con quanta gioia avvenne la cerimonia del 15 agosto 1425, solennità dell'Assunzione della Vergine e festa patronale di S. Maria Nova. Francesca, accompagnata da nove compagne⁹², pronunciò nella basilica la solenne formula di oblazione⁹³, ricevuta a nome di fra Girolamo da Perugia, abate generale di Monte Oliveto, e alla presenza dell'intera comunità, composta da ventitre monaci⁹⁴.

3.2. *Il riconoscimento della Congregazione*

Due anni dopo la morte di fra Ippolito, Francesca scelse come confessore il prete trasteverino don Giovanni Mattiotti, al quale comunicò presto l'intenzione di dar vita a una comunità in cui le oblate potessero vivere insieme. Il Mattiotti, inizialmente restio ad assecondare le intenzioni della sua figlia spirituale e convinto solo in seguito dalla santità di vita della Ponziani, riporterà il

Romana e la regola di Tor de' Specchi, in *La santa, il monastero e la città*, 103.

⁹² Nella bolla di Eugenio IV del 4 luglio 1433, sono riportati i nomi delle prime dieci oblate, sette delle quali erano nubili e tre vedove: Agnese Lelli (cugina di Francesca, divenne la prima guida del gruppo), Anastasia Lelli Petrucci, Agostina Perna, Jacobella Brunamonti, Caterina Manetti, Rita Celli, Francesca da Veroli, Anastasia vedova di Tommaso Clarelli, Vannozza vedova di Sabba de' Maroccini, Perna vedova di Antonio Colucci. Nell'elenco non figura Francesca, che si sarebbe unita a loro solo tre anni più tardi, dopo la morte del marito Lorenzo (cf. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Nel segno dell'oblazione*, 104).

⁹³ Berthem-Bontoux ritiene che il priore, fra Benedetto da Cremona, per l'occasione diede mandato speciale a fra Ippolito, in virtù dei suoi legami spirituali con la Santa (cf. BERTHEM-BONTOUX, *Santa Francesca Romana e il suo tempo*, p. 231). In realtà il Cattana dimostra la scarsa veridicità di questa considerazione, in quanto fra Ippolito non risulta presente quell'anno nella comunità monastica, mentre permane il dubbio sulla presenza di fra Antonello, morto proprio nel 1425 (cf. V. CATTANA, *Santa Francesca Romana e i monaci di Monte Oliveto*, in *Una santa tutta romana*, 410).

⁹⁴ Cf. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Santa Francesca Romana*, 131.

contenuto dei loro dialoghi nel primo processo di canonizzazione, rendendo così una testimonianza preziosa per ricostruire le vicende riguardanti la fondazione della congregazione.

Occorre sottolineare che il riconoscimento dell'autonomia di comunità femminili non era nuovo, in quanto apparteneva da secoli allo stile del monachesimo. Dalla normativa di Basilio per monache di Cappadocia, alla regola di Cesario di Arles per quelle di Provenza, gli antichi legislatori ben compresero che il vivere evangelico di un gruppo di donne richiedesse una protezione da interferenze esterne, nel riconoscimento della grazia presente fra loro e nel rispetto del suo agire vitale⁹⁵.

Agli inizi del tredicesimo secolo, questo stato semireligioso ebbe un notevole sviluppo, tale da dare origine a un forte flusso penitenziale che richiamò l'attenzione di sinodi, concili e ordinari diocesani⁹⁶. Nonostante il loro grande successo, infatti, queste comunità, riunite nei cosiddetti bizzocaggi e case sante, erano considerate istituti che operavano ai margini della canonicità⁹⁷.

Per tale motivo, papa Bonifacio VIII (1294-1303) emanò nel 1298 la costituzione *Periculoso* con la quale disponeva, per le donne di vita comunitaria che avevano proferito voti solenni, l'imposizione della clausura perpetua e l'obbligo della recita dell'ufficio divino. In forza di questa costituzione, entrata in vigore nel 1302, la clausura divenne legge universale della Chiesa per tutte le donne che intendevano passare dallo stato laicale a quello religioso⁹⁸.

Nel frattempo alcune fondazioni, per sottrarsi alla *Periculoso*, adottarono la costituzione *Supra montem*, emanata nel 1289 dal

⁹⁵ Cf. M. CARPINELLO, *Francesca Bussa dei Ponziani*, 472.

⁹⁶ Cf. M. SENSI, *Storie di bizzocche tra Umbria e Marche*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1995, XIV.

⁹⁷ Cf. *Ib.*

⁹⁸ Cf. M. SENSI, *Le bizzocche di S. Anna a Foligno, Torre degli Specchi a Roma, S. Elisabetta a Venezia: tre storie a confronto* in *La santa, il monastero e la città*, 58.

papa francescano Niccolò IV (1288-1292). Tale documento, promulgato al fine di favorire il movimento penitenziale di stampo francescano, mitigava la rigida distinzione fra chierici e laici. In tal modo, le donne sposate, alle quali non era possibile l'ingresso in convento, potevano in parte godere dei benefici della vita claustrale, pur senza fare la professione solenne dei voti.

Questo tentativo di servirsi della *Supra montem* a scapito della *Periculoso* fu messo in discussione dal concilio ecumenico di Vienna, nell'ambito di una serie di opinioni ereticali attribuite a begardi e beghine. Vennero così pubblicati i decreti *Cum de quibusdam mulieribus* e *Ad nostrum*, con cui sembrava cancellarsi il movimento beghinale, pur se il primo conteneva una clausola che permetteva ad alcune pie donne, con o senza voto di castità, di vivere insieme nelle loro case e di dedicarsi alla penitenza⁹⁹.

In seguito, però, papa Giovanni XXII (1317-1334) promulgò nel 1317 la bolla *Sancta Romana*, nel contesto di una lotta interna all'ordine francescano, con la quale si condannavano i movimenti penitenziali e si proibiva ai laici di vivere in comunità ed emettere voti.

Nonostante questo intervento inibitorio, in virtù di una scappatoia giuridica, quale l'erezione su un territorio esente, alcune comunità penitenziali, pur adottando la *Supra montem* di Niccolò IV, riuscirono a sottrarsi sia alla *Periculoso* che alla *Sancta Romana*¹⁰⁰.

⁹⁹ “Cionondimeno, con il presente decreto noi non intendiamo impedire alle pie donne, che – avendo fatto o meno voto di continenza – vivano onestamente nei loro ospizi, di voler fare penitenza e servir Dio in spirito di umiltà. Che ciò sia loro consentito, secondo quanto Dio ispirerà loro”, DECRETO CUM DE QUIBUSDAM MULIERIBUS in J. LECLER, *Storia dei concili ecumenici. Vienna*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997, vol. VIII, p. 168.

¹⁰⁰ Fra Paolo Trinci, frate laico del convento di Foligno (1309-1391), nel 1388 fu autorizzato dal ministro generale dei Frati Minori, in deroga alla *Sancta Romana*, a fondare per alcune penitenti il reclusorio di S. Anna, in base alla *Supra montem*. Intorno al 1394, entrarono nel reclusorio di S. Anna due contesse del contado di Orvieto, Angelina da Montegiove e sua cugina Cecca di

In tal modo, grazie alla protezione di chi godeva dell'immunità e al contempo era tollerante in materia di clausura, furono costruiti oratori monastici su territori precedentemente donati a una delle basiliche romane o a fondazioni monastiche.

Al tempo di Francesca, diverse comunità di movimenti penitenziali vivevano a Roma. La maggior parte di esse erano case di terziarie francescane, come risulta da alcune liste redatte al tempo di Innocenzo VIII (1484-1492). Tra gli altri ordini va segnalata la "Congregazione Romana di Terziarie Agostiniane", dette "Mantellate"¹⁰¹.

Un'istituzione presente a Roma sin dalla fine del Trecento, era quella delle "case sante", abitate da bizzoche, tra cui terziarie appartenenti anche a ordini diversi. La più importante venne fondata in Campomarzio per poi essere trasferita a Campo de' Fiori, in una casa, comunque, poco adatta al raccoglimento. Dopo ulteriori spostamenti, da questo nucleo iniziale partì una rete di filiazioni, riguardo alle quali c'è scarsità di materiale storico.

Lo stile di vita delle nobildonne che si erano unite a Francesca con l'oblazione del 1425, rimandava vagamente alle terziarie

Bulgaro. Trattandosi di claustrali con voti semplici, le due donne non ricadevano sotto la legge della clausura, imposta dalla costituzione *Periculoso*. Esse erano semireligiose che vivevano da eremite nella città, conducendo una vita mista, facendo apostolato sia tra i poveri che tra i potenti, favorite in questo dalla condizione nobiliare di Angelina. Bonifacio IX, con la bolla *Provenit ex vestre devotionis affectu* (14 gennaio 1403), riconobbe il gruppo bizzoccale di S. Anna, il che permise la federazione di altre comunità di terziarie, che in tal modo evitarono le censure della *Sancta Romana*. Lo stato di fatto convinse Martino V ad approvare, nel 1428, la prima congregazione di terziarie regolari d'Italia, detta in seguito della B. Angelina (cf. M. SENSI, *Le bizzocche di S. Anna*, 63-65).

¹⁰¹ La fondatrice di questa congregazione, Margherita di Tommaso, depose al processo di Francesca, dichiarando di essere stata testimone di preghiere prolungate della Ponziani e di alcune sue levitazioni avvenute in Campomarzio (*ib.*, 77).

francescane. Per dare un assetto giuridico al gruppo di oblate, non era prudente adottare la *Supra montem*, sia per le sanzioni giovanee, cancellate solo nel 1436, che per la possibile invadenza dei frati minori, i quali ne avrebbero potuto reclamare la direzione e la clausura. Altrettanto rischioso era adottare il modello delle “case sante”, che non avevano alcuna copertura giuridica. Diventava fondamentale, perciò, godere della protezione di un’abbazia esente, come era quella di S. Maria Nova, retta dai monaci olivetani¹⁰².

In quanto oblate secolari, esse non erano autorizzate a condurre una *regularis vita*. Infatti il tredicesimo canone del Concilio Lateranense IV lo vietava, rispondendo alla preoccupazione di Innocenzo III (1198-1216) di conferire una forma giuridica agli istituti desiderosi di adottare la vita religiosa propriamente detta, distinguendoli così dai movimenti laici di penitenti o di zelanti predicatori¹⁰³.

Francesca, perciò, si rivolse a Eugenio IV, confidando di ottenere per le sue consorelle la condizione di oblate regolari, ossia di vita comune. Forse il contatto avvenne tramite don Giovanni Mattiotti, fra Ippolito e fra Bartolomeo Bondi, che in tal modo divennero i tre procuratori della comunità, pur se il Mattiotti sembrava godere di un ruolo preminente.

Con lettera del 4 luglio 1433, il papa diede mandato a Gaspare di Diano, arcivescovo di Conza e dal 1431 al 1434 vicario di Roma, di appurare quanto espresso nella supplica; ossia di rendersi conto se le penitenti intendessero effettivamente servire Dio in spirito di umiltà, facendo vita in comune e in povertà individuale. In caso affermativo, ordinava di concedere loro l’autorizzazione richiesta, con la libera elezione del confessore e l’esenzione

¹⁰² *Ib.*, p. 107.

¹⁰³ Cf. R. FOREVILLE, *Storia dei concili ecumenici. Lateranense I, II, III e Lateranense IV*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001, vol. VI, pp. 286-287.

dalla giurisdizione del parroco. Inoltre, poiché queste donne erano oblate dei monaci olivetani, il pontefice ordinò che fosse richiesto anche l'assenso dell'abate di Monte Oliveto.

L'arcivescovo di Conza dichiarò che, nonostante le disposizioni conciliari e la bolla *Periculoso* non avrebbero consentito l'approvazione, la comunità delle oblate poteva essere riconosciuta in via eccezionale, in quanto rispondeva pienamente alle condizioni richieste da Eugenio IV. Questi, il 4 luglio 1433, non esitò a riconoscere ufficialmente l'istituto¹⁰⁴.

Qualche anno dopo, superati alcuni contrasti sorti con i monaci di S. Maria Nova, vennero promulgati due documenti che regolano in maniera giuridica e definitiva i rapporti tra la congregazione olivetana e la comunità delle oblate.

Il primo, risalente al 9 agosto 1439, fu stilato a Firenze nel monastero di S. Miniato al Monte, per opera di fra Giovanni Battista da Poggibonsi, divenuto il nuovo abate generale degli olivetani. In esso si riconosce alla superiora, liberamente eletta dalle oblate, la facoltà di accettare altre donne nella congregazione.

Questo provvedimento venne perfezionato il 26 luglio 1440, con un intervento più solenne e preciso dell'abate. In esso veniva specificato il legame che intercorreva tra i due istituti, di natura essenzialmente spirituale, fondato su una liturgia e una preghiera comunitaria. In virtù di questa relazione, l'abate rendeva partecipi le oblate di tutte le grazie, i privilegi e le immunità di cui godeva il monastero di S. Maria Nova e ne riconosceva il diritto di sepoltura nella basilica.

Con lettera del 30 maggio 1444, redatta da papa Eugenio IV, la comunità delle oblate, fornita di grazie e di privilegi speciali, dotata delle opportune facoltà canoniche, si avviava verso la meta di una vita regolare, conforme alla regola benedettina praticata dai monaci di S. Maria Nova. Esse potevano eleggere la propria

¹⁰⁴Cf. M. SENSI, *Le bizzocche di S. Anna*, 82.

superiora, chiamata Presidente, deponla all'occorrenza, accogliere le postulanti, scegliere un confessore, celebrare la messa nel loro oratorio¹⁰⁵.

Nacque così un'originale esperienza di matrice laicale, che sotto il vigilante controllo degli olivetani di S. Maria Nova evolse da movimento spontaneo verso una vita religiosa regolare. Le oblate, però, sotto il profilo canonico erano secolari, ossia rimanevano nel loro stato. Non vincolate dai voti pubblici, la loro promessa di vivere nell'obbedienza, castità e povertà, valeva come impegno personale, per cui, diversamente dalle monache tradizionali, non erano tenute all'obbligo della clausura.

3.3. *La residenza*

Per alcuni anni le oblate continuarono a vivere nelle loro famiglie, finché, sentendo maturare l'esigenza di una scelta più radicale, affittarono nel 1433 una casa della famiglia Clarelli, situata presso il Teatro di Marcello, dove si trasferirono per condurre vita in comune¹⁰⁶.

Nei progetti iniziali della comunità, la sistemazione in questo modesto locale doveva essere solo provvisoria, ma nell'arco di un decennio la loro Presidente, Agnese Lelli, acquistò altre abitazioni e orti adiacenti. In particolare, nel 1443 venne comprata l'antica Torre degli Specchi, appartenente alla parrocchia di S. Andrea de' Funari. Sorse così un vero e proprio monastero, una sorta di quartiere all'interno di un isolato.

Tuttavia l'articolazione dei fabbricati che nel tempo si aggiungevano alla casa, non rispondeva pienamente alle esigenze delle religiose. Infatti non si configurava ancora l'omogeneità visibile oggi, sia su Via del Teatro di Marcello che sulla retrostante Via

¹⁰⁵ Cf. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Nel segno dell'oblazione*, 115.

¹⁰⁶ Cf. P. MARCHETTI, *Architettura a Tor de' Specchi*, in *La santa, il monastero e la città*, 161.

Capizucchi, conformazione raggiunta solo durante il diciassettesimo secolo.

L'evento che segnò il cambiamento dell'organizzazione interna della comunità e dell'architettura del monastero, accadde nel 1594, quando venne acquisita l'antica chiesa di S. Maria de Curte¹⁰⁷. Sopra di essa fu edificata la cappella barocca della SS. Annunziata, che consentì alle sorelle di celebrare le funzioni liturgiche all'interno della loro dimora.

L'insediamento delle oblate avrebbe mantenuto il carattere di struttura aperta e priva di segni monastico-claustrali, almeno fino agli inizi del Seicento, quando, con la costruzione del muro di chiusura e l'edificazione del grande edificio conventuale, avvenne un riassetto del nucleo originario. Fu allora che la casa assunse il suo aspetto definitivo, analogo all'attuale.

Infatti, a parte alcuni lavori di ristrutturazione e di arredo effettuati nel diciottesimo secolo, l'assetto esterno non ha subito ulteriori modifiche, pur se le oblate hanno continuato ad acquistare altre abitazioni limitrofe, fino a completare l'isolato verso via dell'Aracoeli¹⁰⁸.

3.4. *La Regola*

Sebbene un nuovo istituto religioso necessiti di indicazioni formulate in una regola scritta e benché alcune testimonianze rilasciate nei primi processi di canonizzazione parlino di una "Regola di S. Francesca", in realtà non c'è alcun documento ufficiale che ne faccia menzione.

È verosimile, invece, che i consigli di Francesca, inizialmente sufficienti alle consorelle per le quali bastava l'esempio della Santa, furono raccolti dopo la sua morte in un *corpus* organico, costituito

¹⁰⁷ Cf. M. ARMELLINI, *Le chiese di Roma*, Edizioni del Pasquino, Roma 1982, 554.

¹⁰⁸ Cf. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Nel segno dell'oblazione*, 105.

da settantatré brevi norme (tante quanti sono i paragrafi della regola benedettina), messe per iscritto in un documento che inizia con le parole:

«Al nome dello eterno Dio. Questi so li ordinationi statuiti per la beata Francesca alle sue figliole in Christo presente et future, le quali serraco nella sua congregatione»¹⁰⁹.

La Santa sembra rivolgersi da maestra spirituale a un'ancor piccola comunità, lasciando ampi margini di discrezionalità riguardo alla disciplina interna. Le norme non sono imposte in termini prescrittivi, mentre emerge il tono affettuoso di una madre preoccupata di condurre le proprie figlie spirituali sulla via della perfezione.

Non è ancora ben esplicitato il ruolo della Presidente, né si definisce una divisione di ruoli e compiti tra le oblate. Ciò riflette lo stato di una comunità che vive ancora in un modo libero e semplice. Infatti non è regolamentata né la preghiera comune, né la pratica sacramentale, benché appaia molto viva la preoccupazione di sacralizzare i diversi momenti della giornata, con varie pause di preghiera e di meditazione personale.

Un aspetto particolarmente importante nella vita comunitaria, è la pratica del digiuno. Alle oblate è consentito mangiare due volte al giorno, ma la sera il pasto deve essere leggero. Sono tenute al digiuno e all'astinenza dalle carni il venerdì e nelle quattro quaresime annuali: i quaranta giorni precedenti la Pasqua, i quindici giorni prima della Pentecoste, le due settimane di preparazione alla festa dell'Assunta e l'Avvento. Negli altri periodi l'uso della carne è limitato a tre giorni alla settimana, mentre è consentito un moderato consumo di vino, purché leggero e annacquato¹¹⁰.

¹⁰⁹ ORDINATIONI STATUITI PER LA BEATA FRANCESCA, in *Una santa tutta romana*, 87.

¹¹⁰ Cf. G. BARONE, *L'istituzione di Tor de' Specchi*, in *Una santa tutta romana*, 77.

Va sottolineata la discrezione di questi precetti, ispirati alla moderazione e all'equilibrio della regola benedettina, una via senz'altro più blanda rispetto alle dure penitenze cui Francesca si sottoponeva personalmente.

La vita comune deve essere condotta nel silenzio e nel raccoglimento, evitando ogni parola superflua. L'oblata ha a disposizione sette ore di sonno, da interrompere a mezzanotte per la celebrazione del mattutino.

La povertà è intesa in senso monastico, come spogliamento totale di tutto e condivisione di qualunque bene. Non si pone il problema della liceità di rendite o di possessi, perché si dà per scontato che le oblate siano in grado di provvedere a loro stesse attraverso il proprio lavoro. La comunità, perciò, è completamente autonoma. Una consorella sarà l'amministratrice che dovrà provvedere ai bisogni di ciascuna oblata con accortezza e sensibilità, mentre le altre si alterneranno nei vari incarichi quotidiani.

Da queste annotazioni risulta evidente come l'istituzione voluta dalla Ponziani sia diversa da quella delle beghine, le quali emettevano voti di castità e obbedienza, ma conservavano il diritto al possesso di alcuni beni.

Francesca prescrive un vestiario specifico per le oblate, che indichi la volontà di marcare la propria fondazione con un forte segno distintivo, come emerge dalla cura con cui si indicano la stoffa, il colore e il taglio della veste. Alle oblate si raccomanda un abbigliamento povero e modesto, costituito da due tuniche: la bianca è il simbolo della purezza e della fede, mentre la nera indica il completo distacco dalle cose mondane¹¹¹. Se l'abito non

¹¹¹ Durante la sua vita, Francesca dimostrò sempre un completo distacco dalle vanità del mondo, a partire proprio dal vestiario, di cui usava solo capi comodi e dimessi, mentre vendette quelli eleganti del suo ricco corredo per darne il ricavato ai poveri (cf. P. LUGANO, *I processi inediti*, 1440, art. VIII, p. 26).

si differenzia da quello delle altre donne, tuttavia il velo bianco di lino posto sul capo ricorda l'impegno alla perfetta disponibilità¹¹².

Riguardo all'ammissione, non vi sono preclusioni né sull'età, né sullo stato delle donne che chiedono di entrare nella comunità. È però richiesta un'accurata valutazione della personalità e delle attitudini della candidata, per evitare che un elemento inadatto ed estraneo allo spirito dell'istituto si mescoli alla famiglia, provocando turbative nella disciplina conventuale.

Le candidate devono essere ben edotte e preventivamente informate su compiti e obblighi che le attendono. Il fatto che le oblate non professino voti solenni e mantengano lo stato laicale, non le dispensa dall'osservare una regola e dal rimanere fedeli all'impegno che si sono assunte in modo libero e responsabile¹¹³.

L'eredità benedettina della regola rivive particolarmente nella virtù dell'obbedienza, che Francesca ritiene fondamentale nella vita delle sue oblate. Per la Santa, è il vero nutrimento dell'anima, da esercitare anche in punto di morte e per la quale bisogna essere disposte ad azioni eroiche.

L'obbedienza porta all'abbandono di sé alla volontà di Dio e conduce a una grande libertà spirituale, oltre che a una forza profonda¹¹⁴. Non è un caso che il richiamo a tale virtù si riscontri in diversi paragrafi della regola:

2. "In prima statuisse et ordina che siano studiose de amare Dio sopra tutte le creature, et essere unite insieme in carità de uno core e de una volontà correspondente alla volontà della obedientia;

9. "che nulla dica alcuna necessità né alcuno suo secreto con l'altra, ma solamente con la obedientia; e chi fa altramente per omne fiata magni doi di in terra e recipa doi descepline dalla superiore per spatio dei uno Miserere";

¹¹² *Ib.*

¹¹³ *Ib.*

¹¹⁴ Cf. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *La mistica di Santa Francesca Romana*, 454.

10. “che nulla presuma contendere coll’altra, altramente se non tace dicendolo la obedientia, deiuni uno di pane et acqua in terra”;
15. “se alcuna fallissi nella obedientia, l’altra lo recuordi con humilita, altramente bassi una fiata lo capo”;
16. “se nulla vetassi l’altra che non dicessi alla obedientia qualuncha suo defecto, chi né vetata lo dica più presto, altramente siano daste doi descepline per una in presentia de l’altre”;
41. “quando la presidente è fore de casa, quella che remane in luoco suo sia obedita e reverita da tutte come la presidente medesima; chi non lo fa, faccia la penitentia preditta”¹¹⁵.

Del resto sono innumerevoli gli esempi di obbedienza che la Santa diede durante la sua vita, come emerge sin dal primo processo svolto nel 1440¹¹⁶. Francesca mostrava una costante disponibilità al volto creatore di Dio, vissuta non in uno spirito di soggezione ma nella piena libertà dell’amore, che per la Ponziani si identifica con la perdita della propria volontà per farsi esecutrice di quella divina¹¹⁷. Per tale motivo, cercava di infondere nelle sue oblate un profondo e radicale senso di questa virtù, certa che avrebbe più facilmente condotto le sue figlie a consacrarsi pienamente a Dio.

3.5. *La Congregazione nel corso dei secoli*

Le Presidenti alternatesi alla guida di Tor de’ Specchi sono state spesso donne di grande valore, preparate di fronte alle difficoltà che si sono presentate in ogni epoca e pronte a guidare la comunità in mezzo a tribolazioni di vario genere.

Agli inizi del Cinquecento, un censimento degli istituti femminili romani annoverava il monastero delle oblate tra i più importanti della città, con presenze superiori alle quaranta unità. Pur se il sacco di Roma del 1527 e l’occupazione dei lanzichenecchi

¹¹⁵ ORDINAZIONI STATUITI PER LA BEATA FRANCESCA, in *Una santa tutta romana*, 88-90.

¹¹⁶ Cf. P. LUGANO, *I processi inediti*, artt. IX-XI, 26-32.

¹¹⁷ Cf. G. BARONE, *L’istituzione di Tor de’ Specchi*, 67.

procurarono gravi conseguenze su molti istituti femminili, la casa di Tor de' Specchi non ebbe particolari problemi, anche grazie al governo della Presidente, Lucrezia Ponziani.

Non può essere dimenticata la figura di Laura Ranucci, Presidente nel 1608, anno della canonizzazione di Francesca. In conseguenza di questo evento, il numero di presenze nel monastero andò via via aumentando¹¹⁸, tanto che nel 1614 si dovette costruire un'altra ala di celle accanto al fianco destro del coro¹¹⁹.

A causa delle leggi di soppressione promulgate nella seconda metà del diciannovesimo secolo a carico delle corporazioni religiose, nonché della conversione dei beni immobili degli enti morali ecclesiastici, il monastero di Tor de' Specchi fu spogliato dei suoi averi il primo luglio 1875. In tale circostanza, le oblate fecero voto al Sacro Cuore di Gesù di osservare il digiuno il 26 giugno di ogni anno, sperando di riottenere quanto perduto. L'anno seguente, dopo il ricorso in appello e la successiva sentenza della Corte di Cassazione, venne decretato che la casa di Tor de' Specchi non era soggetta alla soppressione, per cui si ritornò alla situazione precedente¹²⁰.

¹¹⁸ In questo periodo il monastero raggiunse il considerevole numero di centoventotto oblate. Diverse delle quali provenienti dalle più nobili famiglie romane, come: Orsini, Colonna, Del Drago, Capizucchi, Altieri, Lancellotti, Del Bufalo, Pamphili, Mignanelli, Massimo, Pallavicini, Cenci, Ruspoli, Anguillara.

¹¹⁹ Cf. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Nel segno dell'oblazione*, 104.

¹²⁰ Risale a questi anni un fecondo scambio tra le oblate e la nascente congregazione salesiana. Infatti don Bosco fu più volte ospite a Tor de' Specchi e in una casa attigua al monastero vissero anche i primi salesiani approdati a Roma. Le oblate non chiesero nulla per l'affitto e la corrispettiva cifra venne devoluta per l'edificazione della chiesa del Sacro Cuore di via Marsala, tanto che una colonna del tempio ricorda proprio l'offerta delle oblate. Alcune lettere di don Bosco, conservate a Tor de' Specchi, documentano l'aiuto reciproco e la condivisione dei problemi delle due istituzioni. Don Bosco promette preghiere e chiede un aiuto materiale per la realizzazione dei suoi progetti,

Intenso fu l'apostolato durante le due guerre mondiali. Nella prima, per volontà di Benedetto XV, esse collaborarono alla ricerca, schedatura e contatti con le famiglie dei prigionieri di guerra, mentre nella seconda aprirono le porte a donne e bambini ebrei del vicino Ghetto¹²¹.

Oggi l'apostolato delle oblate¹²² si concentra sul lavoro per la diocesi di Roma, attraverso il catechismo parrocchiale, l'«Opera

confidando negli altolocati benefattori delle suore. In seguito la situazione si inverte e sono le oblate a chiedere aiuto a don Bosco, sperando nelle sue conoscenze politiche al fine di impedire la soppressione della congregazione. Passato il pericolo, le oblate erigono all'interno del monastero una cappella dedicata al Sacro Cuore (oggi nota come cappella di don Bosco), la cui pala d'altare raffigura il sogno premonitore del Santo, in cui il monastero veniva aggredito durante un temporale da una selva di dragoni e salvato dal prodigioso intervento di una donna vestita da regina (cf. L. SCARAFFIA, *Quando nella Chiesa uomini e donne collaborano insieme* in *L'Osservatore Romano*, 31 gennaio 2008). Oltre a S. Giovanni Bosco, nel corso dei secoli sono documentate le presenze di diversi santi a Tor de' Specchi. S. Filippo Neri e S. Giovanni Leonardi furono confessori della comunità; S. Camillo de Lellis chiedeva alle oblate di preparare rimedi per le sue piaghe e per quelle dei suoi malati; S. Francesco di Sales visitò due volte il monastero e ne ricavò un'impressione talmente positiva da voler organizzare il suo Istituto della Visitazione similmente alla congregazione di Tor de' Specchi, peraltro senza riuscirci. Si ricordano anche visite di S. Gaspare del Bufalo, di S. Vincenzo Pallotti e dei beati abati benedettini Columba Marmion e Ildefonso Schuster (cf. P. VECCHI, *La congregazione delle oblate di Tor de' Specchi*, 467-468).

¹²¹ Nel drammatico periodo compreso tra l'ottobre 1943 e il giugno 1944, quarantatre ebrei trovarono rifugio tra le mura del monastero di Tor de' Specchi. A loro disposizione venne messo uno stanzone, un pozzo, alcuni bagni e un giardino interno, dove i bambini potevano divertirsi. Per nutrire i più piccoli, l'intraprendente oblata Pasqua di Cosmo riuscì addirittura a farsi regalare una mucca da alcuni parenti che vivevano nei pressi di Roma (cf. G. LOPARCO, *Pane azzimo nel monastero delle oblate*, in *L'Osservatore Romano*, 27 gennaio 2008).

¹²² Al capitolo del 1947, presieduto da Anna Maria Amadei, le oblate

di S. Zita” per le domestiche, i ritiri in preparazione della Pasqua, l'ospitalità a giovani universitarie e il lavoro monastico per il proprio sostentamento nei laboratori di restauro di libri e quadri¹²³.

La comunità odierna segue l'ufficio monastico benedettino. Dopo la sveglia, alle cinque e trenta, alle sei è prevista la recita delle lodi cui segue la S. Messa, terminata la quale inizia il lavoro. Alle dodici si recita l'ora media in coro. Dopo il pranzo riprende il lavoro fino alle diciassette; segue il vespro, la *lectio divina*, la compieta alle diciannove e infine la cena.

Le suore durante i pasti solitamente osservano il silenzio, mentre una di loro legge un libro ad alta voce. La televisione non è prevista, tranne in rari casi come l'ascolto del pontefice o qualche evento eccezionale¹²⁴.

3.6. *I Papi e la Congregazione*

Nel corso dei secoli, diversi pontefici hanno mostrato una singolare venerazione verso Francesca, gratificando la congregazione, concedendo numerosi privilegi e visitando frequentemente il monastero, sia in forma pubblica che privata.

Benedetto XIV (1740-1758) celebrò l'eucarestia a Tor de' Specchi quasi ogni anno dei diciotto del suo pontificato.

Pio VII (1800-1823) volle presiedere la cerimonia di vestizione da oblata di Maria Luisa dei principi Gabrielli¹²⁵. Nel 1805 lo stesso pontefice benedisse solennemente le due nuove campane

stabilirono che si dovessero chiamare “suore”, con i relativi voti. Dal 1958 divennero congregazione religiosa di diritto pontificio, con speciale dipendenza dalla S. Sede.

¹²³ Cf. P. VECCHI, *La congregazione delle oblate di Tor de' Specchi*, 466.

¹²⁴ Cf. T. MARCI, *Un'isola dello spirito sotto il Campidoglio in Ieri e oggi. Francesca Romana segno dei tempi*, Tor de' Specchi, Roma 1984, 103-104.

¹²⁵ Cf. LA COMTESSE DE RAMBUTEAU, *Vita di S. Francesca Romana*, tradotta da Maria Paolina Kufstein delle Nobili Oblate di Tor de' Specchi, Scuola Tipografica Salesiana, Roma 1904, 319-320.

della torre capitolina, dedicandone una a Francesca, la cui effigie fu incisa nel bronzo¹²⁶.

Assai frequenti furono le visite del B. Pio IX (1846-1878), una cui nipote si fece oblata col nome di Maria Pia¹²⁷.

S. Pio X (1903-1914) per motivi politici non visitò mai il monastero, ma ebbe sempre cordiali rapporti con le oblate, che addirittura ospitarono le spoglie di una sorella del pontefice nella loro tomba al Verano.

A causa dell'imminente scoppio della seconda guerra mondiale, Pio XII (1939-1958) non poté attuare la prevista visita del 1940, programmata per il quinto centenario della morte di Francesca. Per l'occasione, comunque, inviò una partecipata lettera di apostolica benedizione alla Presidente, Maria Pia Ugolini.

Il B. Giovanni XXIII (1958-1963) visitò con devozione la casa delle oblate il 2 marzo 1960, dopo la tradizionale celebrazione della prima stazione quaresimale nella vicina chiesa di S. Sabina all'Aventino¹²⁸.

Paolo VI (1963-1978) si recò al monastero di Tor de' Specchi nel febbraio 1964. In tale circostanza si soffermò lungamente con le oblate, sottolineando l'importanza del monastero nella storia passata di Roma e invitando le suore a collaborare con la preghiera e con la penitenza all'opera del papa¹²⁹.

Non poteva mancare la visita di Giovanni Paolo II (1978-2005), che avvenne la mattina del 29 aprile 1984. In quell'occasione il pontefice tenne un breve discorso, con cui raccomandava alle oblate di mantenersi fedeli alle linee della loro tradizione monastica¹³⁰.

¹²⁶ Cf. CECCARIUS, *La rievocazione della santa nella parola di 'Ceccarius'* in *Nel quinto centenario*, 35.

¹²⁷ Cf. P. VECCHI, *La congregazione delle oblate di Tor de' Specchi*, 468.

¹²⁸ *Ib.*

¹²⁹ *Ib.*, p. 469.

¹³⁰ *Ib.*

Benedetto XVI (2005-2013) visitò Tor de' Specchi il 9 marzo 2009, durante l'anno dedicato alle celebrazioni per il quarto centenario della canonizzazione. Il pontefice pronunciò un discorso di sincera ammirazione per “la più romana delle sante” e di ringraziamento per l’apostolato delle oblate, in particolare per la costante vicinanza avuta con i vari successori di Pietro e per la loro presenza nel cuore di Roma, caratterizzata da

«[...] un singolare equilibrio tra vita religiosa e vita laicale, tra vita nel mondo e fuori dal mondo. Un modello che non è nato sulla carta, ma nell’esperienza concreta di una giovane romana: scritto – si direbbe – da Dio stesso nell’esistenza straordinaria di Francesca, nella sua storia di bambina, di adolescente, di giovanissima sposa e madre, di donna matura, conquistata da Gesù Cristo, come direbbe san Paolo [...]»¹³¹.

Francesco Bracaletti
francelso60@libero.it
Largo Beato Placido Riccardi, 3
00146 Roma

¹³¹ Cf. BENEDETTO XVI, *Discorso del Santo Padre al monastero di S. Francesca Romana a Tor de' Specchi*, 9 marzo 2009.

Abstracts

Il presente lavoro, dopo aver illustrato il contesto storico in cui visse Francesca Romana, percorre i tratti essenziali della vita della Santa. La parte finale del contributo si sofferma sulla fondazione e sullo sviluppo della Congregazione delle Oblate di Tor de' Specchi.



After illustrating the historical context in which St Frances of Rome lived, this article outlines the principle features of the Saint's life. The latter part of the work concentrates on the foundation and development of the Congregation of the Oblates of Tor de' Specchi.



Cette étude, après avoir évoqué le contexte historique dans lequel a vécu Françoise Romaine, parcourt les moments essentiels de la vie de la sainte. La partie finale de la contribution se concentre sur la fondation et le développement de la Congrégation des Oblates de Tor de' Specchi.



O presente trabalho, depois de haver ilustrado o contexto histórico no qual viveu Santa Francisca Romana, percorre os traços essenciais da vida da Santa. A parte final da contribuição se detém sobre a fundação e sobre o desenvolvimento da congregação das oblatas de Tor de 'Specchi.

Roberto Nardin

INDICAZIONI DI SPIRITUALITÀ MONASTICA
Riflessioni nell'Anno della Vita Consacrata

*La vita monastica quale compimento del battesimo*¹

L'inizio della Lettera Apostolica *Porta fidei* di Benedetto XVI, con la quale si indice l'“anno della fede”, nel cinquantenario dell'apertura del Concilio Vaticano II, così afferma:

«La “porta della fede” (cf. *At* 14, 27) che introduce alla vita di comunione con Dio e permette l'ingresso nella sua Chiesa è sempre aperta per noi. È possibile oltrepassare quella soglia quando la Parola di Dio viene annunciata e il cuore si lascia plasmare dalla grazia che trasforma. Attraversare quella porta comporta immergersi in un cammino che dura tutta la vita. Esso inizia con il Battesimo (cf. *Rm* 6, 4), mediante il quale possiamo chiamare Dio con il nome di Padre, e si conclude con il passaggio attraverso la morte alla vita eterna [...]» (*Porta fidei*, 1).

La fede, quindi, mediante la quale si è introdotti alla “vita di comunione con Dio” e si entra nella “sua Chiesa”, ha una porta di accesso che, pur essendo sempre aperta, dobbiamo tuttavia “oltrepassare” attraverso due modalità intrinsecamente unite: l'ascolto della “Parola di Dio” (annunciata) che viene accolta in un “cuore” plasmato dalla grazia che lo trasforma. Dio che “parla” nell'annuncio induce l'uomo ad ascoltare con un cuore che si lascia rinnovare

¹ Tratto, con modifiche e aggiunte, da R. NARDIN, *Professare, celebrare, pregare la fede*, in M. COZZOLI (ed.), *Pensare professare vivere la fede. Nel solco dell'esortazione apostolica “Porta fidei”*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2012, (Viva voces, 2), 445-471, qui 446-448.

diventando nuovo ed entrando così in una dinamica contemporaneamente relazionale (con Dio) e trasformante (l'uomo). Pur non essendo una trasformazione istantanea o quasi magica – in quanto richiede un “cammino” che non finisce mai, ma che “dura tutta la vita” – Benedetto XVI ne individua con molta chiarezza l'inizio: il battesimo che è appunto definito come “porta della fede” ispirandosi esplicitamente al libro degli Atti (cf. *At* 14, 27). È attraverso il battesimo, quindi, che non solo possiamo “chiamare Dio” e quindi rispondere alla sua Parola approfondendo sempre di più la valenza relazionale, ma è possibile chiamarlo “con il nome di Padre” sottolineando, così, che la relazione è di tipo filiale, non solo creaturale o cosmologica, che tocca in profondità l'*humanum*.

Proseguendo nella Lettera Apostolica, Benedetto XVI osserva che la dinamica relazionale-trasformante non può essere declinata solo in senso verticale (relazione con Dio) o individuale (trasformazione del cuore) ma ha una fondamentale conseguenza ecclesiale, ossia la purificazione della comunità cristiana. È in questo triplice orizzonte di relazione con Dio, di trasformazione del cuore e di rinnovamento della Chiesa che si può giungere a un'importante considerazione:

«Nel mistero della sua morte e risurrezione, Dio ha rivelato in pienezza l'Amore che salva e chiama gli uomini alla conversione di vita mediante la remissione dei peccati (cf. *At* 5, 31). Per l'apostolo Paolo, questo Amore introduce l'uomo ad una nuova vita: “Per mezzo del battesimo siamo stati sepolti insieme a lui nella morte, perché come Cristo fu risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in una nuova vita” (*Rm* 6, 4). Grazie alla fede, questa vita nuova plasma tutta l'esistenza umana sulla radicale novità della risurrezione. Nella misura della sua libera disponibilità, i pensieri e gli affetti, la mentalità e il comportamento dell'uomo vengono lentamente purificati e trasformati, in un cammino mai compiutamente terminato in questa vita. La “fede che si rende operosa per mezzo della carità” (*Gal* 5, 6) diventa un nuovo criterio di intelligenza e di azione che cambia tutta la vita dell'uomo (cf. *Rm* 12, 2; *Col* 3, 9-10; *Ef* 4, 20-29; *2Cor* 5, 17)» (*Porta fidei*, 6).

Ancora una volta si ribadisce come la fede abbia un chiaro punto di inizio, ossia il battesimo, esplicitando la citazione biblica fondamentale (*Rm* 6, 4) che era rimasta implicita all'esordio della Lettera Apostolica. Inoltre, nel riaffermare la necessità di un cammino che deve necessariamente accompagnare tutta la vita, vengono apportate ulteriori importanti osservazioni. La *relazione con Dio* ora ha un nome, anzi, è una Persona: il "Signore, unico Salvatore del mondo". La *trasformazione del cuore*, inoltre, si declina in due versanti: il perdono dei peccati per la conversione a Dio e la vita nuova per glorificarlo. Non solo. In forza della già ricordata citazione paolina si esplicita che il battesimo permette all'uomo la nuova relazione con Dio nella trasformazione del cuore in quanto partecipa del mistero pasquale di morte e risurrezione di Cristo, che rende il credente morto al peccato per poter camminare a vita nuova. La prospettiva teologica diviene cristologica ed esplicitamente pasquale.

In definitiva da questa "porta" sacramentale scaturisce una nuova relazione con Dio che, rivelandosi in Cristo come *caritas*, trasforma il cuore dell'uomo inserendolo nella stessa dinamica dell'amore che spinge e realizza la conversione. La trasformazione del cuore, quindi, viene ad assumere due orizzonti: il perdono dei peccati per la conversione a Dio e la vita nuova per glorificarlo.

La vita monastica, quale compimento e realizzazione della vita battesimale (cf. *RB* Prol. 19), trova nel battesimo il suo fondamento e la sua ragione d'essere. In altri termini, dalla chiamata di Dio (vocazione) in cui l'uomo e la donna vengono trasformati (azione sacramentale) nella costante relazione con Lui (glorificazione) promana il dono della conversione del cuore per poter "correre" la via dei precetti divini nell'indicibile soavità dell'amore (cf. *RB* Prol. 49) che è il senso più profondo della stessa vita monastica. Il battesimo, inoltre, come è stato precedentemente osservato, non è caratterizzato solo dalla relazione (nuova) tra Dio e l'uomo, ma porta con sé, come tutti i sacramenti, la duplice fondamentale valenza

cristologia ed ecclesiologica. L'appartenenza a Cristo e alla Chiesa, generata dall'evento sacramentale, trova nell'esperienza monastica la propria connaturale manifestazione nel cristocentrismo benedettino (Cristo è nell'abate, nell'ospite, nel malato ...), e nella *communio* che qualificano la vita fraterna vissuta nel monastero.

*Il mistero dell'incarnazione e la spiritualità monastica*²

Le linee culturali, soprattutto nella dimensione etica, dell'epoca in cui stiamo vivendo, sono state sinteticamente ben descritte nella prima relazione presentata in un convegno sulla formazione monastica permanente che si è svolto nell'Abbazia di Monte Oliveto alcuni anni or sono³. Si è trattato dell'intervento dal titolo *Un'antropologia cristiana nel contesto della postmodernità*, offerto dal noto teologo Ignazio Sanna (ora Arcivescovo di Oristano), in cui sono stati individuati con lucidità tre nodi etici che l'antropologia cristiana è chiamata a sciogliere. Il primo nodo è dato da quella che è stata definita *l'etica del viandante* in cui non ci si appella alla norma ma all'esperienza, così il senso della vita non è colto in un progetto ma nell'accadimento quotidiano, frammentato e soggettivo. Il secondo nodo è stato descritto dalla *dilatazione del desiderio* in cui è il soggetto che diventa la misura del desiderio, di conseguenza si può desiderare tutto, senza limiti, e l'uomo vale per quello che ha e non per quello che è. Il terzo nodo è quello che è stato chiamato la *perdita della speranza* in cui l'orizzonte si è abbassato alla semplice attesa del futuro. *La risposta cristiana, e quindi monastica, è data dall'uomo visto come immagine di Dio*, ed è in questo quadro antropologico che trovano una possibile soluzione i

² Tratto, con modifiche, da R. NARDIN, *La sapienza della fede: intelligenza ed esperienza dal medioevo monastico. Prospettive per la formazione*, in C. PICCARDO - R. NARDIN - S. CORSI, *La sapienza monastica: una tradizione vivente*. Seconda edizione riveduta e ampliata, Borla, Roma 2006, 20072, 47-60, qui 57-58.

³ Gli atti sono stati pubblicati in R. NARDIN (ed.), *Vivere in Cristo*. Per una formazione permanente alla vita monastica, Città Nuova, Roma 2004.

tre nodi, come lo stesso Sanna ha posto in evidenza. All'etica del *vian-dante* senza orizzonti si offre l'etica del *pellegrino*, per il quale si ha una mèta (progetto) data da Dio. Alla dilatazione del desiderio si indica la verticalizzazione degli ideali, nel senso etimologico in cui il vero *desiderio* ("de sideribus", ossia "dalle stelle") è ciò che deriva dal cielo. Infine, la perdita della speranza si risolve con la nostalgia dell'infinito, dell'eternità.

Se ora volessimo tradurre in chiave monastica l'antropologia cristiana, ossia che l'uomo è immagine di Dio (quindi la centralità della fede), nel contesto della postmodernità, dovremmo situarla in un triplice orizzonte caratterizzato dal sapere che siamo *pellegrini* (non viandanti), quindi con una mèta chiara e definita; dal *desiderio* fondato in Dio e non sull'io e da una *speranza* orientata al Trascendente, all'infinito, ma già presente nel nostro cuore. In una parola, la *mèta*, il *desiderio* e la *speranza* per il monaco hanno un nome ben preciso, che la Regola di san Benedetto ripete con insistenza: Cristo. La modalità con cui si giunge a Cristo ha nella spiritualità, naturalmente, un momento cardine e nella vita monastica essa si alimenta essenzialmente dalla dall'*opus Dei* e dalla *lectio divina*. Non si deve pensare, però, ad una spiritualità disincarnata, intimistica o devozionale, ma ad una vita spirituale che accoglie in pienezza il *Verbo della vita che si è fatto carne e che le nostre mani hanno toccato*, come ci ricorda san Giovanni all'inizio della sua prima Lettera. Il nostro, infatti, è un Dio che non è apparso in mezzo alla storia dell'umanità come una cometa, senza toccare la terra e nemmeno come una tangente, toccandola in un punto solo, ma restandone in gran parte fuori. Il nostro è un Dio che ha scelto di irrompere in modo inaudito nella storia, senza esaurirsi in essa, attraverso l'incarnazione: si è fatto carne, uomo da Dio attraverso una donna. La spiritualità, allora, deve seguire la legge dell'incarnazione per essere cristiana, deve accogliere la storia come storia della salvezza, perché ciò che è spirituale non è fuori dalla storia, ma è una nuova visione della storia in cui la novità non è data da

una semplice prospettiva umana (con il rischio di diventare ideologia) ma dalla presenza viva e vivificante di Dio stesso che cambia, da dentro, la storia. Non si tratta di una considerazione astratta, perché nell'incarnazione il soggetto è Dio e proprio perché si tratta di Dio, divenendo uomo, non solo è entrato nella storia dell'umanità, ma si è calato nella storia concreta di ogni uomo, di tutti gli uomini di tutti i tempi, quindi anche nella mia storia concreta.

*La formazione monastica tra "kenosi" di Dio e santità dell'uomo*⁴

I Padri, penso in particolare a Giovanni Crisostomo, vedevano nella *kenosi*, nell'abbassamento del Figlio, la condiscendenza di Dio verso l'uomo ed è questa la modalità con la quale Dio si autorivela come amore. La *kenosi*, l'abbassamento, la condiscendenza di Dio richiamano la condivisione profonda, potremmo chiamarla empatica, tra Dio e l'uomo e permette all'uomo non solo di crescere nella vera conoscenza di Dio, ma anche di portare a compimento tutte le proprie potenzialità umane, perché nella *kenosi* Dio si dona e cambia radicalmente l'uomo. Lo "stile" con cui Dio si *rivela* e si *relaziona* all'uomo, deve diventare il modello della formazione, anche monastica. Si tratta, in sostanza, di porre al centro la persona e il formatore dovrà abbassarsi (*kenosi*) preoccupandosi in primo luogo della formazione dell'uomo/donna in tutte le sue dimensioni, soprattutto della formazione di un cuore capace di riconoscere/accogliere il Signore nella propria vita attraverso una crescita che non termina mai e che deve sempre di più rafforzare l'unità del soggetto, soprattutto nella temperie culturale odierna caratterizzata da una dilagante frammentazione.

⁴ Tratto, con modifiche, da R. NARDIN, *La sapienza della fede: intelligenza ed esperienza dal medioevo monastico*, qui 59-60.

Una rilettura dell'Istruzione della Congregazione degli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica, *Ripartire da Cristo. Un rinnovato impegno della Vita consacrata nel Terzo millennio* (19 maggio 2002), permette di cogliere una prospettiva fondamentale nella formazione:

«È la stessa vita consacrata che esige per natura sua una disponibilità costante di coloro che ad essa sono chiamati. Se infatti la vita consacrata è una progressiva assimilazione dei sentimenti di Cristo, sembra evidente che tale cammino non potrà che durare tutta la vita, per coinvolgere tutta la persona, il cuore, la mente, le forze per renderla simile al Figlio che si dona al Padre» (n. 15).

La vita consacrata e la vita monastica, richiedono, quindi, un forte e radicale riferimento a Cristo per accoglierne in profondità i “sentimenti”. Il documento citato non esplicita cosa si intenda per “sentimenti di Cristo”. Di certo non possiamo leggerli pensando ad una prospettiva sentimentale in cui immaginare cosa pensasse Cristo per ricopiarlo noi oggi. Se fosse così sarebbe sbagliata la prospettiva dalla quale si guarderebbe il rapporto con il Signore. Infatti, non sono io che con il mio sforzo, oppure con la mia immaginazione, vado verso di Lui, ma è esattamente il contrario: è il Signore che viene verso di me. Inoltre, la sua venuta mi cambia da dentro e in profondità (divento nuova creatura perché rinasco dall'alto) non è qualcosa di me (come la mia mente o la mia fantasia) che raggiunge, o meglio che si illude di raggiungere, il Signore. In questo modo avrei toccato solo il frutto della mia fantasia, quindi qualcosa di mio, che mi assomiglia, che potrebbe anche andarmi bene, ma non sarebbe il Signore che mi salva per la sua inedita, inesauribile e gratuita misericordia. “Sentimenti di Cristo”, allora, possiamo intenderlo come inserimento radicale in Cristo, per il quale potremmo anche noi dire con san Paolo, *non sono più io che vivo ma Cristo vive in me!* La formazione alla vita monastica, allora, vissuta in profondità dai padri del monachesimo e da molti

monaci di tutti i tempi, è da configurarsi in un radicale essere inseriti nella partecipazione alla vita divina del Padre il quale mediante lo Spirito plasma nel cuore dell'uomo e della donna la forma di Cristo. Solo così si potrà portare frutto, come il tralcio unito alla vite, perché la santità del monaco dipende solo dalla *kenosi* di Dio.

*La necessità della formazione*⁵

«La vitalità delle famiglie religiose, la qualità e la creatività del servizio apostolico, l'efficacia dell'azione profetica, dipendono in gran parte dalla formazione iniziale e permanente dei chiamati a così grande missione»⁶.

Così si esprimeva Giovanni Paolo II nel messaggio che inviò ai rappresentanti della formazione in Brasile nella solennità di san Benedetto del 1986. In questa sintetica e pregnante espressione si coglie tutta l'importanza della tematica e l'urgenza dell'attuazione di un compiuto e qualificato cammino di formazione iniziale e permanente che debba coinvolgere e assumere tutti gli ambiti della vita consacrata in genere e monastica in specie. Infatti, nell'espressione citata, le dimensioni qualificanti della vita consacrata: *vitalità, qualità, creatività, servizio, efficacia, azione profetica* sono legate in modo strettissimo alla formazione al punto che dipendono da essa. La formazione iniziale e permanente, allora, è una tematica e, ancor più, un'esigenza per la vita consacrata, perché crea le condizioni, garantisce il sussistere e stimola lo sviluppo di tutte quelle *valenze* che fanno della vita consacrata un peculiare modo di accogliere/servire il Signore, restando con Lui.

⁵ Tratto, con modifiche, da R. NARDIN, *La formazione permanente: alcune coordinate*, in R. NARDIN (ed.), *Vivere in Cristo. Per una formazione permanente alla vita monastica*. Prefazione di Notker Wolf, Città Nuova, Roma 2004, 19-37, qui 19.

⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio ai religiosi e alle religiose del Brasile* (11-07-1986), 2: *AAS* 79 (1987) 907-914, qui 909.

La mancanza di queste *valenze*, suscitate e sostenute dalla formazione iniziale e permanente, indicherebbe che la vita consacrata mancherebbe dell'essenziale, perché la loro assenza rivelerebbe la scarsa incidenza, nel cuore dei religiosi, dell'azione trasformante di Dio. La vita religiosa, allora, correrebbe il rischio di essere ridotta a una qualsiasi organizzazione che si prefigge, a-priori, un fine e che sarebbe disposta a raggiungerlo anche strumentalizzando i propri membri. Senza la formazione nella vita consacrata si avrebbe il costante rischio di ridurre la *vitalità* da risposta alla presenza di Dio a pianificazione, la *qualità* da intensità di comunione a superficiale convivenza, la *creatività* da frutto dello Spirito a dispersiva fantasia, il *servizio* da incondizionato dono di sé a improvvisato altruismo, l'*efficacia* da risposta alla Rivelazione di Dio a efficienza, l'*azione profetica* da presenza del Risorto a propaganda. In altri termini, la vita consacrata resterebbe tale solo nella sua apparenza, ma perderebbe l'intima costituzione di legame con il Signore, unico e assoluto senso della sua ragion d'essere.

*Linee per una formazione permanente*⁷

Il primo dato che emerge con sempre maggiore evidenza nell'ambito della vita consacrata, anche monastica, è la *necessità della formazione permanente*. Si tratta di un'esigenza che si pone a tutti i livelli: antropologico, spirituale, ecclesiale, monastico, comunitario e personale. Il secondo elemento è offerto dalla *centralità e dall'unità della persona*. *Centralità* in quanto è la persona il soggetto attivo e la risorsa essenziale a cui è rivolta la formazione permanente. *Unità* perché la persona, come emerge dall'antropologia biblica, deve essere considerata nella sua fondamentale valenza unitaria. Il terzo elemento è dato dai

⁷ Tratto, con modifiche, da R. NARDIN, *Linee per una formazione permanente*, in ID., *Percorsi monastici. Incontri e studi nell'ultimo decennio*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2009, 65-74, qui 72-74.

contenuti e dalla *modalità* della formazione permanente. In tale ambito risulta vitale l'impostazione di un'articolata e organica formazione iniziale che sfoci, come per connaturalità, in quella permanente. Questo determina che la formazione debba essere adatta alla persona (centralità della persona), la quale dovrà trovare nell'offerta di formazione le premesse e gli stimoli allo sviluppo armonico di tutte le proprie potenzialità (unità della persona). In definitiva, è il rapporto persona/proposta formativa il punto nodale della formazione permanente. Da un lato, quindi, è necessaria una persona umanamente matura e aperta per accogliere gli stimoli che la formazione permanente richiede e, previamente, per vivere sino in fondo l'insostituibile e fondamentale momento della formazione iniziale. D'altro lato, inoltre, la proposta formativa non dovrebbe prestarsi ad ambiguità: ad annacquamenti del carisma monastico in funzione del sacerdozio ministeriale, a finalizzazioni pastorali meramente "esterne", oppure ad un'impostazione esclusivamente emotivo-devozionale. La proposta formativa, invece, dovrebbe prevedere un organico e impegnativo programma di studi in cui si pongano le premesse per un approfondimento sapienziale della fede e che sfoci sia un'assimilazione intensa della spiritualità monastica (centrata nell'*opus Dei* e nella *lectio divina*) attraverso il contatto diretto con le fonti del monachesimo, sia il dialogo/critica con la cultura del nostro tempo. Tale programma, inoltre, non dovrebbe lasciare spazio ad assunzioni personali ibride, alle cosiddette doppie appartenenze, in cui ben difficilmente la persona riesce a crescere in unità. Il quarto elemento è dato dall'*ambiente concreto* in cui il monaco e la monaca si trovano a vivere. Non è indifferente che la comunità sia serena, aperta, viva e stimolante, oppure conflittuale, pettegola, chiusa e stanca. Solo una comunità *in continua formazione* diventa l'ambito più naturale in cui la persona è in grado sia di cogliere il proprio cammino di formazione permanente sia, ancor prima, di assimilare la formazione iniziale⁸. Nella situazione attuale, inoltre, è talvolta

⁸ Ricordo, a questo proposito, quanto ha scritto il P. Abate generale dei

oggettivamente difficile che una comunità, magari ridotta numericamente, abbia al proprio interno tutte le risorse e le competenze necessarie per garantire una buona formazione iniziale e permanente. È necessario, allora, aprirsi alla collaborazione con altre comunità che abbiano lo stesso ideale monastico, che vivano lo stesso carisma, per nutrire con una stessa linfa la formazione dei propri membri; senza delegare ad una qualsiasi istituzione formativa, solo perché è più comoda. Per concludere, al di là di tutte le significative analisi e prospettive che si possono legittimamente individuare, bisogna rilevare che è necessario che la qualità della formazione permanente sia strutturalmente unita alla qualità della vita spirituale e della vita interiore della persona. La formazione permanente, infatti, non può che essere profondamente legata al personale e unico rapporto che, per dono, si stabilisce con Cristo. È la qualità e l'intensità con la quale viene vissuto e incarnato questo rapporto, che determina nel monaco e nella monaca il desiderio di approfondire sempre di più tutte le dimensioni e le possibilità personali, umane, conoscitive, psicologiche e spirituali, per poter dire con sempre maggiore verità «per me vivere è Cristo».

*La spiritualità monastica. Lo sviluppo storico antico quale valore paradigmatico*⁹

Le prime biografie di monaci, sant'Antonio († 356 c.) e san Pacomio († 348) assunte nell'epoca antica quali modello delle origini della vita monastica, oltre alle opere che hanno influenzato il monachesimo, *in primis* quelle di san Giovanni Cassiano († 435),

Benedettini di Monte Oliveto, d. Michelangelo Tiribilli, nella lettera inviata a tutta la *Congregazione* in occasione del Natale del 2001: «I giovani vengono formati – o deformati – più da ciò che vedono nel concreto della vita vissuta che non da quanto viene a loro insegnato dai formatori».

⁹ Tratto, con modifiche, da R. NARDIN, *Spiritualità monastica*, in R. NARDIN - A. SIMÓN (edd.), *La vita benedettina*, Città Nuova, Roma 2009, 141-168, qui 145-147.

rilevano alcune linee fondamentali di carattere spirituale. Il primo elemento che emerge è la *conversione* suscitata dalla Parola proclamata (come nella conversione di Antonio) o testimoniata (come nella conversione di Pacomio). La *conversio* è declinata subito come radicale ricerca dell'Assoluto (*aspetto verticale*) in cui si abbandonano le attività e i legami familiari e sociali (*societas*) per seguire Cristo. Non solo si lasciano i beni (*paupertas*), ma si va nel deserto (*fuga mundi*) per vivere in solitudine (*anacoresi*) una vita essenziale (*simplicitas*), lottando contro i vizi e le tentazioni (*daemnum*) nonché l'ozio (*akedia*) attraverso una dura vita penitenziale di digiuni, veglie e lavoro manuale (*aschesis*), per controllare le passioni (*apatheia*) e aspirare alla tranquillità e alla pace (*hēsychia*) per giungere all'unione con Dio (*contemplatio*) nella continua lettura e meditazione della Parola (*ruminatio*). L'abbandono del *mondo* per il *deserto* diventa la condizione esistenziale per vivere la conversione non come semplice atto puntuale avvenuto in un momento preciso, circoscritto ad una modalità (*conversio*), ma come una dimensione fondamentale della vita, come stato e disposizione permanente (*conversatio*). Dopo questo primo momento eremitico vengono a costituirsi dei legami (secondo momento) in cui l'anacoreta offre «una parola di vita» a quanti gliela chiedono, divenendo così guida spirituale (*abbà*) per altri eremiti che rimangono tali (*semieremiti*), oppure che vengono a costituire una comunità stabile in cui tutto è in comune (*coenobio*) ed è organizzato da una regola (*koinonia*). Il terzo momento è costituito dalla prospettiva della *caritas*. Nell'eremo, ossia nella prima fase dello sviluppo monastico, si sottolinea la tensione verso l'Assoluto in cui i diversi aspetti (*fuga mundi*, *paupertas*, *apatheia*, *ruminatio*, ...) sono mezzi con i quali si creano le condizioni per tendere a Dio solo (aspetto verticale). Nel cenobio, in un primo momento, si evidenziano mezzi (*abbà*, *regola*) diversi e complementari a quelli dell'eremo, tuttavia si tratta ancora di realtà essenziali ma al tempo stesso funzionali all'Assoluto (*verticalità*). L'eremo, ma soprattutto il cenobio, presentano una seconda fase

in cui sia la *fuga mundi* e l'*apatheia*, come l'*abbà* e la *regola*, non sono degli assoluti, perché a loro volta diventano funzionali alla *caritas*, in cui e di cui vive l'Assoluto nel quale si costituisce la *communio* e la *conversatio*. È la *caritas*, dono di Dio, che fonda la *communio* e la *conversatio*, non il contrario. Senza *caritas* il cenobio e l'eremo non sarebbero cristiani. *Conversatio*, *communio* e *caritas* costituiscono le tre dimensioni della spiritualità monastica nel suo sviluppo storico, che diventa paradigma per tutte le epoche.

*La vita monastica "formata" dalla liturgia*¹⁰

Da più parti si pone in rilievo la necessità che la *formazione liturgica assicuri una maggiore attenzione al rito*, non tanto per imparare i testi o i gesti da compiere (ritualismo), quanto come momento in cui *assimilare una forma simbolica dell'esperienza elementare dell'essere in Cristo*. È per questa "forma" che la liturgia e l'Eucaristia è *fontes et culmen* della vita e della missione della Chiesa, come ci ha insegnato il Concilio Vaticano II (cf. SC 10; LG 11; PO 5; UR 15; AA 3).

Dalla descrizione della liturgia come *forma simbolica* dell'esperienza elementare dell'essere in Cristo, discendono almeno due conseguenze, soprattutto di metodo: una teologica e l'altra monastica.

1. Per la prima, la liturgia invita ad elaborare una *forma teologica integrale* non solo intellettuale, in cui l'*intellectus fidei* sia modulato in una riflessione sapienziale nella quale l'esperienza spirituale e, per certi versi, l'espressione simbolica, non possono essere relegate a valenze marginali nel percorso "logico" dell'*intellectus*, oppure semplicemente giustapposte alle formulazioni della *ratio fidei*. L'esperienza spirituale di cui si parla ha un paradigma fondamentale proprio nella liturgia, perché l'attenzione alla valenza sacramentale dell'*hodie*, quale

¹⁰ Tratto, con modifiche, da R. NARDIN, *La riforma liturgica alla luce del monachesimo. Bilancio e prospettive*, ID., *Percorsi monastici*, 35-48, qui 42-43.

escatologica presenza di Dio nella storia, orienta verso una esperienza spirituale che partecipa, riconosce e accoglie l'“oggettività” del segno di tale Presenza, senza cedere a fughe spiritualiste (la Presenza è ridotta a sentimento) o cadere in derive fondamentaliste (la Presenza è ridotta a un suo segno). Un *intellectus fidei* aperto all'espressione simbolica, inoltre, permette una riflessione teologica che *de*-scrive senza avere la pretesa di *circo*-scrivere il mistero di Dio. Si tratterà di una *ratio* che, pur non rinunciando alla propria dimensione logica, non vorrà *dimostrare* il mistero, ma *mostrare* la sua convincente bellezza. Non si tratta di «mero estetismo, ma modalità con cui la verità dell'amore di Dio in Cristo ci raggiunge, ci affascina e ci rapisce, facendoci uscire da noi stessi e attraendoci così verso la nostra vera vocazione: l'amore»¹¹.

2. Sul secondo versante, quello monastico, si può rilevare che è necessario che il monachesimo – e la stessa vita della Chiesa – diventi sempre di più luogo formato dalla liturgia e dall'Eucaristia in particolare, ossia spazio di comunione in cui la Parola viva che risuona fecondi il presente per renderlo memoria viva del passato quale dispiegarsi della Presenza di Dio nella storia e, al tempo stesso, profezia escatologica del futuro quale compimento di tale Presenza. Pertanto, l'attenzione all'*oggi* della liturgia stimola a impostare un metodo che potremmo chiamare “liturgico” in cui si evitano le fughe dalla tradizione viva, sia nell'esclusiva ripetizione “oggettiva” del passato, sia nell'assoluta rilevanza “soggettiva” del futuro.

La “liturgia monastica” diventa, così, testimonianza e invito eloquente rivolto a tutta la Chiesa, affinché la “liturgia della sacramentalità” non sia disgiunta dalla “liturgia dell'ordinarietà”, ossia l'ordinarietà della vita, centrata nella Parola, prepara e attualizza la sacramentalità della liturgia e questa anima e vivifica, in profondità, ogni piega della vita quotidiana.

¹¹ BENEDETTO XVI, *Sacramentum caritatis*, 35.

*La vita monastica modello dell'itinerario dell'iniziazione cristiana*¹²

1. Lettera Apostolica di Benedetto XVI *Porta fidei*, che già abbiamo citato, ha prospettato la *redditio symboli* dell'iniziazione cristiana quale modalità esperienziale con cui la Chiesa ha compreso e vissuto la pluriforme dinamica della fede. L'iniziazione cristiana, quindi, si è presentata come un privilegiato *locus* da cui cogliere con uno sguardo sintetico le varie articolazioni della fede nella tripla prospettiva del professare, celebrare e vivere (pregare).

2. Il percorso dell'iniziazione cristiana mostra una dinamica circolare e unitaria tra fede professata, celebrata e vissuta pur con modalità diverse rispetto alle due fasi dell'iniziazione: il catecumenato e la mistagogia. Sin dall'ingresso nel catecumenato si pone l'intimo rapporto tra la fede professata e la fede vissuta in cui l'orizzonte della prima non può essere contraddetto dalla seconda, pena l'interruzione netta e pubblica dello stesso cammino. In questa prima fase la modalità cristologica formativa è data dalla *sequela Christi* in cui il soggetto ha quale cifra antropologica esistenziale la *conversio*. L'unità del soggetto, quindi, si determina nella *conversio* nell'orizzonte della *professio fidei* in cui l'orientamento è segnato dalla *sequela Christi*. Sempre nella fase catecumenale la fede celebrata si presenta con una dimensione "parziale" ma al tempo stesso in tensione verso il "compimento", questo perché il soggetto non può partecipare in pienezza alla *celebratio*, pur aspirandovi. La preghiera che ne deriva sarà "soggettiva" e del cuore, ispirata dalla *professio fidei*, soprattutto biblica (qui si colloca la *lectio divina*), e orientata verso la *celebratio fidei* quale *culmen*. Questa prima fase dell'iniziazione è pedagogico-formativa.

La seconda fase dell'iniziazione cristiana rivela un'altra modalità del rapporto tra fede professata, celebrata e vissuta. In questo

¹² Tratto, con modifiche, da R. NARDIN, *Professare, celebrare, pregare la fede*, in M. COZZOLI (ed.), *Pensare professare vivere la fede*, qui 469-471.

secondo momento il punto centrale è dato dalla *celebratio fidei* dei sacramenti dell'iniziazione cristiana, con vertice l'Eucaristia, e in cui si dà coincidenza temporale tra *celebratio* e *professio fidei*, sebbene la prima fonda la seconda anche sul piano dei contenuti che verranno poi mostrati attraverso la formazione mistagogia. In questo secondo momento la modalità cristologica formativa è data dalla *configuratio Christi* in cui il soggetto ha quale cifra antropologica esistenziale la *conversatio*, ossia una disposizione permanente, un *habitus*, una connaturalità alla conversione. Se la *conversio* si pone sul piano fattuale e contingente ed è circoscritta ad una modalità puntuale di conversione, divenendo una realizzazione a-posteriori del soggetto; la *conversatio*, invece, costituisce una permanenza a-priori nel soggetto. In questa fase in cui la *celebratio fidei* è l'a-priori costitutivo, anche la fede pregata dipende e si inverte dalla e nella *celebratio fidei*.

In definitiva da questa “porta” sacramentale il cui *culmen* è l'Eucaristia, scaturisce una nuova relazione con Dio che, rivelandosi in Cristo come *caritas*, trasforma il cuore dell'uomo inserendolo nella stessa dinamica dell'amore che spinge e realizza la conversione.

3. L'iniziazione cristiana si qualifica anche come un “itinerario”, un cammino che ha come prospettiva una mèta precisa, non un vagabondare in cui non è dato sapere quale sarà l'approdo di arrivo. La prospettiva richiama quella del pellegrinaggio e si pone in forte discontinuità con la cultura contemporanea (postmoderna) che presenta come parametro del cammino esistenziale proprio il girovagare senza mèta in una società sempre più “liquida”. In questo orizzonte l'iniziazione cristiana si pone come una scuola in cui formare i cristiani ad una rinnovata e convinta *confessio fidei* che ha nella *celebratio fidei*, in particolare nell'Eucaristia, il *fons et culmen* della vita e della missione della Chiesa.

La vita monastica in cui è richiesto, da un lato, un costante cammino di conversione centrato sulla Parola e, dall'altro, una vita liturgica fondante quello stesso cammino, diventa un

modello dell'itinerario dell'iniziazione cristiana e, quindi, dello stesso cristianesimo.

*Prospettive di vita monastica contemporanea*¹³

Nella seconda metà del XX secolo il monachesimo rivela la propria fecondità in una duplice direzione. Da un lato, mostrando la presenza di comunità monastiche in molte Chiese nei paesi in via di sviluppo, dall'altro, attraverso la nascita di nuove comunità di ispirazione monastica nei paesi industrializzati. In entrambi i casi, pur nelle situazioni diverse, emergono gli stimoli provocati dal Concilio Vaticano II. In particolare la centralità della Parola e l'attenzione ai Padri all'interno di una rivalutazione della vita monastica quale valore in se stessa e non nella misura in cui è finalizzata ad opere particolari: caritative, educative, pastorali, missionarie, assistenziali o culturali. Si comprende, pertanto, come il valore della vita monastica non si ponga nei servizi svolti (*diakonia*), ma nella vitale testimonianza (*martyria*) della *communio* quale segno profetico dell'escatologico Regno di Dio. Le nuove Comunità monastiche e le diverse collocazioni continentali mettevano e mettono in discussione certezze che venivano considerate assolute nell'ambito del monachesimo, come l'uso dell'*abito "classico"* quale unica veste del monaco, il gregoriano quale unico canto liturgico (ricordo di Cluny), il lavoro manuale, possibilmente agricolo, quale unico lavoro monastico (ricordo di Cîteaux). Inoltre, l'universale chiamata alla santità ribadita dal Vaticano II faceva emergere la dignità dello *stato laicale* e non solo di quello *clericale* e, di conseguenza, il valore e la pienezza della vocazione del monaco rispetto a quella del monaco-sacerdote, con conseguente sempre maggiore consapevolezza della necessità di un unico percorso formativo. Gli

¹³ Tratto, con modifiche, da R. NARDIN, *Spiritualità monastica*, in R. NARDIN - A. SIMÓN (edd.), *La vita benedettina*, qui 163-165.

studi sul monachesimo nel Medioevo, poi, mettevano sempre più in luce un sacerdozio monastico, né ministeriale, né missionario. Più di recente si è messo in rilievo come la vocazione monastica si ponga nella stessa linea della vocazione cristiana, fondata sul battesimo, e non come una parte *migliore* di essa. Il monaco si rivela insomma come un cristiano in rapporto critico nei confronti del mondo in cui vive senza identificarsi, perché attende la pienezza che non ha fine. Si tratta di una tensione verso e nell'*eschaton* in cui il monaco non solo “attende” il *non ancora* dell’incontro definitivo, ma “vive” il *già* della vita in Cristo. Il monachesimo, allora, realizza nell’oggi del tempo la propria dimensione profetica quale costante *epiclesi/epifania* invocazione/manifestazione dello Spirito *per fecondare segretamente la storia*. Da rilevare, infine, la notevole richiesta di ospitalità monastica degli ultimi decenni. Si tratta di un fenomeno che, al di là delle mode e del “consumismo spirituale”, manifesta come la spiritualità di ispirazione monastica sia in sintonia (o si identifichi) con la spiritualità cristiana *tout court*, in cui le tre dimensioni evidenziate per l’epoca delle origini – *conversatio, communio* e *caritas* – appartengono, in realtà, alla spiritualità monastica di tutte le epoche.

Roberto Nardin
nardin@pul.it

Monaco benedettino di Monte Oliveto
Abbazia di Monte Oliveto

Abstracts

In occasione dell'Anno della Vita Consacrata vengono presentate alcune riflessioni sulla Spiritualità monastica che l'Autore ha già in parte pubblicato in diverse occasioni e che qui sono state riviste. Il filo conduttore del contributo è dato dall'analisi del rapporto tra Dio e il/la monaco/monaca.

Marking the Year for Consecrated Life, we are presenting a few considerations on monastic spirituality, parts of which the Author has already published on various occasions, and which have been revised here. The connecting theme of the article is the analysis of the relationship between God and the monk or nun.

A l'occasion de l'Année de la Vie Consacrée sont présentées quelques réflexions sur la Spiritualité monastique que l'Auteur a déjà en partie publiées en diverses occasions et qui ont été ici revues. Le fil conducteur de la contribution consiste dans l'analyse du rapport entre Dieu et le/la moine/moniale.

Em ocasião do ano da vida consagrada vêm apresentadas algumas reflexões sobre a espiritualidade monástica que o autor há, em parte publicado, em diversas ocasiões e que aqui foram revistas. O filo condutor da contribuição é dado da análise da relação entre Deus e o/a monge/monja.

Carlo Cattaneo

**UN "RESTAURATORE" DELLA PRESENZA
OLIVETANA IN LOMBARDIA:
DON ANTONIO CANTÙ**

L'Ottocento lombardo, e ambrosiano in particolare, ha conosciuto l'esplosione della vita consacrata maschile e femminile¹. Considerando da vicino il fenomeno non si può fare a meno di constatare che i fondatori o gli ispiratori di queste nuove realtà «o hanno una grande esperienza di ministero pastorale (come missionari apostolici, direttori spirituali) o sono parroci e vengono dal clero secolare»². Questi sacerdoti sono consci dei bisogni del gregge loro affidato per il quale «aprono scuole, istituiscono filande, fondano ospizi, casse rurali, società di mutuo soccorso, promuovono l'assistenza domenicale di ragazzi e ragazze negli oratori, l'insegnamento del catechismo»³.

¹ Cf. G. ROCCA, *Il nuovo metodo di impegno religioso e sociale delle congregazioni religiose dell'Ottocento in area lombarda*, in *L'Opera di don Luigi Guanella. Le origini e gli sviluppi nell'area lombarda*. Atti del Convegno di studio per il centenario della Fondazione della Casa della Divina Provvidenza (Como, Villa Gallia, 25-27 settembre 1986), a cura dell'Amministrazione Provinciale di Como, Como, 1988, 19-59; G. MARTINA, *La situazione degli istituti religiosi in Italia intorno al 1870*, in *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità (1861-1878)*. Atti del Quarto Convegno di storia della Chiesa (La Mendola 1971), *Relazioni*, I, Vita e Pensiero, Milano 1973, 194-335; G. MARTINA, *L'ambiente storico e culturale di don Luigi Guanella (1789-1870)*, in *I tempi e la vita di don Guanella. Ricerche biografiche*, (Saggi storici 2), Nuove Frontiere Editrice, Roma 1990, 20.

² G. ROCCA, *Il nuovo metodo*, 31.

³ *Ibidem*.

Di questi preti, figli della Chiesa di Ambrogio e Carlo, esistono elenchi⁴ o agili biografie⁵. Di altri, meno noti, il ricordo è tramandato a livello locale con pubblicazioni di circostanza o con qualche busto marmoreo.

Al seregnese don Antonio Cantù non è toccata la stessa sorte⁶. Già nel numero unico de «L'Amico della famiglia» edito in occasione del 75° di fondazione dell'Oratorio femminile Maria Immacolata si legge infatti: «Noi abbiamo dimenticato troppo presto questo uomo benemerito e degno sacerdote, e nessuna memoria pubblica ce lo ricorda: eppure per oltre un cinquantennio è stato l'animatore in Seregno di ogni opera benefica, sia civile che religiosa»⁷. Oltre alla lapide posta sulla tomba dei sacerdoti nel cimitero principale di Seregno, sembra non esista altro che ne perpetui la memoria.

Grazie alla sua poliedrica attività, il Cantù «fondò nel 1861 la Scuola comunale femminile e l'oratorio femminile. Nel 1862 con l'appoggio del Sindaco Carlo Silva, avviò l'asilo infantile che fu poi ampliato con la donazione di Santino De Nova. Nel 1864 pose le basi per l'apertura dell'oratorio San Rocco nel quale in seguito diede vita ad una compagnia filodrammatica ed a una scuola di falegnameria. Divenne sovrintendente delle scuole comunali e favori

⁴ Cf. E. APECITI, *Alcuni aspetti dell'episcopato di Luigi Nazari di Calabiana arcivescovo di Milano (1867-1893). Vicende della Chiesa ambrosiana nella seconda metà del 1800*, (Archivio ambrosiano, LXVI), NED, Milano 1992, 532-536.

⁵ Si veda ad esempio V. FOLLI (ed.), *Preti ambrosiani al servizio dei poveri*, NED, Milano 1981.

⁶ Cf. la breve biografia di G. COLOMBO, *Antonio Cantù (1831-1901). Sacerdote - Educatore*, in *Seregno. Storia della gente, gente nella storia. Artisti, ecclesiastici, soldati e benefattori*, Circolo Culturale Seregno de la memoria, Seregno 1994, 158-160. Utili anche le brevi e lacunose note in Archivio Biblioteca Capitolare di Seregno, cartella Visite pastorali, II.

⁷ *I settantacinque anni dell'Oratorio Femminile*, in 1861-1936. *Ricordando di settantacinque anni di fondazione dell'Oratorio Femminile di Seregno*, Numero unico de *L'Amico della famiglia* (1936) 5.

l'arrivo in città dei monaci olivetani, dando inizio nel 1889 [...] alla costruzione del monastero»⁸.

Di questo «zelante sacerdote»⁹ che della fondazione monastica seregnese fu «l'anima e l'inflessibile impresario»¹⁰, ebbe riconosciuti i suoi meriti nel ricordo che fu stampato in occasione della sua morte:

«In memoria
del sacerdote
D. Antonio Cantù
morto a 70 anni
il 9 dicembre 1901
in Seregno
dove l'umile ministro di Dio
meravigliò coi portentosi serbati
alla Carità di Cristo

Fondò e saggiamente diresse per molti anni l'Oratorio Maschile, edificò il Convento e la Chiesa dei PP. Olivetani, fu a capo dell'Ospedale Trabattoni nei momenti più difficili. Fabbricatore avvedutissimo, sagace soprintendente scolastico, maestro e cultore esimio di vocazioni religiose; affrontò

⁸ P. ARIENTI, *Le istituzioni della salute: ospedale, clinica e case di riposo*, in V. A. SIRONI - P. ARIENTI, *Seregno. La città e la cura. Medicina e sanità dall'Unità d'Italia ad oggi*, Circolo Culturale Seregnese de la memoria, Seregno 2001, 178, n. 25. Va aggiunta all'elenco l'istituzione della «Schola Cantorum» nella parrocchiale di S. Giuseppe come si vedrà meglio più avanti.

⁹ *Disposizione degli articoli del Regolamento. Schema di Regolamento per gli Oblati Artisti* edito da R. DONGHI, *La ripresa della Congregazione Olivetana tra Ottocento e Novecento*, in *Il Monachesimo in Italia tra Vaticano I e Vaticano II. Atti del III Convegno di studi storici sull'Italia benedettina. Badia di Carva dei Tirreni (Salerno), 3-5 settembre 1992*, [Estratto], Badia di Santa Maria del Monte, Cesena 1995, 186.

¹⁰ N. LONGONI, *Repertorio storico seregnese. Racconto n. X. Tema: Nel corso dei secoli. Seregno. In omaggio del Fausto Giubileo Sacerdotale di Sua Santità il regnante Pontefice Pio XI*. Manoscritto, 1929, 95.

i pericoli dell'infezione colerica, provvedendo quasi solo alla salute pubblica. Lunga e dolorosa malattia purificava l'anima di lui, che nel memore suffragio vive ancora fra i suoi».

Anche la «Cronistoria dell'Abbazia di S. Benedetto in Seregno» ne registrò, laconicamente, la morte con queste parole: «Il giorno 9 Dicembre 1901 rendeva l'anima sua a Dio il M. R. Sac. D. Antonio Cantù, nostro oblato e insigne Benefattore, al quale si deve la riuscita della fondazione del Monastero Olivetano di S. Benedetto in Seregno. R. I. P.»¹¹.

Nel 1872 don Cantù destinò un nuovo lato dell'Oratorio di S. Rocco¹² quale sede di una

«Scuola d'Arte ed un pio ricovero di artigianelli bisognosi ed orfani. Sotto il pretesto di avere un personale di custodia e di servizio ai bisogni dell'Oratorio, Don Antonio approfittava delle buone disposizioni di due ottimi giovani carpentieri, un Antonio Fossati ed un Giuseppe Silva detto zoavo, desiderosi di far vita celibe e comune, per iniziare modestamente la detta scuola per orfanelli. Il primo accolto in essa fu un Cassina Antonio

¹¹ Archivio dell'abbazia S. Benedetto di Seregno, 21. Meno stringato quanto si legge nel Necrologio della Congregazione Olivetana conservato nell'archivio dell'abbazia di Monte Oliveto Maggiore (C.XII.1): «R. D. Antonius Cantù presbyter Archidioecesis Mediolanensis, Oblatus noster, multum adiuvit P. D. Maurus M. Parodi in extruenda domo pro oblatibus artificibus Serenii et orphanis ibi educandis: Haec domus inde aucta et in monasterium canonicae erecta, cum sua ecclesia et campanili (opera ing. Formenti) familia religiosa ibi statuta sub priore Parodi. Quanta charitate vir Cantù fuerit, eius opera in sublevandis pueris, caeterisque mirifice et clare loquuntur. Paralysis correptus in civitate Serenii bona senectute spiritum Deo reddidit ut bonus operarius 9 decembris 1901». Più sentito il ricordo di C. COLOMBO, *Gli Olivetani a Seregno*, in *l'Ulivo*. Giubileo d'oro dell'Abbazia di S. Benedetto in Seregno, 9 (1934) 26.

¹² Cf. N. LONGONI, *Repertorio storico seregnese*, 95. Per una breve storia dell'Oratorio si veda E. MARIANI - A. CONTI, *I «100» anni dell'Oratorio maschile S. Rocco di Seregno*, Tip. Ventura, Seregno 1970.

Orfano di entrambi i genitori. Poco appresso qualche altro bisognoso si fece avanti»¹³.

Prima ancora che giungesse a Seregno il padre Mauro M. Parodi «come assistente spirituale [...] dei] giovani artigiani»¹⁴, don Antonio rivelava all'abate Seriole che

«radunando questi giovani, che pienamente si affidavano e si affidano in me, a vita comune nella casa di S. Rocco, io non sapeva cosa precisamente ivi facessi. Io obbediva ad un impulso a cui non sapeva resistere, sperando sempre, onde assicurare il loro avvenire, il loro innesto in una Congregazione Religiosa già formata ed approvata. Ed ecco l'orizzonte ora per me dischiudersi ed aprirsi la tela su cui si può leggere il disegno della Provvidenza, di cui io divenni inconscio istromento»¹⁵.

Queste parole confermano l'affermazione di padre Silvio Vismara che, nel 1934, sottolineava che «l'inquadramento di quel gruppo di giovani artisti nella Congregazione di Monteoliveto quali oblato non ha mai rappresentato un ripiego - come sino ad ora si è sempre ripetuto parlando dell'origine del monastero seregnesse - per la fallita sistemazione di un istituto di artigianelli»¹⁶.

Un don Cantù, quindi, fondatore «sui generis»: non di una nuova Congregazione religiosa ma, in un certo senso, il «restauratore» della presenza benedettina olivetana in Lombardia¹⁷. Accanto a

¹³ N. LONGONI, *Repertorio storico seregnesse*, 95.

¹⁴ R. DONGHI, *La ripresa della Congregazione Olivetana*, 177.

¹⁵ C. CATTANEO, *Epistolario Cantù-Seriole. Le origini dell'abbazia olivetana di Seregno (1884-1891)*, in *Placido Maria Schiaffino (1829-1889)*. Atti del X incontro di Monte Oliveto 22-25 settembre 1989, Monte Oliveto Maggiore, 1991, 362.

¹⁶ S. VISMARA, *Il Fondatore dell'Abbazia di Seregno. D. Mauro M. Parodi*, in *l'Ulivo. Giubileo d'oro dell'Abbazia di S. Benedetto in Seregno*, 9 (1934) 2.

¹⁷ Sulla presenza dei benedettini olivetani in terra lombarda cf. l'articolo di G. PICASSO, *Gli Olivetani a Seregno*, in *Diocesi di Milano* 2 (1961) 377-378 e anche V. CATTANA, *I monaci Olivetani nella diocesi di Milano*, in *Ricerche storiche sulla Chiesa Ambrosiana* 12 (1983) 237-280.

lui l'abate Seriola il quale, «sempre attento alla lettura dei segni dei tempi e con sperimentata saggezza, [...] attuò un inserimento graduale dei giovani artigiani trasformando inizialmente il loro gruppo in una comunità di oblato, prima di costituirvi un vero e proprio monastero»¹⁸. L'abate di Settignano ricordava nel proemio allo «Schema di Regolamento per gli Oblati Artisti» che questi

¹⁸ R. DONGHI, *La ripresa della Congregazione Olivetana*, 176. Il 7 luglio 1884 il Seriola scriveva all'abate don Ignazio Santagata: «Nel marzo scorso furono qua due monache benedettine reduci da Roma, che si recavano a Milano e quindi a Seregno, dove hanno il loro monastero. Una, la Priora, mi propose de' postulanti ed anche mi domandò se si accetterebbe una fondazione nel paese di Seregno, dove un prete custode d'una chiesa e istitutore degli Oratorii festivi e di un aggregazione di operai viventi religiosamente in vita comune amerebbe di affidare le sue istituzioni ad un ordine religioso benedettino. Risposi che un monastero nostro in Lombardia lo vedrei volentieri, ma pel momento non era cosa da pensarvi. Invece la monaca volle pensarvi; giunta a Seregno parlò di noi al sacerdote ed anco col Patriarca Monsignor Ballerini e mise in cuore all'uno e all'altro il desiderio di averci lassù. Mi scrisse subito a nome di amendue che fossi ito lassù a vedere. Non valsero scuse, mandò anche persone di là ad invitarmi, e da ultimo mi fece scrivere dallo stesso Monsignor Ballerini. Mi convenne andare e veramente partii coll'intenzione di avvisare il modo, trovandomi in loco, di liberarmi pulitamente atteso il troppo ristretto numero che siamo. Successe il rovescio. Là mi accertai che del bene se ne può fare parecchio, e combinai un modo che non ostante l'essere pochi, l'opera può riuscire. Quel sacerdote, che è ottimo, diventa per ora nostr'oblato privilegiato. Egli continua ad occuparsi di tutto; i due sacerdoti, che già l'aiutavano per l'Oratorio festivo, proseguono a prestarsi, un solo di noi pel momento basta affine di assistere gli operai che diventano tutti nostri oblato terziarii, e le monache che hanno grande bisogno di un monaco benedettino per proseguire meglio vocatione qua vocatae sunt. Intanto si fa una prova per accertarci meglio della stabilità della fondazione e poi a Dio piacendo le si darà tutta la sua forma con accrescere il numero o di monaci o di oblato privilegiati». Archivio dell'Abbazia di Monte Oliveto Maggiore, fondo Seriola.

non erano «estranei all'Ordine di S. Benedetto»¹⁹ e neppure alla Congregazione Olivetana²⁰ e, richiamando l'enciclica di Leone XIII *Humanum genus*, affermava che «messa sotto la protezione della religione la classe operaia, il riordinamento della società ormai sconquassata dalle sette, non può fallire. L'ospizio degli oblati artisti risponde al santo desiderio del Sommo Pontefice»²¹.

Finora sconosciuta l'iniziativa presa nel 1897 dall'abate Camillo Seriolo di indirizzare a Leone XIII una supplica per ottenere al Cantù «qualche Onorificenza Pontificia in ricompensa di quanto ha fatto per questo nostro Monastero di Seregno»²². L'inedito, che qui viene pubblicato, era accompagnato da un altro scritto del Seriolo, per ora introvabile, nel quale erano illustrati «più diffusamente [...] altri meriti»²³ del sacerdote seregnesi.

«Beatissimo Padre,

D. Camillo M.^a Seriolo umile Abate Generale della Congregazione Olivetana O. S. B. prostrato al bacio del S. Piede supplica V. S. a voler benignamente concedere a D. Antonio Cantù Sacerdote di Seregno qualche Onorificenza Pontificia in ricompensa di quanto ha fatto per questo nostro Monastero di Seregno.

A questa mia supplica mi permetto di accennare qui sotto e di stendere più diffusamente a parte altri meriti del raccomandato Sacerdote.

¹⁹ *Ivi*, 186.

²⁰ *Ibidem*. Si veda inoltre [A. CANTÙ], *In occasione della solenne oblazione di alcuni operai olivetani dell'Ospizio di Seregno nel giorno 21 Novembre 1885. Ricorrendo la festa della Presentazione di M. V al Tempio. Parole d'un Sacerdote Ob. Ol. O. S. B. coll'aggiunta di alcune brevi Notizie sull'origine e lo scopo della Congregazione Benedettina di Monte Oliveto*, Tip. Ventura, Seregno 1885, 19-21.

²¹ *Ivi*, 187.

²² Il testo del Seriolo è custodito in Archivio Segreto Vaticano, Palazzo Ap., Titoli 45, Titolo VI: Famiglia pontificia. Articolo 1: Disposizioni generali, Memorie ed Affari vari. Fascicolo 9: richiesta di onorificenze pontificie non specificate e non accolte, 262r.

²³ *Ibidem*.

- 1° Egli istituì in Seregno una *Schola Cantorum*²⁴ al presente assai fiorente.
 2° Fu il principale Fondatore dei due Oratori, Maschile e Femminile²⁵ dei quali fu Direttore fino a questi ultimi anni.
 3° In essi il zelante Sacerdote coltivò moltissime vocazioni religiose.
 4° In tempo di Colera²⁶ trasformò gli Oratori in Ospedali chiamandovi le Suore da Torino per l'assistenza ai Colerosi²⁷.

²⁴ Scrive, in proposito, don Natale Longoni: «Don Antonio, non fornito di bella voce e di doti musicali, fu con l'amico e valente Maestro Filippo Martinoli, una vera benedizione per la musica sacra in Seregno. Fu allora che l'averne una vera Cappella Musicale era solo lusso e vanto di una Chiesa Cattedrale, lo zelo di Don Antonio, coadiuvato dal valente Maestro, riusciva a costituire in Seregno una *Schola Cantorum* con scelto repertorio di buona musica che eseguivasi con immenso decoro e pia soddisfazione di quanti accorrevano alle feste nostre. Erano i primi frutti dell'attività di Don Antonio che lo spronarono a sempre maggiori opere. Fra esse ebbe a primeggiare costantemente, per tutta la vita sua, quella degli Oratori o pii Ricreatori Festivi per la morale custodia e civile educazione della gioventù del borgo nostro». N. LONGONI, *Repertorio storico seregnese*, 93-94.

²⁵ Per la storia dell'Oratorio femminile si veda 1861-1936. *Ricordando di settantacinque anni di fondazione dell'Oratorio Femminile di Seregno*, Numero unico de *L'Amico della famiglia* (1936).

²⁶ Sul colera a Seregno cf. E. MARIANI - A. CONTI, *I «100» anni dell'Oratorio*, 9-10; G. COLOMBO, *Istituzioni civili e religiose dall'Unità d'Italia alla Liberazione (1861-1945)*, in G. PICASSO - M. TAGLIABUE (edd.), *Seregno una comunità di Brianza nella storia (secoli XI-XX)*, Comune di Seregno, Seregno 1994, 187.

²⁷ Sempre don Natale Longoni scrive che «in quel doloroso contingente [il Colera del 1867] non solo offerse al Comune in uso di precario Ospitale dei Colerosi sicuro di averne un buon sussidio pei nobili suoi intenti, sfruttandone tutte le necessarie migliorie del fabbricato che il Comune si esibiva pronto ad eseguire, ma per di più esibiva se stesso alla Cura dei Colerosi quale Direttore dell'eccezionale Ospitale disimpegnandone con zelo superiore alla gravità del bisogno ed alla pubblica fiducia. A spirituale e materiale conforto dei Colerosi, chiamò da Torino tre figlie di S. Vincenzo (Suor Maria Couttè Superiora, Suor Maria Pantano e Suor Maria Riguttini fiorentina) delle quali Seregno ammirato conserva viva e riconoscente memoria» (N. LONGONI, *Repertorio storico seregnese*, 95). Si veda pure P. ARIENTI, *Le istituzioni della salute*, 194-196.

5° Da Dio ripromettendosi il premio dell'opera sua benefica, rifiutò la Croce di Cavaliere che in tal congiuntura gli offrì il Governo²⁸.

6° Fondò un Ospizio di Operai orfani e ne affidò la Direzione ai Padri Olivetani²⁹.

7° Pericolando la Fondazione dell'Ospedale per dissidi insorti fra la Commissione e l'Autorità del paese D. Antonio ne prese l'Amministrazione ed in breve tempo sorse il nuovo Ospedale³⁰.

8° Presidente della Fabbricera salvò legati e con mirabile industria riuscì a crearne uno nuovo da parte di un ricco Sacerdote.

9° Ciò che corona poi le opere benefiche di D. Antonio e ne perpetuerà la sua memoria è il bel Monastero degli Olivetani coll'artistica sua Chiesa, vero gioiello di purissimo stile lombardo³¹, alla qual opera il Santo Sacerdote concorse con sacrifici a Dio solo noti, con intelligente assistenza e perfino con materiali fatiche.

D. Camillo M.^a Seriolò
Abate Generale Olivet. O. S. B.

Vaticano 12 Marzo 1897

Lectum

F. Della Volpe Magg. di S. S.^{ti}»

²⁸ «Si accerta che a Don Antonio pei suoi meriti fosse proposta la Croce di Cavaliere. Ma se egli rifiutò per sé onori e remunerazioni, di buon grado li ricevette pel suo Oratorio che egli riapriva nel 1868 ripurgato, pulito e molto avvantaggiato nelle opere occorse nel precedente luttuoso anno». N. LONGONI, *Repertorio storico seregnese*, 95.

²⁹ Cf. D. M. SCARPINI, *Labate D. Mauro Parodi e la Fondazione Olivetana di Seregnò*, in *L'Osservatore Romano* 1° settembre 1928, 2. Significativo quanto scrive l'abate Seriolò a don Mauro M. Parodi da Settignano il 2 febbraio 1891: «Sento che il nostro carissimo D. Antonio ha le doglie alle gambe. Me ne dispiace tantissimo e ne stò [sic] in pena. Per carità non risparmi cure. Se la principale colonna di cotesta fondazione tentenna sulla base, che avverrà dell'edificio? Ditegli a nome mio che ha strettissimo dovere di curarsi per esercitare la sua attività a pro di cotest'opera» (Archivio dell'Abbazia S. Benedetto di Seregnò, lettere dell'abate Camillo Seriolò a don Mauro M. Parodi).

³⁰ P. ARIENTI, *Le istituzioni della salute*, 178.

³¹ Cf. F. CARERA, *La nostra Chiesa di S. Benedetto*, in *l'Ulivo. Giubileo d'oro dell'Abbazia di S. Benedetto in Seregnò*, 9 (1934) 73-75.

La richiesta del Seriolò non ebbe seguito e ulteriori ricerche, forse, potranno chiarirne il perché.

Don Antonio Cantù, autentico prete ambrosiano, figlio della Brianza dalla quale aveva assorbito il genio organizzativo, la laboriosità e la concretezza³², era, come si è visto, schivo di onori, poco incline a ricevere onorificenze o riconoscimenti pubblici per il lavoro svolto nella sua parrocchia d'origine. Un apostolato il suo di grande carità, sostenuto da fede profonda e da spirito di sacrificio che lo portarono a votarsi, senza risparmio, al servizio del Popolo di Dio. La sua fu un'attività espressa con iniziative pastorali a volte geniali, realizzate con decisione, prontezza e generosità.

La richiesta formulata dall'abate Seriolò a papa Leone, era un doveroso riconoscimento «della carità instancabile e dell'animo grande»³³ di don Antonio, «servo inutile» del Vangelo, senza pretese, senza rivendicazioni, con la sola gloria di aver servito.

Il ricordo di questo prete seregnese, certamente non di primo piano nella storia religiosa lombarda, ci si augura contribuisca a sottrarlo all'oblio del tempo e alla smemoratezza degli uomini.

Carlo Cattaneo
590314@libero.it
Facoltà teologica di Lugano
Via Giuseppe Buffi, 13
CH - 6904 Lugano
Svizzera

³² Cf. C. COLOMBO, *Antonio Cantù (1831-1901)*, 17.

³³ Dalla lettera dell'abate generale don Luigi M. Perego inviata da Monteoliveto Maggiore all'abate di Seregno don Stanislao M. Cazzaniga il 10 settembre 1934 e pubblicata in *l'Ulivo. Giubileo d'oro dell'Abbazia di S. Benedetto in Seregno*, 9 (1934) senza numero di pagina.

Abstracts

Il seregnesè d. Antonio Cantù (1831-1901) ebbe un ruolo determinante, anche se poco conosciuto, nella fondazione dell'abbazia di S. Benedetto a Seregno, come attestato anche dall'inedita richiesta dell'abate generale Seriole a papa Leone XIII per ottenere un doveroso riconoscimento all'operosità instancabile di quest'umile prete ambrosiano.



Born in Seregno, dom Antonio Cantù (1831-1901), though unknown to many, played a decisive role in the foundation of the Abbey of St. Benedict in Seregno, as documented in the unpublished request made by the Abbot General Seriole to Pope Leo XIII in order to obtain the right and proper acknowledgment of this humble ambrosian priest's untiring work.



L'originare de Seregno d. Antonio Cantù (1831-1901) eût un rôle déterminant, bien que peu connu, dans la fondation de l'abbaye de S. Benedetto à Seregno, comme cela résulte de la demande inédite de l'abbé général Seriole au pape Léon XIII en vue d'obtenir une reconnaissance méritée pour l'activité infatigable de cet humble prêtre ambrosien.



O Serenhense Pe. Antonio Cantù (1831-1901) teve um papel determinante, ainda que pouco conhecido, na fundação da abadia de São Bento de Sereño, como atesta também o inédito pedido do abade geral Seriole ao papa Leão XIII para obter um meritado reconhecimento à operosidade incansável deste sacerdote ambrosiano.

Enrico Mariani

**GLI OLIVETANI E LA CAUSA
DI CANONIZZAZIONE DELLA BEATA
MARIA CRISTINA DI SAVOIA¹**

Maria Cristina di Savoia, Regina delle Due Sicilie, è stata beatificata il 25 gennaio 2014 durante la celebrazione presieduta dal card. Crescenzo Sepe, arcivescovo di Napoli, alla presenza del card. Angelo Amato, Prefetto della Congregazione per le Cause dei Santi.

Ora, il confessore della futura beata era il Padre Olivetano D. Giovanni Battista Terzi. Il Terzi, al secolo Ferdinando Luigi Angelo, figlio del conte Pasquale Terzi e di Rosalia Corigliano, fu battezzato il 30 maggio 1766 nella chiesa di Sant'Agata di Castel Pizzuto².

Entrò nella Congregazione olivetana il 3 giugno 1781, ed emise la sua professione il 7 luglio 1782³. Particolarmente interessante per conoscere le procedure di esame dei postulanti nella Congregazione Olivetana risulta il verbale relativo al candidato Luigi Terzi, redatto il 25 maggio 1781⁴. Esaminatori furono D. Ermenegildo Cardone, vicario, e D. Alessandro Correggio, Teologo, entrambi del monastero di Monte Oliveto di Napoli. L'esame verteva, in particolare, sulla scelta del giovane Terzi di farsi religioso ("per

¹ Si desidera vivamente ringraziare il Rev.mo P. Priore di Monte Oliveto Maggiore Don Roberto M. Donghi per le segnalazioni del materiale archivistico che hanno reso possibile realizzare il presente contributo.

² AMOM, *Registro LXXI*, f. 377r [Doc. 1].

³ AMOM, *Liber Professorum 1678*, III, f. 193r.

⁴ AMOM, *Registro LXXI*, f. 379r [Doc. 2].

servire Iddio”), e sulla sua preferenza per gli Olivetani (“Rispose d’essersi sentito inclinato più per questa che per altra”).

Un secondo verbale riporta le dichiarazioni di due testimoni, il marchese Vincenzo Caracciolo di S. Agapito e Nicola Caracciolo Principe di Forino⁵, circa la legittima nascita del candidato, la sua

⁵ AMOM, *Registro LXXI*, f. 38orv [Doc. 3]. La procedura per l’ammissione dei postulanti è descritta dettagliatamente in una redazione delle Costituzioni olivetane probabilmente cinque-seicentesca, ancora in vigore nella Congregazione alla fine del Settecento. AMOM, *Registro V*, ff. 259v-260v: *Sopra il C. 58. De disciplina suscipiendorum*:

Quando s’hanno di ricevere i novizii, prima si vada a vedere se son mossi da Spirito di Dio, se sono legittimi, e di buono ingegno, se hanno finito il 15. anno e toccano il 16., se hanno rettamente la passata vita menato, et hanno imparato la grammatica. Si avvertischi poi che non si ricevino per gratie o favori d’alcuno. Se delle predette qualità non saranno dotati, non si ammettino gli stroppiati, gli infermi incurabili, crimosi, infanti, e di mala vita, quali per fuggire la giustizia del secolo fuggono alla religione come un assedio. Se prima non ha mostrato segno di resipiscenza, contritione etc. per lungo tempo, si scaccino. Non si ricevino quelli che hanno padre infame, o che esercitino infame e vilissimo, se prima non saranno con più stretto esame esaminati e provati, et se si ritrovono in quelli tante buone qualità, che sieno abbastanza a cautellare la macchia del padre. Non si ricevino gli scacciati da altre religioni, ovvero quelli che la lassarono benché per pochi giorni sieno stati di quella. L’Abate prima che dia l’abito a nessuno, cerchi diligentemente che si ritrovino tutte le predette qualità in quello e quelli che si ha da ricevere diligentemente esaminandolo [260r] e domandando da quelli che lo conoscono di queste qualità, acciò che nessuno si possa scusare, se non si ritroveranno a ciascheduno che s’avrà da ricevere. Prima dall’Abate gli siano dette queste cose requisite, e se qualcuno scientemente o con falsità affermasse di havere il tutto, e si troverà poi mancare di queste qualità, se sarà avanti la professione, come ingannatore si scacci. Se dopo, perché non si può scacciare, si renda onninamente inhabile a ciascheduno offitio. Altrimenti poi si facci se ignorantemente e senza inganno sarà fatto. L’Abate se sarà convinto negligente in avere queste qualità, si privi dell’offitio. Quelli che havearanno le predette qualità, e quella contenute nella Regula, quali onninamente saranno da osservarsi, si ammettino.

discendenza “pura” (non era discendente di “ebrei” [*sic*] o “eretici”). Inoltre, si dichiarava che non entrato in precedenza in nessuna “religione” (ordine), come prescritto dalle Costituzioni contro i monaci *vagi* e incostanti. Ancora, curiosamente, si attestava che la scelta della vita religiosa non era dovuta alla volontà di evitare le proprie responsabilità nel “secolo”. In entrambi i verbali, infine, si nota l'intenzione di appurare se il candidato era consapevole dell'ardua vita che lo aspettava in “religione”, e soprattutto se dava speranze di poter perseverare in essa.

Dopo aver atteso alla filosofia a Napoli (*optime defendit*), il Terzi studiò Matematica (*plausibiliter*) e Teologia (*optime*). Studiò poi Teologia anche a Siena, ancora con ottimi risultati⁶. Dopo la professione monastica, dal 1782 al 1788 fu assegnato al monastero di Monte Oliveto di Napoli, nell'ultimo anno come professore di matematica (*Lector Mathematicus*). Non è possibile stabilire il suo monastero di residenza negli anni successivi, poiché dal 1789 nelle *Familiarum Tabulae* non vengono più registrati i monasteri del Regno di Napoli⁷, sottratti dai Borboni alla giurisdizione del monastero-caput di Monte Oliveto⁸.

⁶ AMOM, *Liber Professorum 1678*, III, f. 193r.

⁷ AMOM, *Familiarum Tabulae*, vol. IX, [monastero di Monte Oliveto di Napoli], *ad annos*.

⁸ Ferdinando IV, il 2 settembre 1788, sottrasse alla giurisdizione della Congregazione i monasteri del Regno di Napoli (una dozzina), e li rese di fatto «indipendenti». O. DONATELLI, *Mostra storica della Congregazione Benedettina di Monte Oliveto*, in *l'Ulivo* 9/1 (1979) 23-27; V. CATTANA, *Monasteri e monaci olivetani durante il secolo XVIII*, in *Settecento monastico italiano*. Atti del I Convegno di studi storici sull'Italia benedettina, Cesena, 9-12 settembre 1986, (Italia benedettina, 9), Cesena, Badia di Santa Maria del Monte, 1990, 419-439. Ora in V. CATTANA, *Momenti di storia e spiritualità olivetana (secoli XIV-XX)*, a cura di Mauro Tagliabue, (Italia benedettina, 28), Badia di Santa Maria del Monte, Cesena 2007, 317-338.

Sorprendentemente, da un *Memoriale* del Terzi datato 1806 e inoltrato alla Sede Apostolica, risulta che questi, richiesto come Precettore di Matematica alla Corte di Sardegna, aveva supplicato di rimanere *extra claustra*. Il Pontefice Pio VII aveva rimesso al Supremo Moderatore della Congregazione la decisione, che fu naturalmente positiva, e così il Terzi poté mettersi al servizio dei reali sabaudi, vestendo “in abito da prete secolare” (“non essendovi colà monasteri del suo Ordine in Sardegna”), ma solo per il tempo del suo incarico di insegnante, e con l’obbligo di seguire le osservanze monastiche⁹.

Come aveva fatto il monaco Terzi a conoscere la famiglia reale sabauda?

Nel 1805 il re Vittorio Emanuele I, scacciato da Torino a causa dell’invasione napoleonica, era ospite a Gaeta, nel Regno di Napoli¹⁰. Qui sua moglie Maria Teresa conobbe il padre Terzi, che, come riferisce l’Abate Giovanni Schiaffini, era allora parroco a Sant’Erasmus di Formia nella chiesa della Congregazione. La Sovrana lo interpellò per sapere se nella zona vi fosse il vaiolo. Avendo perduto tre figli piccoli, la Regina era molto apprensiva. Il Terzi la rassicurò che non vi erano pericoli¹¹.

Poi i Reali sabaudi si recarono alla corte di Napoli, dove il Terzi venne ad ossequiare la Regina di Sardegna, che, evidentemente avendo apprezzato la sua cultura (era professore di matematica e astronomia all’Università di Napoli)¹², gli chiese di seguirla in Sardegna e diventare precettore di matematica per la sua famiglia¹³.

⁹ AMOM, *Spedizioni, patenti, ubbidienze e licenze ed altre determinazioni*, vol. II, 40-41 [Doc. 4].

¹⁰ L. REGOLO, *Maria Cristina di Savoia. La regina immamorata di Gesù*, Kogoi, Roma 2014, 56.

¹¹ *Ivi*, 56.

¹² *Ivi*, 56.

¹³ Vittorio Emanuele I e Maria Teresa avevano avuto un maschio, morto a tre anni nel 1799, due femmine morte anch’esse piccole (rispettivamente

Il monaco chiese ossequiosamente il permesso ai suoi Superiori. L'Abate locale Malaspina (tra l'altro parente della Sovrana)¹⁴ si rimise al volere della Regina, e così, con il consenso dell'Abate Generale Giuseppe Arnaldi, il Terzi seguì la famiglia reale nella sua definitiva sede di esilio in Sardegna nel 1806¹⁵. Il Re sarebbe tornato a Torino solo nel 1814, la famiglia lo avrebbe seguito un anno dopo¹⁶.

Dopo la nascita di Maria Cristina (1812), il Padre Terzi divenne per lei come uno «zio con la nipotina»¹⁷. Il monaco olivetano le impartì l'istruzione religiosa, donandole il *Catechismo* di mons. Casati di Mondovì¹⁸, che sarebbe stato preso a modello da San Pio X per il suo *Catechismo Maggiore*. Le insegnò poi astronomia, geografia, aritmetica, geometria, e perfino fisica, discipline per le quali la principessa aveva una spiccata predisposizione¹⁹.

Dopo la Cresima, la confessione fu posticipata all'età di 8 anni per volontà della Regina (che riteneva la bambina troppo sensibile per poter essere informata sul concetto di "peccato" a sette anni, che era l'età consueta per la prima confessione e comunione), e questo fu chiesto al Terzi²⁰.

a ventuno giorni e otto anni) nel 1801 e 1802, e le due gemelle Maria Teresa e Maria Anna, nate nel 1803. Maria Cristina sarebbe nata nel 1812. REGOLO, *Maria Cristina*, 45; 54-56.

¹⁴ R. DONGHI, *Memorie di un vecchio abate*, in *l'Ulivo* 19/2 (1989) 46.

¹⁵ Era considerato un "olivetano di polso fermo, ma anche di sentimenti delicati". REGOLO, *Maria Cristina*, 57.

¹⁶ *Ivi*, 65.

¹⁷ *Ivi*, 76.

¹⁸ *Ivi*, 77.

¹⁹ *Ivi*, 77.

²⁰ *Ivi*, 90.

Quando morì Vittorio Emanuele I (1824), fu il Terzi a “consolare” Maria Cristina, parlandole della morte e dell’importanza delle opere di carità per la salvezza delle anime²¹.

Non si può negare che, sotto la guida del Terzi, la principessa mostrasse già evidenti segni di santità. Il suo confessore ne testimoniava la delicatezza di coscienza²², al punto che ella gli sottoponeva ogni libro prima di leggerlo (fosse pure già munito di *imprimatur*)²³. Addirittura, la principessa, in una delle rare occasioni in cui per dovere dinastico si recò a teatro (cosa che le dispiaceva enormemente), provvide a “coprire” debitamente con un fazzoletto una nobildonna troppo “audace” nell’abbigliamento²⁴.

Ancora, vedendo il suo fervore religioso troppo “intenso”, e “temendo” che andando avanti così Maria Cristina si sarebbe fatta monaca (ed era quello che in effetti voleva), la Regina Madre e il Terzi le ordinarono di ricevere la Comunione solo una volta al mese²⁵. La principessa dunque si comunicava ogni venti giorni, dopo essersi confessata dal Terzi²⁶.

Insomma, si può dire che tutta la vita spirituale di Maria Cristina dipendeva dal suo direttore olivetano²⁷.

Con tutto questo, l’inclinazione della giovane principessa verso la vita religiosa era abbastanza nell’ordine delle cose. La ragion di Stato, però, imponeva matrimoni per consolidare le alleanze dinastiche. Secondo la testimonianza di D. Giovanni Schiaffini, il nuovo re di Sardegna Carlo Felice aveva chiesto al Terzi di persuadere la Regina vedova Maria Teresa a far sposare la figlia

²¹ *Ivi*, 116.

²² *Ivi*, 118.

²³ *Ivi*, 122.

²⁴ *Ivi*, 159.

²⁵ *Ivi*, 122.

²⁶ *Ivi*, 149.

²⁷ *Ivi*, 154.

Maria Anna con Ferdinando d'Asburgo, nozze a cui la principessa acconsentì²⁸. Il peggio venne quando si cominciarono a prendere in considerazione vari pretendenti di differenti casate europee per la giovane Maria Cristina. Dopo varie "contrattazioni" e dopo aver soppesato vizi e virtù dei candidati, la scelta (peraltro non gradita alla Regina Madre Maria Teresa) cadde su Ferdinando di Borbone delle Due Sicilie. Il Terzi, questa volta, trovò la principessa in questione, ossia Maria Cristina, incerta e indecisa. Non era affatto sua intenzione sposarsi, anzi, sentiva una forte inclinazione per la vita claustrale, ma al tempo stesso non voleva mancare di rispetto al suo confessore, «in cui vedeva il sacerdote, la guida spirituale e la figura paterna che le era sempre stata accanto»²⁹.

Il giovane Ferdinando poteva però contare sulla collaborazione del Padre Terzi³⁰, che arrivava al punto di suggerirgli di inviare una lettera per chiedere la mano della principessa³¹. Nel 1832, inoltre, moriva la Regina vedova Maria Teresa³², e la povera Maria Cristina rimase sola alla mercé dei doveri dinastici. Per capire quanto non fosse inclinata alla vita matrimoniale, bensì a quella claustrale, basti dire che aveva chiesto al Terzi di esporre il Santissimo Sacramento per l'adorazione perpetua, per pregare ogni volta che lasciava il capezzale della madre quando questa era ormai morente per un tumore³³. Di più, gli disse apertamente che voleva farsi religiosa «Sagramentaria [*sic*]»³⁴.

Dal 1831 però nuovo Re di Sardegna era Carlo Alberto, che, come capo della Casata, voleva imporre a tutti i costi la sua volontà

²⁸ *Ivi*, 187.

²⁹ *Ivi*, 188.

³⁰ *Ivi*, 190.

³¹ *Ivi*, 194-195.

³² *Ivi*, 238.

³³ *Ivi*, 237.

³⁴ *Ivi*, 244.

a Maria Cristina, e che aveva già deciso irrevocabilmente che le nozze con Ferdinando «s’avevano da fare»³⁵. Il Terzi, che probabilmente in cuor suo pensava di poter tornare a Napoli, in “patria”, addirittura nella veste di confidente della nuova Regina delle Due Sicilie, o che, forse, temeva le “ritorsioni” dei due monarchi, quello sabauda e quello borbonico, si prestò al gioco. Dato che per la principessa il monaco olivetano era praticamente un “oracolo”, si trattava della carta migliore per il sovrano sabauda³⁶.

Per vincere ogni resistenza in Maria Cristina, praticamente il Terzi le fece capire che la volontà di Dio non la chiamava alla vita religiosa³⁷, anzi, le disse chiaro come «[...] questo non sia lo stato che Iddio vuole da lei [...]»³⁸.

Dopo di che il padre Terzi si prese qualche tempo di “congedo” da trascorrere a Napoli, dove verosimilmente concordò una linea d’azione con Ferdinando³⁹.

Di più, si prestò a “rivelare” alla principessa il contenuto di un “messaggio segreto” della madre morente (“messaggio” sulla cui esistenza sussistono dei dubbi), in cui la Regina vedova Maria Teresa si sarebbe “pentita” di aver ostacolato le nozze della figlia con Ferdinando⁴⁰.

Maria Cristina dovette quindi cedere davanti alla “volontà di Dio”, alla volontà della madre, e agli argomenti del suo confessore⁴¹. Il Terzi si recò quindi a Napoli, pur avendo qualche scrupolo sulla “procedura” fin lì seguita⁴², circostanza che non gli impe-

³⁵ *Ivi*, 256.

³⁶ *Ivi*, 257.

³⁷ *Ivi*, 258.

³⁸ *Ivi*, 273-274.

³⁹ *Ivi*, 270.

⁴⁰ *Ivi*, 275.

⁴¹ *Ivi*, 276.

⁴² *Ivi*, 280.

di forse di essere il “suggeritore” di una lettera “romantica” che Ferdinando aveva inviato alla futura sposa⁴³.

Il biografo di Maria Cristina parla di una “missione celeste” di cui la principessa si sarebbe sentita investita, visto che il suo matrimonio era caldeggiato dal Terzi e questi non poteva che manifestare la volontà divina⁴⁴. Risulta chiaro invece che la “ragion di Stato” prevalse nell’azione dell’olivetano, che (tacitando la propria coscienza con l’auspicio di un futuro apostolato regale⁴⁵) si prese la responsabilità di far recedere la giovane principessa dallo stato religioso, anche se poi la “claustrale mancata” fece della sua permanenza a Napoli un’occasione di bene che la portò alla santità.

Fatto si è che le nozze regali si celebrarono a Genova-Voltri il 21 novembre 1832, in un santuario prediletto da Maria Cristina, che scelse anche la data in quanto era quella della Presentazione di Maria al Tempio. La coppia regale partì per il Regno delle Due Sicilie, e il confessore olivetano della Regina la seguì.

Quanto alla sua vita religiosa, il Terzi era comunque irreprensibile. A Napoli indossava sempre l’abito monastico (pur non essendovi tenuto, come detto) e viveva presso i religiosi Trinitari, recandosi poi a corte⁴⁶. La Regina conduceva una vita austerissima, a cui “costringeva” benevolmente il gaudente consorte, moralizzò la corte e l’ambiente nobiliare napoletano, e soprattutto manifestò un’inesauribile carità verso i poveri ed i bisognosi. Quanto alla sua devozione, basti dire che si confessava dal Terzi un giorno sì e uno no⁴⁷, e che vedeva il suo confessore tre volte al giorno, al mattino per la confessione (frequentissima) oppure per un primo saluto, poi verso le 14.00 per la gestione delle numerosissime opere

⁴³ *Ivi*, 285.

⁴⁴ *Ivi*, 321.

⁴⁵ *Ivi*, 276.

⁴⁶ R. DONGHI, *Memorie di un vecchio abate*, in *l’Ulivo* 19/2 (1989) 46.

⁴⁷ REGOLO, *Maria Cristina*, 383.

di carità promosse dalla sovrana, e alla sera per una conferenza spirituale⁴⁸.

Proprio il monaco olivetano “gestiva” il fiume di suppliche che si riversava sulla Regina⁴⁹, distribuiva i 500 ducati mensili assegnatigli per opere di carità⁵⁰ e addirittura provvide a comporre una commissione di religiosi incaricati di selezionare i “veri” bisognosi distinguendoli da coloro che cercavano di “approfittare” della somma bontà della sovrana⁵¹.

Nel 1836, dopo quattro anni di matrimonio, la Regina dava alla luce il sospirato erede Francesco (il futuro Francesco II, ultimo re delle Due Sicilie). Maria Cristina, che già aveva manifestato di avere doni soprannaturali, profetizzò però che sarebbe morta, e così accadde. Il Terzi assistette la Regina nei giorni di malattia e agonia immediatamente successivi al parto, narrandone la morte “da Santa” in un dettagliato memoriale. Per la verità, l’olivetano dubitava che vi fosse stato qualche intervento delittuoso in una scomparsa così repentina e inaspettata. In realtà, a parte l’incapacità del medico di corte, che sbagliò completamente nell’interpretare i sintomi che precedettero il decesso, allo stato della scienza del tempo non sarebbe stato comunque possibile né individuare la diagnosi, né salvare la Regina⁵².

Dopo questi eventi, il Terzi ebbe qualche scrupolo in più per averla “costretta” ad una vita che non desiderava e per averla fatta incorrere indirettamente in una morte che avrebbe evitato se avesse potuto farsi religiosa⁵³. A sollievo della coscienza dell’olivetano, si potrebbe ben dire *felix culpa*.

⁴⁸ *Ivi*, 386-387.

⁴⁹ *Ivi*, 399.

⁵⁰ *Ivi*, 400.

⁵¹ *Ivi*, 402.

⁵² *Ivi*, 467.

⁵³ *Ivi*, 281.

Scrupoloso e memore che la concessione dell'*extra claustra* era valido solo per il tempo del suo incarico presso la famiglia reale sabauda, dopo la morte della Regina, nel 1837 il Terzi chiese al nuovo Abate Generale Olivetano Benedetto Bellini di ritornare in comunità. Il Generale ne lodò il proposito, ed espresse il desiderio, che, pur potendo scegliere in quale monastero risiedere, scegliesse quello di Roma⁵⁴. In effetti, la Congregazione era stata decimata dalle soppressioni napoleoniche, e nel 1836 non restava che una decina di monasteri⁵⁵. Si sa però che nel 1841 il Terzi era ancora a Napoli⁵⁶, e non rientrò in Congregazione. Il Terzi morì il 10 agosto 1848⁵⁷.

Era abbastanza scontato che la Congregazione Olivetana, così vicina alla "Reginella santa", come veniva chiamata a Napoli, ne promuovesse la causa di canonizzazione. Una *Lettera postulatoria* dell'Abate Generale D. Giovanni Schiaffini per l'introduzione

⁵⁴ AMOM, *Lettere e obbedienze dal 1837 al 1842. Carteggio Abate Generale Bellini*, II, 5 [doc. 5].

⁵⁵ Intorno agli Trenta dell'Ottocento, il papa Gregorio XVI, camaldolese, su pressione del confratello cardinale Zurla, aveva disposto la chiusura dei monasteri olivetani esistenti nel territorio dello Stato Pontificio, a causa della decadenza dell'osservanza in quei cenobi che pure erano stati riaperti tra enormi difficoltà dopo le soppressioni napoleoniche (cf. V. CATTANA, *Il declino della Congregazione di Monte Oliveto tra la restaurazione e la metà del XIX secolo*, in *Il monachesimo italiano dalle riforme illuministiche all'unità nazionale (1768-1870)*. Atti del II Convegno di studi storici sull'Italia benedettina, Abbazia di Rodengo (Brescia), 6-9 settembre 1989, (Italia benedettina, 11), Cesena, Badia di Santa Maria del Monte, 1992, 347-367. Il contributo è stato riedito anche in CATTANA, *Momenti*, 339-385.

⁵⁶ REGOLO, *Maria Cristina*, 281.

⁵⁷ AMOM, *Liber Mortuorum seu Necrologium*, C. XII.1.: *Defuncti post Capitulum Generale anno 1845*, 14: «Die 10 augusti fato cessit Neapoli R.mus D. Ioannes Baptista Terzi ex Ordine nostro qui Sabaudiae secutus in Sardiniam regalem familiam habitum dimisit: fuit tamen perpetuo Congregationi nostrae affectu ac benevolentia addictus».

della Serva di Dio Maria Cristina di Savoia Regina delle Due Sicilie è documentata già l'1 ottobre 1858⁵⁸.

Un altro Schiaffini, il Cardinale Placido, fu anch'egli coinvolto nella vicenda, in quanto fu pregato dalla principessa Maria Clotilde di Savoia, figlia di Vittorio Emanuele II, di interessarsi perché Maria Cristina potesse assurgere agli onori degli altari⁵⁹.

Enrico Mariani
enric.mariani@tiscali.it
Oblato secolare
Abbazia di Monte Oliveto



Documenti

I.

1779 lug. 3

[Estratto dei registri di battesimo
della chiesa di Sant'Agata di Castel Pizzuto]

AMOM, *Registro LXXI*, f. 377r.

Universis et singulis has meas testimoniales literas visuris, lecturis etc. fidem facio atque testor ego infrascriptus Archipresbiter Terrę Castri Pizzuti Isern. Dioecesis archipresbiteralis ecclesię sub titulo S. Agathe qualiter, requisitione diligenter facta in libris baptizatorum penes me existentibus, inveni in volumine formato

⁵⁸ AMOM, *Cancellaria*, IX, *Sante visite dall'anno 1856 al 18***, 66-68 [doc. 6].

⁵⁹ REGOLO, *Maria Cristina*, 33.

de anno 1730 folio 68 a tergo particulam tenoris sequentis videlicet. A.D. 176sexto die trigesima mensis maii. Ego infrascriptus Archipresbiter ecclesie curate sub titulo S. Agathe terre Castri Pizzuti baptizavi infantem natum ex illustrissimo domino Paschali Terzi et illustrissima domina Rosalia Corigliano coniugibus cui impositum est nomen Ferdinandus Aloysius Angelus et patrini fuerunt sacerdos Blasius Ginnari et Antonia Mancini, Costantinus Archipresbiter Caranzi.

In quorum fidem presentem feci, proprio caractere subscripsi et solito sigillo huius mee archipresbiteralis ecclesie roboravi etc. Castri Pizzuti die 3 mensis iulii 177nono.

Costantinus Archipresbiter Caranzi

2.

[1781 mag. 25]

« 1781. Ricapiti del Signor S. Luigi Terzi di Napoli.
Vestito il dì 30 di maggio col nome di D. Gio. Battista »

AMOM, *Registro LXXI*, f. 379r.

A dì 25 maggio 1781 fu chiamato in nostra presenza il signor D. Luigi Terzi figlio del signor D. Pasquale Terzi Conte di Castel Pizzuto, a cui furono fatte l'infrascritte interrogazioni ed ei rispose nel modo che siegue.

In(terrogato): Quant'anni abbia d'età?

R(ispose): Quindici da compirsi alli 30 del corrente maggio.

In(terrogato): Per qual fine domanda di esser Religioso?

R(ispose): Per servire Iddio.

In(terrogato): Se ha riflettuto bene alle durezza dello stato religioso ed all'obbligazioni che deve adempiere?

R(ispose): Di sì.

In(terrogato): Perché desideri più tosto la nostra religione che un'altra?

R(ispose): D'essersi sentito inclinato più per questa che per altra.

In(terrogato): Se spera mediante l'aiuto di Dio adempiere gl'obblighi dello stato che intraprende?

R(ispose): Di sì.

In(terrogato): Se li suoi parenti lo vedino volentieri in casa e se sia stato mai minacciato o indotto con persuasive o promesse dalli detti a farsi religioso?

R(ispose): Al primo affermativo ed al secondo negativo.

In(terrogato): Se abbia alcun'infermità incurabile o alcun difetto nel suo corpo?

R(ispose): Di no.

In(terrogato): Che studii abbia fatti e faccia?

R(ispose): Di filosofia.

Io D. Luigi Terzi affermo come sopra.

Io D. Ermengildo Cardona vicario persento come sopra.

Io: D. Alessandro Correggio Teol. presente a questo come sopra.

3.

1781 mag. 25

« 1781. Ricapiti del Signor S. Luigi Terzi di Napoli.

Vestito il dì 30 di maggio col nome di D. Gio. Battista »

AMOM, *Registro LXXI*, f. 38orv.

Essendo stati chiamati da noi esaminatori g' infrascritti testimoni nel dì 25 maggio 1781 furono interrogati previo il loro giuramento e risposero come siegue.

In(terrogati): se conoscono il Signor D. Luigi Terzi e sanno di chi sia figlio?

R(isposero): Di sì ed esser figlio del signor D. Pasquale Terzi Conte del Pizzuto.

In(terrogati): Se sanno sia nato di legittimo matrimonio?

R(isposero): Di sì.

In(terrogati): Se sanno che il giovine discenda da Ebrei, eretici od infedeli?

R(isposero): Di no.

In(terrogati): Se sanno che il giovine o li suoi parenti abbiano esercitato uffizii vili ed infami?

R(isposero): Di no.

In(terrogati): Se sanno che il giovine sia stato in altra religione?

R(isposero): Di no.

In(terrogati): Se sanno sia soggetto ad alcuna infermità incurabile o abituale?

R(isposero): Di no.

In(terrogati): Se sanno sia persona di mala fama, o sia stato mai inquisito o altro?

R(isposero): di no.

In(terrogati): Se sanno abbia debiti o sia tenuto a render conto d'aministrazione alcuna?

R(isposero): Di no.

In(terrogati): Se sanno che il giovine si faccia religioso indotto da persuasive, promesse o minaccie?

R(isposero): Di no.

In(terrogati): Se sanno che il giovine sia di buona indole e col tempo possi prestar servizio alla Religione?

R(isposero): Di sì.

Vincenzo Caracciolo Marchese di S. Agapito affermo come sopra.

Nicola Caracciolo principe di Forino affermo come sopra.

Io D. Ermenegildo Cardona vicario presente al quanto s'è detto di sopra.

Io D. Alessandro Correggio teologo presente a quanto sopra.

4•

1806 mag. 5

Memoriale del Padre Terzi al Santo Padre

AMOM, *Spedizioni, patenti, ubbidienze e licenze, ed altre determinazioni*, vol. II, pp. 40-41.

[5 maggio 1806] Fu spedito in oggi il seguente memoriale pervenuto ieri sera trasmesso dal Reverendissimo Padre Procuratore Generale, al quale pure fu di nuovo rimesso acciò egli poi lo inviasse.

Beatissimo Padre

D. Gio. Battista Terzi, monaco olivetano di anni 40, oratore umilissimo della Santità Vostra, essendo stato da S.M. il Re di Sardegna graziosamente onorato della carica di Precettore di Matematica della Reale sua prole e quindi invitato a portarsi seco in quel Regno, prostrato ai piedi della Santità Vostra supplica umilmente per il permesso di stare fuori del chiostro, non essendovi colà monasteri del suo ordine, e di vestire da prete secolare durante nell'impiego. Che etc.

Pro gratia, arbitrio Patris Generalis.

Ex audientia Sanctissimi. Die 30 aprilis 1806.

Rescritto

Sanctissimus, attentis expositis, benigne annuendo pro gratia remisit oratoris preces arbitrio P. Abbatis Generalis cum facultatibus necessariis et opportunis ad effectum indulgendi eidem oratori ut ipse, quamdiu in enunciato preceptoris munere perduraverit, extra claustra proprię religionis in habitu prebiteri seculari vivere et permanere valeat, dummodo proprii instituti leges et regulas quantum fas erit observet. Cessante vero eodem munere, prebens indultum quoque cesset eo ipso.

Non obstantibus constitutionibus et ordinationibus apostolicis et introscripti ordinis regulis et statutis ceterisque contrariis quibuscumque.

Pro domino Cardinali Josepho ab Auria.

L✠S P. Massei. Gratis.

Decreto

Nos D. Joseph Arnaldi de Florentia

Abbas Generalis Congregationis Olivetanę et Ordinarius M.O.M. nullius etc.

Utendo speciali facultate nobis benigne facta sub die 30 aprilis 1806 a Sanctissimo Domino nostro Papa Pio VII feliciter regnante, indulgemus oratori monacho nostro D. Joanni Baptistę Terzi de Neapoli ut quandiu perduraverit in munere preceptoris de quo in supplici libello, extra claustra et in habitu prebiteri secularis vivere et incedere possit. Servatis tamen omnibus et singulis expressis in Pontificio Rescripto.

In quorum fidem prebens indultum manu nostra subscriptum nostroque solito sigillo munitum expediri iussimus.

Datum ex Archi-Cęnobio M.O.M. nullius etc. hac die 5 maii 1806.

L✠S D. Joseph Arnaldi Abbas Generalis Ordinarius M.O.M.

D. Cajetanus Maria Vanzi Cancellarius Generalis Congregationis Olivetanę.

5.

1837 feb. 27

[Lettera dell'Abate Generale Benedetto Bellini
sul rientro in Congregazione del Padre Terzi]

AMOM, *Lettere e obbedienze dal 1837 al 1842. Carteggio Abate Generale Bellini*, II, p. 5

Al reverendissimo Padre Abate D. Gio. Battista Terzi Napoli.

27 febbraio 1837

Reverendissimo Padre Abbate et patrone colendissimo,

Dopo le ultime dolorose vicende che ha dovuto sostenere la nostra Congregazione e dopo le non leggere opposizioni che, per la grazia di Dio e per la protezione certamente del nostro Beato Fondatore, potei sventare nella permanenza che feci in Roma quando mi sentii chiamato dalla Provvidenza ad assumere il carico di superiore, non poche consolazioni ha provato il mio spirito da che ritornato nel principal monastero di M.O.M., ho potuto sempre più confermarmi che se il Signore ci ha voluto mortificare non vuole però il nostro annientamento, che anzi forse ci dà motivo da poter sperare, dirò, un nuovo risorgimento. Fra queste consolazioni poi è una notizia datami dal nostro padre coadiutore don Gio. Schiaffini, cioè che la Paternità vostra reverendissima abbia esternato d'essere adesso in grado di riassumere il nostro s. abito. Senza dubbio sempre sarebbe stata alla nostra Congregazione opportuna la dignissima di lei persona, ma tanto più nelle attuali circostanze che le saranno ben note. Se questo è così, come me la penso che sia, desidero vivamente di vederne l'esito e presto, ed in questo caso dichiaro pure vostra Paternità reverendissima dove più bramerebbe sciogliersi stanza fra i nostri monasteri che esistono, che tutto si procurerà di fare per appagare i di lei desideri. Ma se

poi la buona volontà di più giovare alla Congregazione la inducesse a posporre ogni altra cosa, la prevengo che meglio di tutto sarebbe l'eleggersi il monastero di Roma, onde potessero avere effetto quelle mire che si hanno sulle vantaggiosissime di lei qualità.

So sia contento d'aver avuto quest'occasione per poterle contestare in qualche modo i sinceri sentimenti di stima doverosa che nutro per lei e per dichiararmi ansioso di saper per certo quanto mi si è fatto sperare.

E qui con tutto il piacere mi ripeto della Paternità Vostra reverendissima

M.O.M., 27 febbraio 1837

Devotissimo servitore ed amico
D. Benedetto Bellini Abate Generale Olivetano

6.

1858 ott. 1

[Supplica dell'Abate Generale Benedetto Bellini al Papa
per l'introduzione della causa di beatificazione
di Maria Cristina di Savoia]

AMOM, Cancelleria, IX, *Sante visite dall'anno 1856 al 18***, pp. 66-68.

Nel mese di ottobre l'Abate Generale presentò le suppliche seguenti al Santo Padre all'oggetto d'impetrare la segnatura dell'introduzione della causa della Serva di Dio Maria Cristina di Savoia, Regina di Napoli, appoggiandole particolarmente all'essere stata sotto la direzione spirituale di un nostro monaco.

Beatissime Pater.

Sanctitas servorum Dei claro per se lumine fulget eiusque fama per orbem facile diffunditur. Verumtamen, ubi regalis solii splendoribus illustretur et auro purpuraque laureata clarescat, eo tum vel maxime hominum animos admiratione percellit.

Nil ergo mirum, si, postquam Dei famula Maria Christina de Sabaudia regnique utriusque Siciliae regina migravit a saeculo, populi et linguae eam beatissimam praedicaverunt et reginae laudaverunt eam, ac summopere concupivere ut ab Apostolica Romana Sede et a Vobis, Beatissime Pater, gratiae signatura concederetur, qua canonizationis ipsius causa introducta tandem aliquando declaretur.

Ad hunc etiam finem Abbas Generalis Congregationis Olivetanæ motu proprio ac sponte sua ad supremum fastigium Vestrum provolvitur, preces supplicationesque adhibendo, ne diutius huiusmodi favor differatur, idque iure ac merito sibi convenire videtur, ne dum quia subditus extitit augustae domus Sabaudiae, sed multo magis, quia universae Olivetanæ familiae vicem repraesentat, quae Dei famulae sanctitatem qualiter promovisse sibi gratulatur et congaudet.

Maria Christina regali genere in Sardinia nata ea dira tempestate qua familiae suae regique piissimo Victorio Emmanueli patri eius imminabat excidium, inter domestica, quibus abundare poterat, virtutum exempla, sub cura ac tutela Mariae Theresiae matris suae foeminae religiosissimae excrevit, statimque ad quorumlibet virtutum gradus coepit ascendere, duce ac adiutore perhumili monacho qui, Deo disponente, totius regalis familiae a s. confessionibus erat.

Si dignum et congruum est matrem filiorum laetari, minima de monasticis Congregationibus tituli Montis Oliveti in hoc gloriatur, eaque summo sibi tribuit honori, quod alumnus sui Ordinis Mariam Christinam erudiendam susciperet tum in litteris, tum in doctrina Sanctorum, vi cuius *admirabile in corde ipsius disposuit Dominus ascensiones in valle lacrymarum in loco quem posuit*⁶⁰.

⁶⁰ Ps 6-7.

D. Joannes Baptista Terzi Olivetanus ille fuit, qui Mariam Christinam usque ab incunabulis concreditam habuit, et quoad illa vixit, etiam ipsius conscientiae moderatoris munere functus est ea cura, sollicitudine ac studio, ut regibus et populis exemplum evaderet bonorum operum in patientia, in caritate, in modestia ac morum soavitate; et hisce virtutibus, quemadmodum in cæteris, Dei famula præcelluit eo vel maxime cum, utroque genitore privata, alterius imperium aliquandiu pertulit, et cum etiam pio Regi Ferdinando Borbonio nuptui tradita Partenopeia Regina salutata est.

Tunc eam vidimus vel suo exemplo inter matronas pietatem et modestiam promovisse, vidimus atque perspeximus populos suæ caritati commendatos materno vel affectu amplexatam fuisse, eorumque necessitatibus occurrisse, et maiora de illa sperabamus, si diu vivere ei datum fuisset; neque enim Mariæ Christinæ præconium illud poterat deesse, quod de Longobardorum regina Theodolinda Paulus Diaconus composuit: *Per hanc quoque reginam multum utilitatis Dei Ecclesia consecuta est*⁶¹. Et nos Ecclesiae bono piissimam reginam sua apud Deum intercessione de cælo profuturam confidimus, eo potissimum tempore, quo per Apostolicam Sedem fama virtutum eius et sanctitatis accipit incrementum.

Super hanc ancillam sua respexit Dominus in bonum, et posteaquam *in brevi consu<m>mata explevit tempora multa*⁶², eam in gaudium et sedem suæ beatitudinis evocavit, nec inde solum verbo signorum suorum illius sanctitatem manifestavit, sed et ad instar exemplum eam dedisse videtur illarum mulierum quæ, licet summo honorum fastigio collocatæ, nostra hac ætate Ecclesiam Dei sanctarum virtutum splendoribus illustrent et condecorant.

⁶¹ P. DIACONO, *Storia dei Longobardi*. Testo originale e versione italiana. Introduzione di Claudio Leonardi, Apparati critici e iconografici a cura di Roberto Cassanelli, Electa, Milano 1985, liber quartus, 6, p. 162.

⁶² *Sap* 4,13.

Quare confectis iam omnibus quæ ad ordinarios processus attinent, nihil aliud restat quam ut communi fidelium voto, Pater Beatissime, benigne annuatis et signaturam causæ pro Vestra humanitate concedere dignemini, quemadmodum suppliciter deprecatur.

Humillimus de filiis et subditis Vestræ Sanctitatis f. D. Joannes Schiaffini Abbas Generalis Olivetanus

Datum ex monasterio S. Mariæ Novæ de Urbe.
Die 1^a octobris 1858.

Abstracts

Il monaco olivetano Giovanni Battista Terzi († 1848) fu confessore della beata Maria Cristina di Savoia, Regina di Napoli. L'articolo presenta la vita del Terzi soffermandosi sull'importanza del monaco per la crescita umana, culturale e spirituale della futura Beata, nel contesto della Corte dei Savoia e dei Borboni di Napoli. Conclude il contributo un accenno all'interesse della Congregazione olivetana per la causa di canonizzazione della Regina.

The Olivetan monk Giovanni Battista Terzi († 1848) was confessor to Blessed Maria Cristina di Savoia, Queen of Naples. This article presents Terzi's life, highlighting the importance of the monk's role for the growth in human, cultural and spiritual stature of the future saint, within the context of the Court of Savoia and the Borboni of Naples. The conclusion contains references to the interest of the Olivetan Congregation in the Queen's canonisation.

Le moine olivétain Giovanni Battista Terzi († 1848) fût confesseur de la bienheureuse Maria Cristina de Savoie, Reine de Naples. L'article présente la vie de Terzi mettant en relief le rôle important joué par le moine dans la croissance humaine, culturelle et spirituelle de la future Bienheureuse, dans le contexte de la cour de Savoie et des Bourbons de Naples. La contribution se termine par l'étude de l'intérêt porté par la Congrégation olivétaine à la cause de canonisation de la Reine.

O monge Olivetano Giovanni Battista Terzi († 1848) foi confessor da Beata Maria Cristina de Savóia, rainha de Nápoles. O artigo apresenta a vida de Terzi detendo-se sobre a importância do monge para o crescimento humano, cultural e espiritual da futura Beata, no contexto da corte dos Savóia e dos Borboni de Nápoles. Um aceno ao interesse da congregação Olivetana para a causa de canonização da rainha conclui esta contribuição.

Romualdo Ziliani (†)

MEMORIE DI FATTI PERSONALI ED AVVENIMENTI SUCCESSI A LENDINARA DURANTE E ALLA FINE DELLA GRANDE GUERRA 1944-45

A 70 anni dalla fine della seconda guerra mondiale (25 aprile 1945), viene pubblicata una relazione inedita, conservata tra le carte dell'Autore nell'Archivio dell'Abbazia di Monte Oliveto Maggiore, di quanto è accaduto nella cittadina di Lendinara (Rovigo) negli anni 1944-1945, dove risiedeva e tuttora risiede, presso il Santuario della Madonna del Pilastrello, una comunità di monaci benedettini olivetani. Protagonista e relatore dei fatti narrati è d. Romualdo Ziliani (1901-1975), abate a Lendinara dal 1935 al 1946. Eletto abate generale della Congregazione Olivetana nel mese di settembre 1946, riandando con il pensiero a quei tragici avvenimenti, da lui vissuti in prima persona, ha sentito il bisogno, nei primi mesi del suo mandato generalizio, di affidare allo scritto il ricordo ancora vivo di quei tragici avvenimenti perché se ne tramandasse la memoria. Il 13 ottobre 2002, il Comune di Lendinara ha dedicato all'abate Ziliani una via della città.

(Roberto Donghi)

La sera del 20 ottobre 1944, subito terminate le SS. Funzioni si presentarono alla portineria della nostra Abbazia di Lendinara tre tedeschi, due militari ed un civile e chiedevano di parlare col R.mo P. Abate D. Romualdo M. Ziliani. Introdotti nel parlatorio si presentò il P. Abate, il quale, completamente ignaro di quanto gli si preparava, li fece accomodare e li richiese del motivo della loro visita. Dopo alcuni convenevoli gli fu detto da un militare, il quale fungeva da interprete, che doveva seguirli al Plascomandantar per

comunicazioni personali. Il P. Abate pensando che si trattasse del Comando di Lendinara e di un breve colloquio chiese un breve momento per salire nella sua stanza a prendere il cappello e il soprabito. Due militari lo seguirono e vollero con lui entrare nelle sue stanze. Preso il cappello, la mantella nera e la croce pettorale, l'Abate s'accingeva ad uscire e a chiudere a chiave l'appartamento. Ed ecco uno dei due militari prendergli le chiavi e chiudere lui stesso le stanze. Fu in quel momento che al P. Abate si appalesò la tragica realtà: egli era prigioniero. Giurò allora d'intervenire per far conoscere ai suoi monaci ch'erano in coro per il Mattutino quanto avveniva e dare gli opportuni avvisi. Ai militari coi quali aveva sceso le scale del monastero disse che aveva bisogno d'andare in sagrestia per prendere uno spillo per fermarsi sul petto la croce. Gli fu concesso; e seguito ancora dai due medesimi vi si portò. Qui fortunatamente si trova il fratello sacrista, Fra Emmanuele Mazzucco¹, il quale stava rimettendo in ordine i parati usati poco prima nelle sacre funzioni. Si avvicinò a lui chiedendo dello spillo, e, sempre seguito dai militari, mentre ad alta voce gli parlava della necessità dello spillo ebbe tempo a bassa voce di dirgli: "I tedeschi mi portano via, mi hanno preso tutte le chiavi. Avvisane i Padri in coro che vadano subito nel mio appartamento, aprano con la seconda chiave che avete voi e portino via denari e carte di certa importanza". Il fratello converso rimase quasi inebetito della confidenza ricevuta e non si rese conto della realtà che quando vide partito tra i soldati l'Abate. Diede allora l'allarme e tra l'orgasmo di tutti si corse all'appartamento del P. Abate prima che giungessero i perquisitori.

Alla porta del monastero vi era un monaco ed alcune signore. Al monaco e ad una signora disse l'Abate che stessero tranquilli

¹ Converso olivetano, nato a Lu Monferrato (AL) il 27 febbraio 1909, deceduto nel monastero della Madonna del Pozzo a San Salvatore Monferrato il 9 settembre 1967.

e pregassero per lui che sarebbe ritornato presto. Altro non gli fu permesso di dire ed essi rimasero meravigliati senza comprendere allora il senso delle parole. Ormai era salito in macchina con i tedeschi. Ignorava ancora che lo conducessero al Comando di Lendinara, e grande fu la sua delusione quando la macchina prendeva la direzione di Badia Polesine. S'avvide anche come forze armate della Feldgendarmarie circondavano a breve distanza tutti gli accessi dell'Abbazia. Ad un agente di costoro, che evidentemente stava aspettando, furono consegnate le chiavi dell'appartamento dell'Abate.

La macchina corse velocemente la strada Polesana, attraversò Badia, Castagnaro, Villa Bartolomea e raggiunse Legnago. Qui fu fatta una lunga fermata e sembrò al P. Abate che forse i militari tedeschi della macchina ed un altro gruppo di militari, pure tedeschi, che incrociavano la strada, s'accordasse con vivace alterco che durò una ventina di minuti. Fu poi ripresa la corsa infilando la via Padovana Inferiore verso Mantova. Più d'una volta l'Abate chiese ai suoi conducenti dove lo portassero e quali fossero i motivi di quella indesiderata passeggiata, ma la risposta fu sempre la solita: Non sapere. Unico spiraglio di luce tra le idee che s'affollavano infine nella mente dell'Abate furono due domande rivoltegli dal borghese che era in macchina, che poi si seppe essere un commissario della Gestapo (polizia armata militare): Conoscete voi un certo Capitano Tito? Vi è noto un commerciante di nome Gabotto? Allora ecco a queste domande le idee mi furono chiare, ed ecco delinearvi il motivo della cattività.

Il Capitano Tito, pseudonimo di Bellino Vecchiaro, era un giovane lendinarese noto antifascista, già condannato alla deportazione in Germania, il quale liberato dai partigiani nel momento in cui veniva trasferito in Germania, si era poi a loro unito ed in seguito aveva organizzato una banda che lavorava nel Polesine. Costui aiutato in un momento triste della sua vita dal P. Abate, aveva verso di lui mantenuto sempre benevola riconoscenza e più d'una volta

nelle visite clandestine alla famiglia si era portato a salutarlo, da lui ascoltava volentieri consigli di prudenza e di giustizia. L'Abate lo continuava ad aiutare, ed era stato più d'una volta anche tramite d'aiuti che gli venivano da altre persone.

Era avvenuto che il 12 ottobre, precedente il nostro incontro, una staffetta era stata mandata a consegnare un certo mazzo di lettere a famiglie diverse di Ramodipalo e di Lendinara. In tutte queste lettere si faceva obbligo di portare una determinata somma di denaro al P. Abate per mantenere il movimento partigiano. La staffetta mancò della più elementare prudenza. Consegnò la prima lettera a Ramodipalo ad un noto farmacista repubblicano ed ebbe la dabbenaggine di domandare a costui il recapito di altri destinatari. Si seguirono i suoi passi e la sera stessa all'Ufficio Politico di Rovigo si sapeva già tutto e si preparò un piano d'azione per il P. Abate di Lendinara. Fortuna volle che il repubblicano di Ramodipalo denunciato dell'accaduto non tenne il segreto e confidò a persona di sua confidenza quanto aveva conferito col Federale di Rovigo. Questa persona, amica del P. Abate, lo avisò. Per cui il P. Abate poté prendere subito le sue precauzioni.

Nella lettera era fissato il pomeriggio del 19 ottobre per consegnare al P. Abate la somma richiesta. Così per quel pomeriggio le autorità fasciste avevano mandato un loro fidato, un vigile del comune, di poi assassinato, perché da dietro la siepe della Villa Miniotti sorvegliasse chi entrava e chi usciva dall'Abbazia. Vi fu chi lo vide e ne avisò il P. Abate, il quale pensò di non farsi trovare in casa da nessuno di coloro che dovevano portare denari e diede ordine ai suoi, nella portineria ed in sacrestia, di non ricevere lettera alcuna quel pomeriggio che fosse lasciata per lui.

Uscendo dal Santuario s'imbatté in un certo Olivo di Ramodipalo che veniva appunto per consegnare la somma. Si rifiutò di riceverla e gli proibì di consegnarla ad altri in monastero. Siccome sapeva che a pochi passi stava sorvegliando il vigile fascista, disse a voce alta da farsi sentire: "Io non so di lettere ne di partigiani e

non voglio interessarmene". Salutò e se ne andò. Il sig. Olivo però egualmente si portò dal fratello sacrista e gli lasciò a forza la lettera, che dal Priore del monastero, già al corrente delle cose, venne tosto nascosta in soffitto.

Il giorno appresso alle 11,30 un giovane sconosciuto si presentò alla portineria e chiese del P. Abate e spacciatosi per uno dei partigiani della Banda Tito, domandò della lettera che sig. Olivo aveva consegnato la sera avanti al Santuario. Gli rispose il P. Abate, sospettando qualche tranello che non sapeva nulla della lettera né aveva relazione col Capitano Tito, e lo rimandò. Dopo un paio d'ore con una lettera del Capitano Tito, perfettamente intonata nello stile e nella calligrafia (era un segno di riconoscimento), di nuovo lo stesso individuo si presentò e armato di pistola, impose al P. Abate di consegnargli immediatamente la lettera pena ulteriori terribili rappresaglie dai partigiani contro l'Abbazia. L'Abate sicuro che si trattasse di un messaggero partigiano gli consegnò la lettera. Fortuna volle che il P. Abate, diffidente per natura, non si aprì con il falso partigiano, solamente disse di comunicare al Capitano Tito che non credeva opportuno di mandare altre lettere per non essere causa di loro danno, ben sapendo di essere ora sospetto alle autorità tedesche e fasciste. Richiesto dal partigiano se il P. Guardiano dei Padri Cappuccini si sarebbe prestato alla bisogna, rispose che tentassero.

L'indomani la staffetta, quella che aveva consegnato le lettere il giorno 12, tornò di buon mattino e chiese se avevano portata alcuna lettera per il Capitano Tito. Compreso l'Abate l'inganno, raccontò alla staffetta per sommi capi l'accaduto, gli disse di stare sull'attenti e di avvisare subito il Capitano Tito. Ormai sicuro dell'inganno Egli mandò a chiamare il Padre Guardiano dei Cappuccini ed alcuni amici che sapeva erano soliti aiutare i partigiani. Fecero appena in tempo a salvare il com. C. Gabotto, il quale ricevuta la sera avanti una lettera del Capitano Tito di portare

una somma per i partigiani dal P. Guardiano dei Cappuccini vi era andato già due volte, ma non l'aveva trovato.

Gli avvenimenti precipitavano. Il Federale Zamboni di Rovigo nel Settimanale Fascista del lunedì 17 ottobre faceva chiaramente conoscere che presto degli ecclesiastici sarebbero stati condotti davanti ai tribunali tedeschi; in Lendinara veniva arrestato il sig. Alfredo Pelà, capo del Comitato di Liberazione; a Villa Marzana e in tutta la zona tra il Canal Bianco ed il Po avvenivano rastrellamenti in grande stile.

La mattina del 17 ottobre il P. Abate si recava dal Federale per conoscere le ragioni dell'arresto del sig. Pelà e per raccomandarlo alla sua clemenza. Nel pomeriggio dello stesso giorno presso il Podestà e il Segretario Politico di Lendinara avveniva ancora un colloquio del P. Abate, che ad un certo punto prendeva una forma abbastanza forte di fronte ai sistemi intimidatori. Le relazioni tra l'Abate ed il Podestà Bove ed il Segretario Politico Calabritto non erano delle migliori già fin da quando l'Abate aveva ottenuto dal Prefetto di Rovigo che fossero messe in libertà un gruppo di donne, fra le quali alcune con lattanti, le quali avevano una sera per necessità fermato una latteria e presogli, pagandolo, quanto latte aveva.

Intanto il viaggio in auto procedeva e l'Abate estratta di tasca la corona del S. Rosario la recitava più volte e si raccomandava alla Vergine SS.ma che avesse a salvarlo dal pericolo che lo minacciava. Sapeva che in circostanze consimili, proprio in quei giorni si erano avute terribili condanne e che la fucilazione era all'ordine del giorno. Di fronte all'atteggiamento dei militari tedeschi, sprezzante e duro, non prevedeva niente di buono: s'immaginava anzi già la condanna e la morte. E rassegnandosi alla volontà divina si raccomandava al Signore.

Fino a Castel Dario l'Abate poté seguire tra l'oscurità della notte l'itinerario seguito dalla macchina: la via gli era nota. Da quel paese la macchina prese una strada sconosciuta e vano fu per il

prigioniero seguirne le tappe. Finalmente, potevano essere la 11 di notte, l'auto imboccò una strada alberata che conduceva davanti ad un gran cancello. Ebbe l'impressione che si trattasse d'un cimitero, non era raro in quei giorni che nei cimiteri in fosse scavate di fresco si uccidevano e si nascondevano le vittime politiche, ma entrata la macchina e fermatasi davanti ad una porta socchiusa da cui filtrava una luce molto fioca, s'avvide di trovarsi in una di quelle ville settecentesche assai numerose nel mantovano e nel bresciano. Il giorno appresso s'accorse che un canale d'acqua assai profondo circondava per gran parte la villa e di fronte vi era una grande atrio chiuso a due lati dai canali di fattoria. All'ingresso fu ricevuto da un ufficiale tedesco e da alcuni soldati. Fu condotto in una vasta aula e quivi lasciato. Gli fu detto da un soldato, il quale si qualificò per un giudice di Bamberga, che a mezzanotte e mezza si sarebbe radunato il tribunale e sarebbe stato interrogato. Intanto gli fu portato pane e salame nel caso che volesse prendere qualcosa. Naturalmente l'Abate si rifocillò ed attese l'ora stabilita con grande ansia per subire l'interrogatorio. Era già l'ora fissata e nessuno compariva nella sala. Un ufficiale viene a comunicargli che non essendo ancora tornato il colonnello si dovrà rimandare l'interrogatorio il giorno seguente. L'Abate replicò che avrebbe atteso là anche fino al mattino purché si risolvesse la sua situazione. Dopo poco il colonnello tornò, ed accompagnato da una decina di persone, militari e civili, tra le ultime anche da quel civile che lo aveva accompagnato da Lendinara, venne nella sala. Disposti in ordine di giudizio per mezzo d'un interprete fu dato principio all'interrogatorio. Gli venne prima di tutto contestata la sua attività tra i partigiani del capitano Tito, accusa di cui fu facile all'Abate scagionarsi perché i tedeschi non possedevano che una prova: la lettera dell'Olivo caduta in mani fasciste e da costoro passata al Tribunale Tedesco. Poté facilmente dimostrare, adducendo testimonianze, che la lettera era stata da lui rifiutata e solo con inganno era stata lasciata in mano del sacrestano del Santuario e che

con inganno ancora e minacce, raccontando per lungo e per largo l'episodio del falso partigiano, gli era stata carpita.

L'accusa dei fascisti repubblichini conteneva molti articoli contro l'attività dell'Abate, ma erano tutte accuse campate per aria che fu facile ribattere. Una di queste accuse era che dalla lettera incriminata dell'Olivo, nella quale si contenevano certamente dei valori, l'Abate avesse sottratto la somma contenuta. Un indignato senso di ribellione alla vile accusa accompagnato dal nome di tanti che potevano provare il contrario, convinse i tedeschi che tutto il messo in scena era dovuto a basso livore politico del Fascio Repubblicano di Rovigo e di Lendinara. Gli si dié atto della difesa. Si passò quindi ad interrogarlo sul movimento partigiano nel Polesine, sull'attività del clero lendinarese e si giunse perfino a delle subdole domande su quanto poteva sapere attraverso il confessionale. Sapevasi che l'Abate confessava moltissimo. A tali domande l'Abate rispose che s'interessava solo dei fatti suoi e della sua Comunità e che della confessione non avrebbe detto nulla perché non poteva essere oggetto di quell'interrogatorio.

Fu fatto di tutto il verbale, fu letto e sottoscritto dall'Abate. Il Consiglio si sciolse e l'Abate fu condotto con molte scuse del colonnello in una stanzetta della villa, nella quale vi era solo un materasso ed una coperta militare. Il colonnello aveva dato ordine di trattarlo con riguardo e di ricondurlo il giorno appresso a Lendinara. La notte non dormì, il mattino appresso gli fu dato qualche cosa da mangiare a mezzogiorno, una zuppa impossibile.

Fin dal mattino l'Aviazione Alleata rombava sulla villa e nei dintorni ed una da una parte e una dall'altra si sentiva lo scoppio potente delle bombe lanciate. Nella villa vi erano detenuti altri italiani, ma non fu possibile avvicinarli. Riuscì all'Abate, attraverso ad una promessa d'aiuto, di sapere da una giovane romana, che aveva seguito le truppe tedesche e che stava per diventare madre, il luogo dove si trovava: Ferrario.

Nel pomeriggio riuscito ad avere un breve colloquio con un ufficiale, tanto fece e disse che ottenne di poter salire sopra una macchina militare per tornare alla sua Abbazia. Sulla via Mantova - Legnago un guasto al motore obbligò i tedeschi a fermarsi, col pronostico di dover passare tutta la notte allo scoperto. Fortuna volle che di lì a poco transitasse un camion militare. Doveva raggiungere Adria. La strada più breve per arrivare a destinazione non era certamente quella di Lendinara, ma fu facile al P. Abate dimostrare che passando da quella cittadina avrebbero più facilmente raggiunta Adria, e così vi sali sopra ed alle 20,30 poteva scendere vicino alla sua Abbazia. Fu indescrivibile la gioia dei suoi monaci e dei buoni lendinaresi che tanto avevano trepidato per la sua sorte.

Però se la popolazione cittadina mostrò la sua gioia non fu così delle Autorità Repubblicane che si erano viste smascherate e vinte. Infatti nella sera del giorno appresso un'auto giungeva da Padova: era l'amico Podestà di quella città e già in Lendinara con la stessa carica, il quale gli mandava a dire di salvarsi con la fuga perché i Repubblicani di Rovigo e di Lendinara, vinti ma non domi, tramavano nuove persecuzioni. L'Abate ringraziò, ma non si mosse. Due giorni appresso la stessa macchina con nozioni più precise e perentorie invitò nuovamente l'Abate ad allontanarsi. La macchina stessa era messa a sua disposizione per condurlo direttamente a Padova presso il Podestà. Che cosa fare? I monaci stessi insistettero presso l'Abate perché si mettesse in salvo. L'Abate partì tra la commozione dei suoi monaci e lacrime di quei pochi amici ch'erano stati messi al corrente della cosa.

Furono dodici lunghi giorni di noioso esilio passati dal perseguitato tra i confratelli benedettini di Padova, di Ponte Canale e tra i camaldolesi di Monte Rua. L'amico Podestà di Padova intanto, che seguiva con occhio vigile d'accordo con il Prefetto Menna, pure di Padova, ogni mossa dei Repubblicani di Rovigo, vide ad un certo punto che ogni velleità nemica andava spegnendosi, ed avvisoò

l'Abate, e lui in persona con la propria macchina in pieno giorno ricondusse l'Abate a Lendinara.

Qualche minaccia di tanto in tanto anche nell'inverno seguente si fece udire dai dirigenti repubblicani di Lendinara, più esplicita nella seconda metà di marzo. Ormai però l'andamento della guerra precipitava verso una conclusione ed ognuno doveva prepararsi a fronteggiare i momenti più tragici.

Subito dopo Pasqua, caduta in quell'anno 1945, il 1° aprile, i bombardamenti si fecero più intensi. Sotto il campanile della basilica, nella piccola cripta sotto l'altare maggiore e nel coro era un continuo accorrere di gente ai segni d'allarme. Alcuni anzi vi presero stanza anche di notte portandosi dei materassi. Ma le cose si fecero più tragiche dal bombardamento di Lusia avvenuto il 20 aprile. Il piccolo villaggio andò completamente distrutto con innumerevoli morti; i ponti di Cà Mancini e Badia Polesine sull'Adige andarono distrutti; i bombardamenti si susseguivano con ritmo accelerato da mattina a sera e da sera a mattina. Tutta la Basilica era diventata un rifugio.

Le truppe tedesche in ritirata si susseguivano sulla strada Polesana in teorie interminabili di automezzi, di carri e di animali, specialmente di notte. Sul Po avvenivano vere ecatombi di soldati e di mezzi meccanizzati. Nel pomeriggio del 25 aprile partivano anche gli ospedali militari tedeschi che da tempo si erano installati a Lendinara. Si attendeva che da un momento all'altro arrivassero i partigiani e gli inglesi. Sul campanile della basilica, dove in quel giorno dai tedeschi era stato collocato un punto d'osservazione, poté osservare il P. Abate, con gli stessi strumenti ottici tedeschi, gli incendi innumerevoli che scoppiavano nella zona tra il Po e il Canal Bianco: scoppio di granate, mine saltate, depositi di munizioni divampanti, ponti che saltavano, il tutto in uno spettacolo apocalittico.

La notte si prevedeva assai brutta, ed all'imbrunire una vera fiumana di popolo si riversò nei rifugi della Basilica. Fu verso le nove

che si udì il primo sibilo di granata, che scoppiava nei dintorni di Lendinara. Il rumore maggiormente si faceva sempre più intenso e durò fino alla mattina. Gli scoppi delle granate erano assordanti, qualcuna colpì le case di Lendinara, vi fu un incendio in un magazzino di legna presso i Cappuccini e vari danni a diversi fabbricati, fra cui la chiesa di San Biagio. Il Santuario fu immune da qualsiasi danno. Al mattino si potevano notare i danni e le vittime: un morto tedesco ed un italiano. Il militare tedesco fu colpito da una granata, il civile italiano, una guardia giurata del Com. G. Marchiori, non si riuscì a sapere come morisse. Si sperava che con il cannoneggiamento della notte tutto fosse passato e che la nuova giornata segnasse la sospirata liberazione. Non fu così.

Nella notte un battaglione della Camicie Nere "Forlì", comandato dal maggiore Riccardi, in ritirata, si era fermato a Lendinara e si era accampato nel magazzino delle uova "D. Marchiori". Militi del battaglione nel mattino si erano sparsi per la cittadina ignari della presenza di alcuni partigiani. Subito si accese una vera guerriglia, nella quale cadde morto un certo Tumbaiolo di Ramodipalo e vi furono vari feriti. Prigionieri furono fatti alcuni fascisti e rinchiusi nella Casa del Fascio. Il comandante del battaglione Forlì, furibondo per la lotta dovuta sostenere così impreveduta, ordinò un rastrellamento di tutta la zona circostante all'accampamento del battaglione e si mosse così una lotta furibonda, corpo a corpo, una vera caccia all'uomo. Entravano nelle case, dove non si apriva subito sfondando le porte, frugavano in ogni angolo tutto mettendo a soqquadro, cercando armi e uomini, e quanti uomini venivano trovati tanti ne venivano condotti all'accampamento fascista. Chi si rifiutava era freddato o lasciato malconcio, una donna in via J. W. Marin veniva uccisa. Nel combattimento che si svolgeva via per via, casa per casa, i partigiani, perché meno numerosi e meno armati, avevano la peggio.

La Basilica stava diventando intanto il centro del combattimento. Appena le prime fucilate furono sparate d'intorno, l'Abate

aveva ordinato di chiudere e sprangare le porte invitando la gente che vi era raccolta dal giorno precedente alla calma e alla fiducia. Sperava così di evitare rappresaglie, impedendo agli armati delle due parti di farne centro di difesa. Ma ogni precauzione fu vana. Si sospettò che vi fossero rinchiusi dei partigiani e che anzi fosse il loro quartiere generale. Infatti ai primi colpi uno dei capi partigiani con la sua famiglia e col figlio ferito vi si era ricoverato. Però l'Abate da loro si era fatto consegnare le armi che nascose completamente. Fu detto poi che dal campanile della Basilica si fosse sparato sui fascisti e tedeschi. Però all'Abate, che poi ne fece inchiesta, non risultò vero.

Circondata la Basilica ed il monastero da ogni lato si sparava alle porte e alle finestre. Bombe a mano a più riprese vennero lanciate contro le porte della Basilica, che fortunatamente resistettero. Si seppe poi dal comandante Riccardi che già erano pronte bombarde per abbattere campanile e Basilica.

In tale frangente il P. Abate, conscio della responsabilità che gli incombeva per la sicurezza della sua famiglia religiosa e di tutta quella popolazione rifugiata nella Basilica, fece innalzare sul campanile la bandiera bianca, cosa che acui maggiormente le ire delle Camicie Nere, che pensavano quella bandiera bianca essere un segnale di richiamo per le truppe anglo-americane che combattevano non molto distante. Chiamò allora tutta la comunità nel suo appartamento per prendere una decisione definitiva. Le cose com'erano, più oltre non potevano procedere. Posto dal P. Abate il problema nella sua realtà tragica non vi era che una soluzione: aprire le porte della Basilica e parlamentare con i fascisti e i tedeschi per salvare quanti vi erano in chiesa. La soluzione piacque, però si temeva per la vita del P. Abate, conosciuto come amico dei partigiani, ed alcuni monaci gli proposero di allontanarsi. "No – disse dopo breve riflessione – l'Abate non se ne andrà mai. Succeda qualunque cosa, è qui il mio posto, e qui rimarrò". La risposta

riconfortò i monaci, e pur lasciati liberi di fuggire, due soli Padri fuggirono attraverso i campi.

La presa decisione fu resa nota ai capi di famiglia più rappresentativi che si trovavano rifugiati in Basilica. Si decise di nascondere il ferito e di distruggere ogni incartamento e segno che potesse fare riconoscere i tre partigiani rifugiati in chiesa. Fatto ciò l'Abate convoca uomini e donne, fanciulli e fanciulle davanti all'altare della Madonna, fa un quadro della tragica realtà del momento, comunica la decisione presa, innalza una preghiera alla Madonna ed a nome di tutti fa un voto alla Vergine SS.ma che tutti i presenti faranno la S. Comunione per quindici giorni consecutivi ed ogni anno celebreranno con festa quella giornata se saranno salvi.

Un signore, certo Marinaldi, direttore del locale stabilimento della Montecatini, si dichiara pronto di accompagnare il P. Abate a trattare con gli assediati. Si tenta per giungere ad un abboccamento di aprire la porta centrale della Basilica, ma una raffica di mitra sconsiglia questa via. Si decide allora di passare dal Ricovero dei Vecchi, dove ancora vi erano soldati di sanità tedeschi con una ventina di feriti. E da qui, tramite un sergente, si può avvicinare il comandante degli assediati. Espose l'Abate che in chiesa vi erano soltanto dei pacifici cittadini, donne in gran parte, rifugiatisi già dal giorno precedente per trovarvi sicurezza dai bombardamenti; aggiunse che era disposto ad aprire le porte della Basilica se si assicurava di lasciare raggiungere le proprie case a tutti coloro che non fossero armati, e convenuti che si facesse un sopralluogo in chiesa e nel monastero perché si accertassero che non vi erano armi né armati. Convenuto su questi punti, si aprirono le porte.

Ma la parola non fu mantenuta. Le Camicie Nere, più simili ad una banda di Saraceni che di militari, entrarono nella chiesa armati e minacciosi, e, non curanti della casa di Dio, si avventarono sui miseri fedeli come belve feroci: strapparono dalle spose i mariti, dalle madri i figli, terrorizzarono i teneri pargoletti che s'aggrappavano ai fianchi dei loro genitori. Ad un signore strapparono

dalle braccia il suo tenero bambino d'un anno, che depositarono per terra e ad una mamma che protestava minacciavala di morte. Furono scene selvagge di terrore che appena si possono credere. Invano l'Abate e i monaci s'affaticarono di richiamare i soldati a più miti consigli. S'avevano per risposta bestemmie e minacce.

Radunati davanti alla chiesa un drappello e incolonnati tutti gli uomini che furono presi, fu ingiunto loro di mettersi in cammino verso l'accampamento a braccia levate al cielo. Circondati da sgherri col fucile spianato fu giocoforza ubbidire. Il cav. Marinaldi, che voleva spiegare d'essere uno dei parlamentari, ebbe con una pallottola sparatagli a bruciapelo passata la gamba da parte a parte e caduto a terra fu rialzato a calci, sorretto poi dai compagni dovette seguire il triste convoglio.

Nella Basilica intanto avvenivano scene di disperazione indescrivibile. Che cosa fare? L'Abate prese la decisione, presentarsi lui al Comando delle Camicie Nere e tentare di salvare i prigionieri o lui stesso morire con loro. Confortò le donne, i vecchi e i bambini, e raccomandò di pregare. Chiese ai suoi monaci chi si sentiva pronto a seguirlo. Fu D. Gregorio Palmerini² che si disse disposto a seguirlo dovunque. Così in compagnia di detto Padre, agitando il bianco scapolare, segno di pace, si mise nel cammino che avevano fatto i prigionieri. Chiese alla prima pattuglia d'essere accompagnato dal comandante perché aveva cose importanti da riferirgli. Fu imposto a lui e al P. Gregorio di tenere le braccia in

² Monaco olivetano, nato a Veroli (FR) il 24 agosto 1902, deceduto nel monastero di S. Maria Nova a Roma il 13 febbraio 1976. Era superiore e parroco del monastero di San Giorgio a Ferrara. Arrestato nel mese di giugno 1944 con l'accusa di aver pronunziato frasi "antifasciste" durante un'omelia, fu incarcerato. Liberato, per l'intervento dell'arcivescovo di Ferrara, mons. Ruggero Bovelli, fu allontanato da Ferrara e costretto a domicilio coatto nel monastero di Lendinara. Fu in seguito abate dell'abbazia San Benedetto a Seregno (1948-1952) e Procuratore Generale della Congregazione Olivetana (1952-1970).

alto ed accompagnati da due militari ai fianchi giungemmo al magazzino Marchiori. La battaglia divampava furibonda: mitragliatrici collocate ai due lati dell'Adigetto si rispondevano con feroce accanimento.

All'ingresso, nell'atrio del magazzino, uno spettacolo ben triste si presentò all'Abate. Intorno intorno rasente ai muri dell'atrio erano accatastati numerosissimi ostaggi prelevati nel rastrellamento effettuato, tutti destinati alla morte. Un grido solo echeggiò alla vista del P. Abate: "Ci salvi P. Abate!". La speranza della vita era ritornata. Una donna con gradi di tenente, vera Arpia in quel carcere, si fece incontro ai due parlamentari e con un fare sprezzante e duro si rifiutava che fossero introdotti dal comandante. Insultò l'Abate, il suo compagno e il clero tutto, chiamandolo traditore della patria e venduto al nemico. Insistè l'Abate per essere ascoltato e finalmente col P. Palmerini fu condotto dietro il magazzino in un punto dove all'ombra di alcune piante sedeva il maggiore Riccardi con alcuni fidi. Sul principio il colloquio fu aspro: il maggiore sfogò tutta la sua bile contro il clero e la Chiesa. Quando ebbe finito l'Abate spiegò il motivo della sua visita, chiarì la vigliaccheria commessa dai militi nel Santuario, provò l'innocenza degli ostaggi strappati da un rifugio sacro quale è la chiesa e dalle loro case. Mostrò quale turpe azione stava commettendo col volere dare la morte a quegli innocenti, indegna d'un soldato come lui. Sapendo che era sposo e padre di famiglia s'appellò ai suoi sentimenti più cari. Parlò poi della patria con gli accenti più delicati e della necessità di servirla con gesta eroiche e non di disonorarla con vittime innocenti. Alcune lacrime sgorgavano dagli occhi del maggiore: la partita era vinta.

Si concluse per una tregua di mezz'ora, durante la quale il P. Abate con D. Gregorio s'impegnavano a condurre le trattative per uno scambio di ostaggi, e possibilmente, per una cessazione di ostilità se i partigiani assicuravano libero il pomeriggio al battaglione Forlì, fino a Legnago. Ma come fare cessare il furore che da

ambo le parti si faceva sempre più nutrito? Il P. Abate ebbe carta bianca. Rassicurò della prossima liberazione degli ostaggi, ed uscito col P. Gregorio dall'atrio del magazzino si gettarono in mezzo alla mischia fiduciosi nell'aiuto divino. Gridarono a pieni polmoni la parola tregua agitando sulle loro teste il bianco loro scapolare. Come per incanto cessò il fuoco e dai loro rifugi alzarono la testa i tiratori delle due parti. Chiese allora l'Abate del comandante dei partigiani e gli fu indicato un casolare nella via S. Lorenzo Alto dove costui si trovava. Essendo però questi un subalterno non poteva decidere nulla e indicò dove trovare il comandante di zona, alla stazione ferroviaria. Ritornò sul luogo di divisione dei due campi e ordinò che avessero osservata la tregua fino al suo ritorno. Intanto per ordine dei due comandi, alla gente che s'azzardava d'aprire le imposte ed affacciarsi alle finestre, ordinava di ritirarsi ancora perché il pericolo non era cessato.

In piazza S. Marco nella sede dell'ex fascio trovò il comando dei partigiani e poté vedere i tre fascisti tenuti in ostaggio. Fece note le proposte del comandante Riccardi, le vagliò con loro e non poté concludere se non lo scambio dei prigionieri. Si pensava dai partigiani che da un momento all'altro sarebbero arrivati i carri armati inglesi e perciò non volevano cedere d'un sol punto e solo nella prospettiva che oltre cento ostaggi venissero resi, dopo ripetute insistenze dell'Abate fu concesso lo scambio.

I due parlamentari ritornarono al campo dei fascisti ed ottennero una proroga indeterminata della tregua. Per lo scambio dei prigionieri vi furono da parte del maggiore Riccardi altre controproposte: si sarebbero allontanati da Lendinara portando con se solo l'armamento personale purché avessero i partigiani assicurato la vita di ciascun milite fascista fino a Legnago. Per questo avrebbero trasferito con se alcuni ostaggi come pegno che sarebbero mantenuti i patti. Si sforzò l'Abate di far comprendere al maggiore Riccardi che ormai era ora di rimettersi alla benevolenza dei partigiani, perché gli inglesi loro precludevano ogni via e i tedeschi di

cui loro speravano aiuto erano in piena dissoluzione. Le ragioni ottennero il loro effetto e l'Abate ebbe l'incarico di trattare con le migliori condizioni possibili.

Con il ritorno dell'Abate al comando partigiano era svanita la speranza d'un immediato arrivo degli inglesi e si poté quindi concludere per lo scambio immediato degli ostaggi e per una assicurazione a ciascun milite fascista che sarebbe stato libero di lasciare il Comune di Lendinara con quel che poteva portarsi addosso senza essere molestato. Il ritorno con le clausole definitive al campo del "Forlì" fu fatto dal P. Abate insieme al comandante partigiano, il quale veniva per confermare personalmente al maggiore Riccardi i patti conclusi. Fra la gioia comune i due comandanti si diedero la mano, e la libertà degli ostaggi fu conclusa. Le trattative erano durate circa quattro ore.

Gli ostaggi tornarono con grande consolazione loro e delle famiglie alle proprie case ed i fascisti della "Forlì", in piccoli gruppi ed alla spicciolata lasciarono Lendinara. La popolazione civile si diede quindi al saccheggio dell'accampamento dividendosi materiale e vettovaglie abbandonate, mentre le armi, le macchine ed il bestiame venivano presi dal C. L. N. locale.

La mattina appresso al suono delle campane ed il tripudio dei cittadini entrarono da dietro il Santuario i carri armati inglesi che nella notte avevano incontrato una strenua resistenza da parte di una colonna tedesca nella zona di Lusia.

Domenica 29 aprile un solenne *Te Deum* con la partecipazione delle truppe alleate, dei partigiani, delle autorità provinciali e locali, d'infinto popolo convocato davanti alla Basilica, alla presenza della venerata Immagine della Madonna trasportata su apposito altare, coronò la gioia di un pericolo scampato proprio per l'intercessione della Madonna. L'Abate con parola ardente di fede invocò i pericoli trascorsi, le ansie, la fede nella Vergine e l'aiuto celeste. Augurò pure al mondo la rinascita nella concordia e nel lavoro alla patria.

A questi avvenimenti crediamo opportuno aggiungere un altro che può chiamarsi corollario dei precedenti e che dimostra ancora una volta come l'Abate ed i suoi monaci amassero il bene di Lendinara. Passata la guerra erano rimasti insepolti nelle campagne del Comune di Lendinara o per lo meno appena ricoperti di terra molti cadaveri di soldati tedeschi caduti nei giorni della battaglia. Il caldo molto forte che già si faceva sentire consigliavano [sic!] un rapido seppellimento di questi resti umani, ma in quei giorni d'euforia nessuno voleva lavorare e le nuove autorità comunali non avevano sufficiente potere. L'Abate allora, autorizzato dal sindaco, coadiuvato da alcuni volonterosi per mezzo dei suoi monaci, specialmente del P. Alberto Bolognesi³, che faceva da fossore e seppellitore, raccolse e seppellì tutte le salme dei tedeschi e degli inglesi nel giardino adiacente alla cappella dei Caduti, a S. Rocco.

Roberto Donghi
donrobertodonghi@gmail.com
Monaco benedettino di Monte Oliveto
Abbazia di Monte Oliveto

³ Monaco olivetano. Nato a Lendinara (Ro) il 24 luglio 1917, deceduto nel monastero di Santo Stefano a Bologna il 20 febbraio 1998.

Abstracts

Viene pubblicata una relazione inedita, conservata tra le carte dell'Autore nell'Archivio dell'Abbazia di Monte Oliveto Maggiore, di quanto è accaduto nella cittadina di Lendinara (Rovigo) negli anni 1944-1945. Protagonista e relatore dei fatti narrati è d. Romualdo Ziliani (1901-1975), abate a Lendinara dal 1935 al 1946. Eletto Abate generale della Congregazione Olivetana nel mese di settembre 1946, riandando con il pensiero a quei tragici avvenimenti, da lui vissuti in prima persona, ha sentito il bisogno, nei primi mesi del suo mandato generalizio, di affidare allo scritto il ricordo ancora vivo di quei tragici avvenimenti perché se ne tramandasse la memoria.

A previously unpublished report by eye-witness d. Romualdo Ziliani about what took place in Lendinara (Rovigo) between 1944 and 1945. Once elected Abbot General of the Olivetan Congregation in 1946, during his first months of office, he felt the urge to put into writing his recollections of those tragic events.

Est publié ici un récit inédit de d. Romualdo Ziliani concernant les événements survenus à Lendinara (Rovigo) dans les années 1944-1945 et dont il fut le témoin. Élu Abbé général de la Congrégation olivétaine en 1946, il sentit le besoin, dans les premiers mois de son mandat, de mettre par écrit le souvenir de ces événements tragiques.

Vem publicada uma relação inédita de D. Romualdo Ziliani sobre o que aconteceu em Lendinara (Rovigo) nos anos 1944-1945 e do qual foi testemunha. Eleito Abade geral da congregação Olivetana em 1946 sentiu a necessidade, nos primeiros meses do seu mandato generalício, de confiar a recordação daqueles trágicos acontecimentos em escrito.

Luigi Borgia

**DISSERTAZIONE ARALDICA
PER IL NUOVO STEMMA
DELL'ABBAZIA DI SAN MINIATO AL MONTE**

1 - Come è noto, quel sistema emblematico tipicamente europeo, che conosciamo con il nome di “araldica”, nacque nel corso del secondo quarto del XII secolo e si sviluppò con grande rapidità investendo tanto le persone fisiche quanto le persone giuridiche.

In ambito ecclesiastico, i primi ad accostarsi al blasone, circa dalla metà del Duecento¹, dovettero essere i vescovi, ben presto seguiti da prelati di rango diverso da quello episcopale, nonché da istituzioni ecclesiastiche. In tal modo, cominciarono a fare uso di stemmi le diocesi, i capitoli, gli ordini e le congregazioni religiose, le abbazie, i monasteri, i conventi e, più tardi, anche le confraternite e altre associazioni laicali.

Molte diocesi, monasteri, basiliche e semplici chiese possiedono antichi stemmi, le raffigurazioni dei quali si riferiscono eloquentemente alle rispettive loro fondazioni o si richiamano ai precedenti proprietari ovvero ad antichi domini o giurisdizioni feudali. In merito possiamo fare qualche esempio: in antico, la diocesi fiorentina faceva uso di uno stemma nel quale comparivano, su uno scudo inquartato, le insegne delle quattro famiglie che ne

¹ Forse il primo ecclesiastico a fare uso di uno stemma araldico, quello del territorio di sua spettanza, fu Guillaume de Joinville, vescovo duca di Langres dal 1209 al 1215 e, come tale, pari di Francia (cf. B.B. HEIM, *Heraldry in the Catholic Church. Its Origin, Customs and Laws*, Gerrards Cross 1978, 23): quello del Joinville rimase, comunque, un esempio eccezionale per circa mezzo secolo. Ancora un vescovo duca di Langres, Guy de Rochefort, fu il primo presule a fare uso dello stemma della famiglia di appartenenza (cf. *ibidem*, 24).

sostenevano il patronato e ne occupavano i beni nei momenti di sede vacante, ossia Della Tosa, Tosinghi, Visdomini e Cortigiani²; la romana basilica Ostiense e l'abbazia benedettina di San Paolo fuori le Mura fanno uso di uno stemma "di rosso, al braccio destro di carnagione, vestito d'azzurro, tenente una spada in palo" (com'è noto, la spada è l'emblema di San Paolo Apostolo)³; la basilica di Sant'Ambrogio di Milano usa uno stemma "troncato", cioè diviso orizzontalmente in due parti eguali, con sopra un'aquila recante sul petto lo scudetto del capitolo ambrosiano, e sotto lo stemma dei Cistercensi che per secoli ebbero sede nell'annesso monastero⁴; la chiesa veronese di Santa Maria in Organo reca nel suo stemma tanto la parlante figura di un organo, quanto le insegne della Congregazione Olivetana, proprietaria della chiesa stessa fino all'epoca delle soppressioni dei monasteri⁵.

Se l'uso di stemmi di enti ecclesiastici risulta prolungato nel tempo da più di un secolo esso gode di protezione giuridica quasi quale diritto *ab immemorabili*; per gli stemmi entrati in uso più di recente sarebbe necessaria, invece, l'approvazione della competente autorità ecclesiastica.

Nell'ambito degli studi araldici in generale, il settore riguardante il blasone ecclesiastico è uno dei più negletti e, per di più, i pochi studi pubblicati in materia si riferiscono, in modo prevalente, all'araldica della Chiesa secolare. Delle oltre millesessanta pagine del più ampio trattato moderno di araldica italiana, dal Bascapé è stata dedicata all'araldica degli ordini e delle congregazioni

² Cf. G.C. BASCAPÈ - M. DEL PIAZZO, con la cooperazione di L. BORGIA, *Insegne e simboli. Araldica pubblica e privata, medievale e moderna*, Ministero per i Beni Culturali e Ambientali. Pubblicazioni degli Archivi di Stato, Roma 1983, 338.

³ Cf. *ibidem*, 344.

⁴ Cf. *ibidem*, 346.

⁵ Cf. *ibidem*, 351.

religiose appena una ventina di pagine⁶. Jacques Meurgey, nel suo grande armoriale della Chiesa di Francia, tratta dell'araldica delle religioni in ben poche delle totali quattrocentosessanta pagine del lavoro⁷. Di questo settore del blasone ecclesiastico, l'arcivescovo Bruno Bernard Heim quasi non tratta considerandolo marginale rispetto ai principali scopi del suo studio⁸, e il cardinale Andrea Cordero Lanza di Montezemolo e don Antonio Pompili, autori di un recentissimo *Manuale di araldica ecclesiastica* in lingua italiana, affermano che «una trattazione [...] ampia di questo specifico argomento esulerebbe dallo scopo proprio⁹ dell'opera. Nell'ormai lontano 1895, Johannes Kirchberger pubblicò una serie di stemmi di ordini religiosi, ma il suo lavoro risulta incompleto e manchevole sotto il profilo critico¹⁰. Risale all'anno 2003, invece, il lavoro di Giulio Zamagni che, al momento, risulta essere il più vasto e completo avente per argomento l'araldica degli ordini religiosi¹¹: nell'opera l'autore parla degli stemmi di ben duecentotrenta istituti di perfezione, spesso trattando dello sviluppo da essi subito nel tempo.

«Nell'applicazione agli Ordini religiosi – ha scritto lo Zamagni – l'araldica [...] risulta [...] generalmente non codificata, ma i vari emblemi o stemmi si affermano semplicemente nel tempo attraverso l'uso che ne viene fatto all'interno di ciascun Ordine, nei documenti ufficiali e negli elementi de-

⁶ Cf. *ibidem*, 353-372.

⁷ Cf. J. MEURGEY, *Armorial de l'Eglise de France*, Macon 1937, 3-5.

⁸ Cf. B.B. HEIM, *Heraldry*, 127.

⁹ A. CORDERO LANZA DI MONTEZEMOLO - A. POMPILI, *Manuale di araldica ecclesiastica nella Chiesa Cattolica*, Città del Vaticano 2014, 56.

¹⁰ Cf. J. KIRCHBERGER, *Die Wappen der religiösen Orden*, Wien 1895.

¹¹ Cf. G. ZAMAGNI, *Il valore del simbolo. Stemmi, simboli, insegne e imprese degli Ordini religiosi, delle Congregazioni e degli altri Istituti di Perfezione*, Cesena 2003.

corativi di edifici e arredi, spesso diversi da regione e regione, seguendo le influenze artistiche e le consuetudini araldiche dei vari luoghi»¹².

Noi concordiamo pienamente con l'opinione dello Zamagni ora trascritta. È evidente che gli stemmi degli ordini religiosi non provengono da precise concessioni blasoniche, ma sono il frutto di libere scelte operate nel tempo dagli ordini stessi. D'altra parte, l'ampia libertà nell'assunzione delle armi araldiche è un principio che, tranne i casi di stemmi esplicitamente accordati, ha sempre presieduto alle scelte blasoniche. Scrivendo, intorno alla metà del Trecento, il suo ben noto *Tractatus*, il grande giurista Bartolo da Sassoferrato affermava letteralmente: *Quidam autem arma et insignia sibi assumunt propria auctoritate, et istis an liceat videndum est. Et puto quod licet*¹³.

Questa autonomia di assunzione è da considerarsi ancora pienamente attuale: per quanto riguarda gli ordini monastici in particolare, detta autonomia è ancora maggiore rispetto ad altri ordini di diversa natura quali i canonici regolari, gli ordini mendicanti, i chierici regolari, e così via: infatti, come leggiamo nelle *note storiche* dell'*Annuario Pontificio*, «l'organizzazione monastica ha la caratteristica di essere autonoma ossia non centralizzata, essendo autonome (*sui iuris*) le singole Badie e Priorati conventuali; ciò importa una maggiore ampiezza nei poteri del Superiore locale (Abate, Priore), e una minore dipendenza dal Superiore Generale»¹⁴.

Non crediamo, di conseguenza, che possano sussistere dubbi sul fatto che la basilica e il monastero fiorentini di San Miniato al Monte possano, in piena autonomia, dotarsi di un proprio stemma araldico.

¹² *Ibidem*, 12.

¹³ BARTOLO DA SASSOFERRATO, *De insigniis et armis*, a cura di M. CIGNONI, Firenze 1998, 28.

¹⁴ *Annuario Pontificio per l'anno 1967*, Città del Vaticano 1967, 1397.

2 - Consideriamo innanzitutto come, nella basilica e monastero di San Miniato al Monte, fin dal 1373 ai monaci benedettini subentrarono i monaci della *Congregatio Sanctae Mariae Montis Oliveti Ordinis Sancti Benedicti*, fondati nel 1313 da San Bernardo (al secolo Giovanni) Tolomei, canonicamente approvati nel 1319 da Guido Tarlati vescovo di Arezzo, nel cui territorio di competenza sorgeva Accona, il luogo di fondazione dove ora sorge Monte Oliveto Maggiore, e confermati il 1° gennaio del 1344 dal papa avignonese Clemente VI.

Molte abbazie fanno uso di stemmi in tutto coincidenti con quelli dell'ordine a cui appartengono i loro monaci. Peraltro, è assai opportuno che quelle abbazie, che si sono dotate, o che si dotano di stemmi propri, inseriscano nei loro scudi le insegne araldiche dell'ordine al quale appartengono, in maniera da rendere immediatamente chiara all'osservatore tale appartenenza. Dette insegne debbono occupare i punti di maggior onore dello scudo, ossia la destra¹⁵ di uno scudo "partito"¹⁶, la parte superiore di uno scudo "troncato"¹⁷, il primo, o il primo e l'ultimo, quarto di uno scudo "inquartato"¹⁸, e così via.

Il costume consuetudinario di inserire negli scudi le insegne di persone fisiche o, più spesso, giuridiche di livello elevato in segno di dipendenza o di subordinazione è antico. Trascriviamo le parole con le quali Bartolo da Sassoferrato si è riferito ad esso: *Quaedam sunt insignia cuiuslibet singularis dignitatis, ut videmus, quilibet Rex, quilibet princeps, et caeteri potentiores habent arma et sua insignia, et ista*

¹⁵ Dal momento che, per convenzione, uno scudo araldico si immagina osservato dal punto di vista di chi lo imbraccia, la destra di esso è sulla sinistra di chi guarda, e viceversa.

¹⁶ Ossia diviso verticalmente in due parti eguali.

¹⁷ Ossia diviso orizzontalmente in due parti eguali.

¹⁸ Ossia diviso in quattro parti eguali da una linea verticale e da una linea orizzontale.

*nemini alteri licet deferre, vel suis rebus depingere. Quod intellige principaliter; sed accessorie non est prohibitum, ut puta in signum subiectionis superponere insigniis propriis insignia domini regis vel comitatus, et hoc de consuetudine observatur*¹⁹. Riteniamo, dunque, del tutto opportuno che lo stemma del monastero fiorentino di San Miniato rechi, sullo scudo, anzitutto l'arma della Religione Olivetana.

Leggiamo che un'antica tradizione vuole che sia stata la Santissima Vergine a concedere lo stemma agli Olivetani:

«Il loro primo monastero era nato su quel Deserto di Accona, vicino Siena, che, dopo la visione della Vergine avuta dal Santo²⁰, prenderà il nome di Monte Oliveto, come lo aveva chiamato la Madonna, indicando ai suoi «diletteggianti figliuoli» l'emblema del nuovo ordine a Lei consacrato (tre monti sovrapposti, sormontati da una croce di fuoco fiancheggiata da due rami di ulivo)»²¹.

Con corretta terminologia blasonica, l'arma olivetana può essere descritta come segue: «D'azzurro, al monte all'italiana d'argento, cimato da una croce latina di rosso²², affiancata da due ramoscelli di ulivo al naturale, moventi dalle cime laterali del monte»²³.

Il Venerabile Servo di Dio Mauro Puccioli (†1650), abate del monastero olivetano di Monte Morcino (Perugia), ha dato la seguente interpretazione dello stemma ora descritto:

«Osserviamo il nostro stemma: io noto in primo luogo le montagne, sono luoghi solitari adatti alla preghiera. È sul Monte degli Ulivi che Gesù pregava il Padre [...] Così noi saremo per i discepoli di Gesù se ci applicheremo

¹⁹ BARTOLO DA SASSOFERRATO, *De insigniis*, 27-28.

²⁰ San Bernardo Tolomei.

²¹ L. BERTANI, *San Miniato al Monte*, Roma - Firenze 2010, 12; 14.

²² Talvolta la croce si vede di colore nero.

²³ Come accade assai di sovente relativamente alle armi degli istituti del clero regolare, si trovano spesso stemmi olivetani con «smalti» (ossia con le colorazioni) completamente diversi.

alla preghiera. La croce rossa ci propone come oggetto di contemplazione la passione di nostro Signore, che in realtà è il soggetto di orazione più ovvio, più facile e più utile [...] Ma vi sono inoltre i due ramoscelli di ulivo che ornano i due monti laterali [...] i due ramoscelli ci richiamano a dover fruttificare nella Chiesa come ulivo per la salvezza del prossimo: “Io sono nella casa di Dio come ulivo carico di frutti” [...] I suoi rami pendenti ed inclinati, tanto più quanto maggiormente carichi di raccolto, c’insegnano ad essere molto umili e obbedienti. Non tollerando ai suoi piedi altre piante, quest’albero simbolizza la povertà. La castità è invece rappresentata dal suo legno che resiste alla corruzione. I tre voti sono molto opportunamente rappresentati dalle tre montagne faticose a scalarsi, poiché bisogna operare sforzi per raggiungere Gesù Crocifisso, in cui è riposta la nostra perfezione, mediante la crocifissione e la morte del nostro io»²⁴.

Lo Zamagni ha fatto notare, a nostro avviso molto giustamente, che

«la lettura e l’interpretazione del proprio stemma da parte di un’esponente di un particolare Istituto religioso tende [...] a identificare, non di rado con diverse forzature, ogni elemento presente nello scudo con la tradizione e la spiritualità specifica proprie di ciascun Istituto, senza tener conto del linguaggio universale dei simboli (peculiare di ciascuna epoca storica) in passato più conosciuto e diffuso nell’uso comune di quanto oggi non si creda»²⁵.

Da parte nostra quindi, attenendoci alla stretta interpretazione blasonica, possiamo dire chiaramente che l’arma olivetana è, contestualmente, allusiva e parlante: allusiva poiché, con il monte e la croce, tipici di molte congregazioni benedettine, prima fra tutte quella cassinese, appunto allude alla matrice benedettina della Congregazione di Santa Maria di Monte Oliveto; parlante in quanto il monte stesso e i ramoscelli di ulivo si richiamano con chiarezza alla denominazione della religione.

²⁴ Così trascritto in G. ZAMAGNI, *Il valore del simbolo*, 39.

²⁵ *Ibidem*, 9.

Può essere interessante notare come, sul totale dei duecentotrenta stemmi di istituti di perfezione trattati dallo Zamagni, ben centotré, cioè poco meno del quarantacinque per cento, presentano la croce tra le loro figure²⁶. Del resto, la croce è stata senz'altro uno tra i primi emblemi apparsi all'atto della nascita stessa dell'araldica. In Terra Santa essa identificava i cavalieri che combattevano per la liberazione del Sepolcro di Cristo: tra i primi ad adottarla dovettero essere i Templari²⁷ e gli Ospedalieri²⁸, in ciò seguiti dagli altri ordini monastico-militari. Inoltre, la croce che cima un monte costituisce, probabilmente, la tipologia più diffusa fra gli stemmi di ordini religiosi di antica datazione e di area italiana.

A titolo di curiosità, facciamo notare che nella chiesa romana di Santa Maria Nova, più comunemente detta di Santa Francesca Romana, officiata fin dal 1352 dai monaci olivetani, si vede uno stemma che, sulla destra di uno scudo "partito", reca le insegne della congregazione e, sulla sinistra, in lettere capitali, la parola PAX, che ricalca il motto dei Benedettini Cassinesi.

Facciamo altresì notare come, in alcuni stemmi, anziché vedersi lo stilizzato "monte all'italiana"²⁹ sono raffigurati tre colli naturali affiancati, quello centrale più alto e cimato dalla croce. Peraltro, essendo l'uso del "monte all'italiana" attestato dal Medioevo fino ai tempi moderni, noi preferiamo senz'altro utilizzare quest'ultimo per lo stemma del monastero di San Miniato al Monte.

3 - Fu il vescovo fiorentino Ildebrando che, nell'anno 1018, volle che fosse ricostruito «*ex novo*» il vetusto e negletto luogo di culto

²⁶ Cf. *ibidem*, 13.

²⁷ Croce rossa sull'abito e sui mantelli bianchi.

²⁸ Croce bianca sull'abito nero e sulla sopravveste militare rossa. Attualmente gli Ospedalieri sono conosciuti quali Ordine di Malta.

²⁹ Se non vi è ulteriore indicazione, si intende che il monte è costituito da tre colli.

che serbava le reliquie del protomartire armeno Miniato e dei suoi compagni uccisi durante le crudeli persecuzioni di Decio alla metà del terzo secolo»³⁰.

Nel monastero annesso alla nuova chiesa Ildebrando installò una comunità di monaci dell'Ordine Benedettino: quando questa si esaurì, papa Gregorio XI, il francese Pietro Roger de Beaufort, chiamò a sostituirla, nel 1373, dodici monaci benedettini della Congregazione di Monte Oliveto. Da allora, sia pure attraverso momenti assai difficili e con alcuni periodi di interruzione, il luogo, che, dal V secolo, si era cominciato a chiamare *Mons Sancti Miniati*, è rimasto affidato alla Religione Olivetana che vi ha fatto definitivo ritorno nel 1924.

Per la costruzione della stupenda basilica, il vescovo Ildebrando aveva scelto, come dicevamo, il venerato luogo dove era stato sepolto il protomartire *Minias* (Miniato) che subì il martirio, verosimilmente tra il 249 e il 251, nel corso delle persecuzioni ordinate dall'imperatore Decio. Nella narrazione della *Passio* del Santo, peraltro molto vicina a una pia leggenda, si afferma che egli sarebbe stato un principe, figlio del re di Armenia; altri identificano il martire, che è sempre stato particolarmente venerato in Toscana, regione nella quale gli sono dedicate più di quaranta chiese, con il Santo egiziano Mena.

Nella basilica a lui dedicata il Santo è raffigurato in due importanti mosaici di gusto bizantineggiante, ambedue risalenti, con ogni probabilità, circa all'anno 1260.

Nel primo, che si trova al centro della facciata, al di sopra della finestra centrale edicolata, è raffigurato Cristo in trono tra la Santissima Vergine e San Miniato; nel secondo, che occupa il catino absidale, si vede il Cristo *Παντοκράτωρ*, sempre tra le figure di Ma-

³⁰ B. F. M. GIANNI O.S.B., *San Miniato al Monte, una porta aperta nel cielo di Firenze*, in L. BERTANI, *San Miniato*, 5.

ria Santissima e di San Miniato³¹. In ambedue le opere musive il Santo è raffigurato nell'atto di presentare al Redentore una corona.

In un altro luogo della basilica, si può vedere l'immagine di un brevissimo tratto di braccio con la mano nell'atto di sorreggere o di porgere una corona: sulla volta della cripta affrescata da Taddeo Gaddi poco avanti la metà del Trecento.

Nelle due corone delle opere musive ora citate si può senz'altro vedere, come è stato fatto³², l'emblema delle origini regali di San Miniato.

Alla corona affrescata sulla volta della cripta, però, noi crediamo di dover attribuire un significato profondamente diverso. Su detta volta, entro medaglioni polilobati, sono affrescati, con altri Santi, alcuni martiri, riconoscibili dal ramo di palma che essi sostengono, e la mano, che sorregge, o porge, la corona, si rivolge proprio verso le loro immagini.

Come tutti sappiamo, oltre che da un ramo di palma, il martirio è simboleggiato anche da una corona. Nella *Legenda aurea* si nomina assai spesso la corona dei martiri: ad esempio, trattando della conversione della moglie dell'imperatore, operata da Santa Caterina di Alessandria, Iacopo da Varazze scrive: *Incipiensque uirgo eterna et gaudia predicauit et ad fidem conuertens martyrii coronam eidem predixit*³³.

A nostro avviso, pertanto, la raffigurazione in argomento può benissimo essere interpretata come il braccio divino la cui mano porge ai testimoni della Fede la corona del loro martirio.

La Chiesa venera San Miniato quale martire e la raffigurazione in esame è visibile nella basilica a lui dedicata: risulta, quindi, assai opportuno inserirla, nello stemma che stiamo costruendo, quale

³¹ Qui il Santo è detto *Rex Erminie*.

³² Cf. L. BERTANI, *San Miniato*, 19.

³³ IACOPO DA VARAZZE, *Legenda aurea*, a cura di G.P. MAGGIONI, Firenze 2007, II, 1354.

rappresentazione emblematica di lui e dell'istituzione che porta il suo nome.

Ci sembra opportuno, inoltre, variare le colorazioni rispetto a quelle dell'affresco della volta della cripta. In araldica, infatti, le corone del martirio vengono abitualmente raffigurate d'oro in campo rosso. È il Ginanni che ci ha ricordato tale uso: «Quando le Corone sono d'oro in Campo rosso rappresentano dignità ottenuta con effusione del proprio sangue»³⁴; e nel già citato *Manuale di araldica ecclesiastica*, pubblicato in quest'anno 2014, si può leggere: «Un campo di rosso potrà richiamare la fede, o la carità, oppure il martirio»³⁵.

Appare quanto mai opportuno, quindi, che il punto sinistro (o secondo punto) dello scudo “partito”, che stiamo ipotizzando, sia da concepirsi come segue: “Di rosso, al braccio destro di carnagione, vestito di bianco, tenente, con la mano contrappalmata, una corona d'oro, rialzata di tre punte visibili (quattro in giro), quella centrale più alta”.

4 - Un capitolo estremamente importante del sistema blasonico, nel quale l'araldica mostra in pieno tutta la sua valenza di dichiaratoria visiva di *status* giuridici, è quello costituito dalle cosiddette “insegne di dignità”. Queste constano di quegli elementi del genere più vario (corone di grado, tocchi, galeri, mitre, bastoni di comando o d'altro genere, mantelli, insegne cavalleresche, e così via), che, posti abitualmente all'esterno dello scudo, indicano, appunto, le dignità (ecclesiastiche, civili, o militari che siano) rivestite dal titolare dello scudo stesso, e possono essere usate esclusivamente da coloro che sono insigniti delle dignità stesse e soltanto *durante munere*, ossia per il periodo in cui le dignità sono effettivamente rivestite.

³⁴ M.A. GINANNI, *L'arte del blasone dichiarata per alfabeto*, Venezia 1756, 64.

³⁵ A. CORDERO LANZA DI MONTEZEMOLO - A. POMPILI, *Manuale*, 67.

A chi non occupa una determinata dignità è fatto divieto di fare uso della relativa insegna: contravvenire a questa norma un tempo significava rendersi rei di grave crimine. Ecco con quali parole si è espresso, in merito, Bartolo da Sassoferrato: [...] *quaedam sunt insignia dignitatis vel officii, quae portare potest quilibet habens illam dignitatem vel officium [...], sicut de facto videmus hodie insignia episcoporum, et ista potest portare quilibet habens illam dignitatem [...]* Aliis autem portare non licet, immo portans incurreret crimen falsi³⁶.

L'argomento delle insegne di dignità ecclesiastiche è assai vasto: tiara, chiavi, basilica, ombrello o gonfalone papale, croce, mitra, pastorale, galero pontificale, pallio, bastone priorale, rosario e così via. Relativamente al loro uso, dobbiamo aggiungere che, nel tempo, è stato proprio il loro uso a fare la norma, non viceversa.

Relativamente alle armi delle istituzioni ecclesiastiche, Bruno Bernard Heim ha fatto notare che le normative araldiche della Chiesa in generale non trattano né di esse, né delle ornamentazioni esterne ai loro scudi. Ha ricordato soltanto una regola, emanata dall'antica Congregazione dei Vescovi e dei Regolari in data 20 novembre 1611, nella quale si nega ai capitoli il diritto, da considerarsi arbitrario, di "timbrare"³⁷ i loro stemmi con la mitra e il pastorale³⁸.

È lo stesso Heim che, dopo aver dichiarato accettabile l'antico uso che consente agli enti ecclesiastici di timbrare i loro scudi con le insegne di dignità dei loro prelati, e dopo aver ricordato che, in merito, non esistono né prescrizioni né proibizioni, scrive che le

³⁶ BARTOLO DA SASSOFERRATO, *De insigniis*, 27.

³⁷ Con il termine tecnico di "timbri" si indicano, in araldica, tutti quegli elementi, posti al di sopra degli scudi, utili a designare le qualità dei titolari delle singole armi.

³⁸ Cf. B.B. HEIM, *Heraldry*, 127.

abbazie sono legittimate a fare uso del cappello prelatizio, della mitra e del pastorale³⁹.

Il cappello prelatizio è l'ornamento ecclesiastico esterno allo scudo in assoluto più comune. Esso può assumere diversi colori e, da tempi piuttosto recenti, avere un diverso numero di fiocchi, a seconda del rango del portatore dell'arma⁴⁰: si va dal rosso dei cardinali, al verde dei presuli e degli abati *nullius dioeceseos*, al violaceo con fiocchi rossi dei protonotari apostolici e così via.

La prelatura regolare, come è noto, non può portare il rosso: di conseguenza, a timbrare lo scudo che abbiamo previsto, dovrà essere un cappello di nero con complessivi dodici fiocchi, pure neri, sei per parte, su tre ranghi, uno, due, tre: ricordiamo che un cappello con dodici fiocchi, sei per parte, è universalmente considerato in araldica come segno di prelatura⁴¹.

Quale copricapo liturgico e pontificale, la mitra non compare in Roma prima del secolo X e, fino al pontificato di Leone IX (1049-1054) essa fu portata soltanto nell'Urbe dai papi e dai cardinali. Appunto dall'epoca di san Leone IX essa cominciò ad essere conferita a presuli stranieri: tra i primi a cui venne accordata citiamo Eberardo, vescovo di Treviri.

Fu papa Alessandro II, il milanese Anselmo da Baggio, il primo che, nel 1063, concedette l'uso della mitra ad un abate in persona di Engelsinus, abate del monastero di Sant'Agostino di Canterbury; più tardi la ricevettero molti altri abati.

³⁹ Cf. *ibidem*, 114, 128.

⁴⁰ Si consideri che il numero dei fiocchi del cappello rosso concesso ai cardinali nel 1245 da papa Innocenzo IV, il genovese Sinibaldo Fieschi, cominciò a fissarsi consuetudinariamente in trenta (quindici per parte su cinque file di uno, due, quattro e cinque fiocchi rispettivamente) a decorrere dal pontificato di Pio VI, che regnò dal 1775 al 1799. La consuetudine fu trasformata in norma con un decreto della Sacra Congregazione Cerimoniale in data 9 febbraio 1832, regnante Gregorio XVI.

⁴¹ Cf. B.B. HEIM, *Heraldry*, 114.

Ratione dignitatis, la mitra è prerogativa esclusiva degli insigniti di carattere episcopale; per altri prelati essa costituisce un mero privilegio, un *gracious favour of the Apostolic See*⁴².

Non vi è nessuna norma che stabilisca l'altezza che deve avere la mitra, ma, di questa, si distinguono tre precise tipologie: la "mitra preziosa", in tessuto d'oro o d'argento, ornata di ricami e pietre preziose; la "mitra aurifregiata", in tela oro; la "mitra semplice", in seta o lino bianco senza alcun ornamento. In assenza di precedenti consolidati, o di specifica menzione nel privilegio di concessione, i prelati di rango inferiore a quello episcopale sono legittimati al solo uso della mitra semplice⁴³.

Per lo stemma del quale ci stiamo occupando noi scegliamo senz'altro la mitra semplice anche in accordo con quanto si vede nello stemma della Congregazione Olivetana.

Insieme con la mitra, il pastorale, probabilmente il primo elemento liturgico a venire introdotto tra gli emblemi araldici, ha sempre goduto di largo uso nel blasone ecclesiastico. I presuli sono legittimati a portare il pastorale all'interno delle diocesi dove hanno giurisdizione mentre, al di fuori di queste, possono portarlo soltanto se lo consente l'ordinario del luogo o se esplicitamente autorizzati dalla Santa Sede Apostolica quando compiono ordinazioni sacerdotali o particolari riti di benedizione. Allo stesso modo, gli abati portano il pastorale all'interno dei loro monasteri e, al di fuori di questi, alle medesime condizioni previste per i vescovi. Il pastorale è, per eccellenza, emblema di giurisdizione spirituale.

Allo scopo di distinguere il pastorale del vescovo da quello dell'abate, questo è abitualmente provvisto di un velo (*velum*, detto anche *sudarium*) applicato al nodo sulla sommità dell'asta, subito al di sotto del riccio. Il *velum* è un piccolo panno di seta (*panisellus*) introdotto al fine di evitare che una mano nuda, spesso sudata (da

⁴² *Ibidem*, 62.

⁴³ Cf. *ibidem*, 63.

qui il nome di *sudarium*), venisse a diretto contatto con il pastorale: il *Rituale Romanum* accorda l'uso di guanti ai vescovi, non agli abati.

Roma ha insistito molto a lungo circa l'obbligo per questi ultimi di usare la mitra semplice e il pastorale con il velo. Citiamo, in proposito, un passo del decreto 27 settembre 1659 di papa Alessandro VII: i prelati *Episcopis inferioribus [...] mitram pretiosam, nisi illis expresse a Sancta Sede indultam, non adhibeant [...] Baculum pastoralem velo albo appenso deferant*⁴⁴. Citiamo anche un decreto della Sacra Congregazione dei Riti in data 14 giugno 1687, regnante Innocenzo XI, che, su richiesta di un vescovo di Cremona, ordina che due prelati di rango inferiore a quello episcopale *non posse uti mitra pretiosa, et teneri baculum cooperire velo albo*⁴⁵. Siamo già in pieno XIX secolo quando, il 27 febbraio 1847, la stessa Sacra Congregazione stabilisce che gli abati usino *mitra tantum ex tela simplicis, et baculo Abbatiali cum velo*⁴⁶.

Appare chiara, a questo punto, l'opportunità che il bastone pastorale dello stemma che stiamo formando sia dotato del velo.

Sussiste ancora un'ultima osservazione da fare.

Si dice che soltanto i presuli dovrebbero portare il pastorale con il riccio rivolto verso il popolo: gli abati, al contrario, dovrebbero portarlo con il riccio verso l'interno, in quanto la loro giurisdizione è solo all'interno dei rispettivi monasteri. Araldicamente, questa differenza viene evidenziata tramite il diverso orientamento del riccio del pastorale: in direzione dei bordi laterali dello scudo nel caso dei vescovi, verso la parte centrale dello scudo stesso nel caso degli abati.

Roma non si è mai pronunciata su quest'ultima questione e, storicamente, troviamo pastorali di vescovi e di abati disposti, indiffe-

⁴⁴ Trascritto *ibidem*, 155.

⁴⁵ Trascritto *ivi*.

⁴⁶ Trascritto *ibidem*, 157.

rentemente, nell'uno o nell'altro senso. Nel nostro caso riteniamo comunque opportuno attenerci alla tradizione.

5 - «È comune agli stemmi ecclesiastici che, nella parte bassa, sotto la punta dello scudo, appaia un nastro o cartiglio, il quale contenga l'iscrizione di una breve sentenza o *motto* [...] Il motto deve indicare nel modo più breve e chiaro possibile un ideale di vita [...] oppure un enunciato di fede (spesso con citazioni bibliche), o anche di amore, di speranza o di pace [...]»⁴⁷.

Lo Heim ha precisato che il motto deve “suonar bene”, deve essere efficace e, se possibile, conciso. Esso deve essere scritto in lettere capitali, chiaramente leggibili, su un nastro, di solito bifido, in forma di cartiglio, spesso svolazzante⁴⁸.

I motti araldici ecclesiastici, il più delle volte in lingua latina, sono estremamente vari: il cardinale Cordero Lanza di Montezemolo e don Pompili hanno stilato un elenco di circa ottanta di tali motti che, come da loro affermato, costituiscono una «raccolta non [...] certo esaustiva ma semplicemente indicativa, cui possono essere aggiunte moltissime altre possibilità»⁴⁹.

Nel nostro caso, il reverendo padre Bernardo Francesco M. Gianni, priore del monastero di San Miniato al Monte, ha sagacemente proposto le brevi parole che chiudono il versetto 10 del capitolo II dell'*Apocalisse*: dopo l'ammonizione al cristiano di rimanere fedele fino alla morte (*Esto fidelis usque ad mortem*), il versetto si conclude con la promessa *Et dabo tibi coronam vitae*.

Noi conveniamo pienamente con la proposta del reverendo padre e priore: la corona promessa a coloro che rimangono fermi nella Fede è, appunto, la *corona martyrii* raffigurata nel secondo punto dello scudo.

⁴⁷ A. CORDERO LANZA DI MONTEZEMOLO - A. POMPILI, *Manuale*, 45.

⁴⁸ Cf. B.B. HEIM, *Heraldry*, 80.

⁴⁹ A. CORDERO LANZA DI MONTEZEMOLO - A. POMPILI, *Manuale*, 47.

Infine, rammentando come l'arcivescovo Heim abbia chiaramente indicato l'opportunità di conferire al nastro e alle lettere del motto colorazioni presenti nello scudo⁵⁰, noi propendiamo per l'uso, nel nostro caso, di un cartiglio d'oro, soprannato di rosso, caricato del motto ET DABO TIBI CORONAM VITAE, in lettere capitali di colore rosso, il colore del martirio.

6 - Concludiamo descrivendo con terminologia tecnica classica l'arma che abbiamo costruito (vedi immagine a pagina 220).

“Partito: nel primo d'azzurro, al monte all'italiana d'argento, cimato da una croce latina di rosso, affiancata da due ramoscelli di ulivo al naturale, moventi dalle cime laterali del monte; nel secondo di rosso, al braccio destro di carnagione, vestito di bianco, tenente, con la mano contrappalmata, una corona d'oro, rialzata di tre punte visibili (quattro in giro), quella centrale più alta.

Lo scudo è timbrato da un cappello prelatizio di nero con dodici fiocchi, sei per parte, su tre ranghi, uno, due, tre, è cimato, sulla destra, da una mitra semplice con infule ed è accollato, sulla sinistra, da un bastone pastorale con velo, posto in sbarra, il riccio volto all'interno.

Sotto la punta dello scudo, su di un cartiglio bifido svolazzante d'oro, soprannato di rosso, è scritto, in lettere capitali dello stesso⁵¹, il motto: ET DABO TIBI CORONAM VITAE.

Luigi Borgia
isabellafrancesca@gmail.com
Via Monte Bianco, 7
52100 Arezzo

⁵⁰ Cf. B.B. HEIM, *Heraldry*, 80.

⁵¹ “Dello stesso”: locuzione del linguaggio tecnico-blasonico che indica l'ultimo smalto, ossia l'ultima colorazione, di cui si è parlato, evitando di ripeterlo.

Abstracts

L'articolo documenta le ragioni storiche, i criteri araldici e le consuetudini blasoniche che hanno guidato l'Autore, araldista di fama internazionale, all'elaborazione dello stemma proprio dell'Abbazia di San Miniato al Monte, in cui, accanto alla sovremenente arma della Congregazione Benedettina di Monte Oliveto, cui appartiene quel cenobio dal 1373, compaiono un braccio e una corona, chiara allusione al martirio del Principe armeno trucidato dai soldati di Decio nel 250. A tale evento fa ancor più esplicito riferimento il motto prescelto: «ET DABO TIBI CORONAM VITAE» (*Ap* 2,10)

The article documents the historic reasons, heraldic criteria and blazon customs which guided the author, an internationally renowned heraldist, to elaborate the coat of arms of the Abbey of San Miniato al Monte, in which, next to the arms of the Benedictine Congregation of Monte Oliveto – of which the abbey is a part since 1373 –, one finds an arm and a crown, clearly alluding to the martyrdom of the Armenian Prince murdered by Decio's soldiers in 250. The motto chosen is an explicit reference to the event: «ET DABO TIBI CORONAM VITAE» (*Ap* 2,10)

L'article présente les raisons historiques, les critères héraldiques et les règles en matière de blason qui ont guidé l'auteur, héraldiste de renommée internationale, dans l'élaboration du blason de l'Abbaye de Saint Miniato al Monte, dans lequel, à côté des armes suréminentes de la Congrégation Bénédictine de Mont Olivet, à laquelle appartient le couvent depuis 1373, apparaissent un bras et une couronne, claire allusion au martyr du Prince arménien mis à mort par les soldats de Dèce en 250. C'est à cet événement que fait une référence encore plus explicite la devise choisie «ET DABO TIBI CORONAM VITAE» (*Ap* 2,10)

O artigo documenta as razões históricas, os critérios heráldicos e os costumes brasônicos que guiaram o Autor, heraldista de fama internacional, na elaboração do próprio brasão da Abadia de São Miniato al Monte, no qual, ao lado da sobre eminente arma da Congregação Beneditina de Monte Oliveto, à qual pertence aquele cenóbio desde 1373, aparecem um braço e uma coroa, claras alusões ao martírio do Príncipe armênio, massacrado pelos soldados de Décio em 250. A este evento, faz menção ainda mais explícita o motu escolhido: “ET DABO TIBI CORONAM VITAE” (*Ap* 2,10).

RECENSIONI E SEGNALAZIONI

M. CARPINELLO, *Monachesimo femminile e profezia. L'azione ecumenica di M. Maria Pia Gullini*, Cantagalli, Siena 2015, 352 p.

Nell'immaginetta ricordo, stampata dopo la morte di Madre M. Pia Gullini (29 aprile 1959) Madre Giovanna Dore scrive: "Consumò la sua corsa in un supremo distacco da sé e da ogni cosa terrena. Custodì la sua splendida fede nella vita contemplativa, governando con amorosa fermezza, ubbidendo con entusiastico amore. *Consacrò alla causa dell'unità cristiana venticinque anni di implorazione e di offerta.* Per ogni creatura umana che si avvicinò a lei ebbe doni di calore e di luce. Oltre i confini del suo amatissimo Ordine abbracciò il mondo intero. Ebbe sete soltanto di Dio." Il libro di Mariella Carpinello vuole essere una presentazione il più possibile esauriente della storia di questi *venticinque anni di implorazione e di offerta* per la grande causa dell'unità dei cristiani.

Dopo una presentazione della figura di Madre Pia Gullini nel suo percorso umano, monastico e spirituale, l'autrice passa a presentarne il cammino ecumenico. Una vocazione suscitata dall'incontro, nell'estate del 1933, con una insegnante francese, Henriette Ferrary, che le trasmise l'ideale ecumenico che in quegli anni si andava affermando in Francia con una intensità mai avuta prima. Questo ideale animò in seguito la vita di tutta la comunità trappista di Grottaferrata portando frutti di offerta e di santità.

La lettura, fatta in capitolo nel 1937 dalla Badessa alla comunità di Grottaferrata dell'opuscolo di don Couturier che chiedeva preghiere e offerte di sacrifici e dava notizia di vite offerte per questa causa, trovò un eco particolare nel cuore di una anziana monaca, Madre Immacolata Scalvini, che l'accolse come una proposta che il Signore indirizzava direttamente a lei, e chiese alla Badessa di

poter offrire, per questa causa, la sua vita, spegnendosi un mese dopo.

Nel 1938, dopo la lettura del nuovo “Tract” di don Couturier, fu la volta di una giovane suora di 23 anni, Suor Maria Gabriella Sgheddu, che sentì come rivolta a lei la chiamata ad offrire la sua giovane vita per l’unità dei cristiani. Il Signore accolse anche questa offerta e sr. Maria Gabriella morì logorata dalla tisi, il 23 aprile 1939.

Tutto questo creò attorno alla Trappa di Grottaferrata una vasta risonanza ecumenica.

Attraverso le pagine del libro prendiamo conoscenza dei tanti incontri ecumenici di Madre Pia Gullini a Grottaferrata, prima, poi alla abbazia della Fille-Dieu, in Svizzera, dove la Madre, dopo aver dato le dimissioni da badessa della comunità di Grotta, trascorse gli ultimi anni della sua vita, dal 1951 al 1959.

Mons. G. Battista Montini, Don Paul Couturier, Dom Benedict Ley dell’abbazia anglicana di Nashdom in Inghilterra, Pd. Christophe Dumont, Pd. Richard Rutt, Pd. Maurice Villain, Gaston Zanani, Pd. Charles Boyer, Mons. Felice Beretta, Igino Giordani, Mons. Giulio Penitenti, Pd. Paolo Caresana, Mons. Ennio Francia, Fr. Roger Schutz, Max Thurian, la signora Amélie Schutz, mamma di fr. Roger, sono alcuni dei tanti nomi che incontriamo nella lettura appassionante di questo libro. Il testo è impreziosito da testimonianze e lettere inedite, che l’autrice ha saputo con intelligenza e discernimento collocare nel contesto storico del tempo. Fra queste, tanto per citarne solo alcune, figurano le lettere inviate dalla mamma di fr. Roger, signora Amélie, a Madre Pia Gullini. Nella lettera inviata il 6 agosto 1957, la signora Amélie scrive a Madre Pia: “... Pensi, cara amica, che ho avuto la gioia, in questi giorni, di ricevere una suora benedettina e due suore domenicane, tutte e tre altrettanto meravigliose: guardandole, pensavo a lei (Roger si rallegra di stringere amicizia con molte religiose che vengono) ma lei è la *prima sorella* con cui si è creato questo vincolo di preghiera.”

Madre Augusta Tescari o.c.s o., in un articolo pubblicato su la rivista olivetana *l'Ulivo* nel 2006, scrive: “Madre Pia, unificata dall’amore e dalla sofferenza, nell’ascolto dello Spirito e guidata da lui verso la verità tutta intera, in un’epoca in cui il dialogo ecumenico stava muovendo i primi passi, ha vissuto e insegnato l’atteggiamento fondamentale che mira all’incontro e alla comprensione dell’altro, stimato e amato come fratello.”

Per unirsi bisogna amarsi,
per amarsi bisogna conoscersi,
per conoscersi bisogna incontrarsi.

È questa l’eredità lasciata da Madre Pia alle sue figlie, perché continuino nell’offerta e nella preghiera, ad implorare dal Signore il compimento della sua preghiera al Padre: *che tutti siano uno*.

Poco prima di morire citando una frase di Mons. Gay, Madre Pia scriveva: “Vivendo un amore universale, distruggendo come è possibile in sé e attorno a sé tutto ciò che si oppone all’unità, noi compiamo, nel nostro piccolo, la preghiera di Cristo a suo Padre “che tutti siano uno”, e partecipiamo del mistero di amorosa accoglienza che il Padre fa a tale preghiera del Figlio e dell’efficacia stessa che a tale preghiera il Padre dona.”

In un momento in cui sembra che la vocazione ecumenica viva una certa stanchezza ci auguriamo che quest’opera ne susciti il fondamentale entusiasmo.

Sr Maria Paola Santachiara ocso

D. MARIANO F. GROSSO OSB, *Santi e sante benedettini. Cento profili biografici e spirituali*, Edizioni Palumbi, Teramo 2013, 334 p.

Come afferma il P. Abate Meacci nell’*Introduzione*, questo volume è utile per suscitare vocazioni presentando gli esempi dei maestri della tradizione benedettina (p. 5).

Tra essi, primeggiano San Benedetto, i Ss. Mauro e Placido, Papi come San Gregorio Magno, ma anche gli evangelizzatori dell'Inghilterra come Benedetto Biscop e Beda. Ampio spazio è dato anche ai missionari del Nord Europa, come Ludgero, apostolo della Frisia e della Sassonia dell'VIII secolo.

Passando ai santi olivetani, si trova ovviamente il Fondatore San Bernardo Tolomei (pp. 274-279) e Santa Francesca Romana (pp. 279-283).

Molti sono ben conosciuti, ad esempio i Santi abati cluniacensi, o i Fondatori dei vari rami della feconda famiglia benedettina, ad esempio San Guglielmo di Volpiano e San Guglielmo di Vercelli. Altri sono molto meno famosi, come San Lorenzo Loricato, eremita di Subiaco, celebre per le sue indicibili penitenze (p. 244), oppure Santa Chelidonia, anch'essa eremita e patrona di Subiaco (p. 222). Oppure, si pensi a Rudesindo da Cellanova (p. 109), o l'Abate Costabile Gentilcore, quarto Abate di Cava dei Tirreni (p. 206).

In Appendice si trova un Calendario dei cento Santi Benedettini, distinti anche nella forma grafica tra quelli venerati nel calendario romano universale (in neretto) e quelli del calendario monastico sublacense (in corsivo). Un secondo indice cronologico mostra come ben pochi siano i Santi benedettini successivi al 1348, e tra essi primeggiano San Bernardo Tolomei e Santa Francesca. Infine, vi è un indice alfabetico.

Lo stile del volume è molto semplice ed avvincente, ma non indulge al leggendario. Le notizie trasmesse dalla tradizione, ma non fondate storicamente, sono infatti evidenziate.

Da sottolineare è l'attenzione rivolta soprattutto alla formazione ricevuta dai Santi nell'ambito della spiritualità benedettina, e in generale il tono pedagogico del testo, che lo rende particolarmente indicato per la formazione iniziale dei candidati alla vita benedettina.

Enrico Mariani

CATHERINE MECTILDE DE BAR, *Sequela di Cristo e vita religiosa, Lectio e meditatio* di Giorgio M. Bertolini o. cist. (†), a cura di Annamaria Valli OSB ap, Edizioni Scritti monastici, Abbazia di Praglia, 2014, 158 p.

Nel quarto centenario della nascita (1614-2014) della Madre Caterina Mectilde de Bar, fondatrice delle Benedettine dell'Adorazione Perpetua, viene presentata una serie di conferenze monastiche del padre Giorgio Bertolini, per lungo tempo direttore spirituale della comunità monastica benedettina di Milano.

I testi si costituiscono come commenti a conferenze spirituali tenute dalla Madre Mectilde su figure evangeliche di sequela.

Il primo capitolo (*La sequela Christi degli Apostoli Andrea e Matteo*) riprende i discorsi della vigilia delle feste di S. Andrea e Santa Maria Maddalena, e la conferenza per il giorno di San Matteo del 1659.

Il secondo capitolo contiene le conferenze del giorno di San Francesco del 1662, un frammento per la stessa festività del 1687, la conferenza per il giorno di Santa Teresa del 1687 e una "conversazione nel giorno di Sant'Alessio tenuta durante la "ricreazione" nel 1694.

Come si può notare, non si tratta solo di discorsi "impegnati" tenuti alle consorelle, ma anche di spunti provenienti da occasioni molto più "feriali", ma non per questo di minor valore dal punto di vista spirituale, tanto era l'*habitus* contemplativo della Madre Mectilde anche nelle più umili circostanze della vita.

Venendo ai contenuti della *lectio e meditatio* sui singoli testi della Madre, si può notare come ad esempio il discorso su Sant'Andrea parta dal *sequere me*. La premessa è tipicamente biblico-spirituale: il desiderio di vedere Gesù. E se la dimora è costituita dall'Incarnazione, allora la Madre propone di considerare tre "case di Dio": la visione beatifica, la Chiesa, l'inabitazione nell'anima del fedele.

Nel caso poi di Matteo, il *sequere* è strettamente collegato alla misericordia, come si evince dalle riflessioni della Madre Mectilde su due episodi evangelici: Matteo al banco delle imposte e il banchetto in casa di Matteo.

Le considerazioni sulla Maddalena sono invece legate al tema dell'orazione.

Un breve *excursus* sulla *oratio* nella Tradizione cristiana riprende la q. 83 della *II-II* della *Summa Theologiae*. La Madre ne trae un pensiero sulla "elevazione dello spirito a Dio" con riferimento al cap. xx della *Regula Benedicti*.

Quanto a Francesco, non si deve dimenticare che, prima di approdare al monachesimo benedettino, la Madre Mectilde era entrata nella famiglia religiosa delle *Annunziate*, legate appunto alla mondo francescano.

Dopo alcuni cenni sulla spiritualità francescana (e sul legame tra l'aspetto contemplativo e apostolico) la Madre Mectilde appare singolarmente legata al Santo di Assisi sul tema dell'Umiltà, precisamente del suo aspetto di "annientamento", che la Madre condivideva con la tradizione renano-fiamminga e con l'Oratorio di ascendenza berulliana. Questa sottolineatura si ritrova nella considerazione di Sant'Ignazio martire, pronto ad essere annientato, anzi "triturato" dalle belve (secondo i suoi stessi scritti) e di San Paolo, "annientato" dalla grazia.

Procedendo, si trova la conferenza su Santa Teresa, incentrata sull'argomento della vocazione religiosa. Le indicazioni della Madre sul tema della vocazione, legate a questa Santa, sono importanti, ma sorge un dubbio. Perché scegliere proprio Santa Teresa? Questa preferenza deriva da elementi di natura storica. Il Seicento, infatti, è l'epoca della "infatuazione" in Francia per la mistica spagnola, soprattutto dopo l'introduzione delle prime Carmelitane. Qui la Madre Mectilde trova, per così dire, "aria di casa", con il pensiero rivolto al "lasciarsi plasmare" da Dio per dimorare in

Lui (p. 107). Non si dimentichi poi che il nesso tra vocazione, vita religiosa e “amore puro” è tipico del *Grand Siècle*.

Infine, davvero sorprendente è la presenza di Sant’Alessio (comunque ben noto nel Medioevo). Il commento della Madre si sofferma sul “silenzio sconcertante” del Santo e sulle umiliazioni da lui subite, che lo configurano a Gesù, al punto che si può parlare di una sorta di “scelta preferenziale” per il disprezzo, visto che lo “stato di morte” configura la Benedettina dell’Adorazione a Gesù-Vittima.

Alla luce di queste considerazioni, il Padre Bertolini trae alcune conclusioni. In primo luogo, la Madre Mectilde “non è sistematica” nelle sue riflessioni (come detto, gli spunti sono per lo più occasionali), ma nondimeno delinea una spiritualità veramente teocentrica. In questo senso, il Padre accosta Mectilde alla figura di Mosè: entrambi sono caratterizzati dal senso della Presenza di Dio, dall’adorazione, dal concetto di mediazione.

Dal Seicento francese giungono dunque queste conferenze che si inseriscono senza dubbio nel solco della teologia monastica.

Enrico Mariani

ADALBERT DE VOGÜÉ

**HISTOIRE LITTÉRAIRE DU MOUVEMENT
MONASTIQUE DANS L'ANTIQUITÉ**
Serie greca

Verso il compimento di un'opera monumentale

Finché le forze lo hanno sostenuto, vale a dire sino a due anni circa dalla sua inattesa scomparsa nell'ottobre 2011, Padre Adalbert de Vogüé ha lavorato ai tre volumi della serie greca della sua *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, che segue i 12 volumi già pubblicati sulla tradizione latina. I due primi volumi sono stati praticamente ultimati, l'ultimo arriva alla metà del capitolo su Teodoro Studita, quindi pressoché alla fine del percorso che l'Autore si era prefissato.

Il Padre Abate e la comunità della Pierre-qui-Vire hanno ritenuto loro dovere mettere questo lavoro a disposizione dei lettori dell'opera del loro fratello scomparso.

È stato necessario procedere a un'ultima lettura dei manoscritti, verificare l'ordine dei capitoli, la coerenza fra le parti, effettuare correzioni, aggiunte, soppressioni (poco numerose in effetti), completare le note che il Padre non aveva ancora integrate. Tutto questo è stato fatto con la maggiore discrezione e attenzione possibile, nella consapevolezza che i volumi così rivisti non sono quelli che Padre Adalbert avrebbe pubblicati se avesse potuto metterli a punto egli stesso con quella esigenza di precisione e perfezione che lo distingueva.

Le edizioni *Studia Anselmiana* di Roma hanno generosamente accettato di procedere alla pubblicazione di questi volumi nel

lasso di un biennio, prevedendo la comparsa del primo alla fine del 2015.

La Curia generalizia dei benedettini di Subiaco (ai quali apparteneva Padre Vogüé) si presta a ricevere le prenotazioni e inviare i volumi:

- I. De la *Vie de Pachôme* aux écrits d'Evagre le Pontique (IV-V siècles)
- II. De *l'Histoire Lausiaque* aux premiers Acémètes (V-VII siècles)
- III. D'Isidore de Péluse à Théodore Studite (VII-X siècles)

BIBLIOGRAFIA OLIVETANA

a cura di Roberto Donghi

Il Centro Storico Benedettino Italiano ha avviato una nuova serie del *Monasticon Italiae* riservato ad un primo censimento degli insediamenti monastici in una regione d'Italia, preliminare ad una completa rassegna di tutti i complessi monastici regionali. Il primo volume: *Monasteri Benedettini in Umbria. Alle radici del paesaggio umbro*, a cura di Giustino Farnedi e Nadia Togni, Regione Umbria – Centro Storico Benedettino Italiano, Cesena 2014 (Biblioteca del Monasticon Italiae, 1), pubblica un repertorio di 90 monasteri con rispettiva scheda storico – descrittiva e relativa bibliografia. Dei monasteri olivetani presenti in Umbria sono stati censiti: San Secondo dell'Isola Polvese a Castiglione del Lago, 1404-1627 (scheda 9, pp. 32-35); S. Croce di Sassovivo a Foligno 1486-1807; 1814-1834 (scheda 16, pp. 54-60); S. Maria in Campis a Foligno 1582-1810; 1903-1983 (scheda 17, pp. 61-65); S. Benedetto Vecchio a Gubbio 1425 - 1520 (scheda 25, pp. 92-94); S. Donato della Foce a Gubbio 1338-1425 (scheda 26, pp. 95-97); S. Pietro a Gubbio 1520 - 1832 (scheda 28, pp. 101-105); S. Pietro di Bovara a Trevi 1448 - 1798 (scheda 67, pp. 254-258); Santi Severo e Martirio a Orvieto 1423-1449 (scheda 87, pp. 328-332).



Nel catalogo della mostra allestita nel Castello di Mirandolo a San Secondo di Pinerolo (TO), dal 4 ottobre 2014 all'8 marzo 2015, *San Sebastiano. Bellezza e integrità nell'arte tra Quattrocento e Seicento*, a cura di Vittorio Sgarbi e Antonio D'Amico, Skira editore, Milano 2014, tra le opere esposte viene descritto anche un *San Sebastiano* (1514-1515 circa, olio su tavola, 220 x 81 cm) di Antonio Rimpatta,

fra Antonio da Bologna († 1531), monaco olivetano, realizzato per la chiesa del monastero di S. Michele in Bosco di Bologna, ora, dopo alterne vicende, alla Courtesy Caylus Gallery di Madrid. La tavola, ricordata dal Vasari nella seconda edizione delle sue *Vite*, ha una stretta consonanza stilistica con l'affresco, molto deteriorato, eseguito da fra Antonio nella cappella di Santa Scolastica a Monte Oliveto Maggiore nel 1517 circa, raffigurante *L'Assunta con angeli* (scheda 11 di Andrea Ugolini, pp. 62-63).

Nel volume di ALESSANDRA ZAMPERINI, *Le Grottesche. Il sogno della pittura nella decorazione parietale*, Arsenale Editore, San Giovanni Lupatoto (VE) 2013, vengono segnalate anche le grottesche dipinte dal Sodoma (1477-1549) nel chiostro grande dell'abbazia di Monte Oliveto Maggiore, tra il 1505 e il 1508, per il loro valore simbolico e contaminato in cui vengono accostati motivi classici (tralci, coralli, uccelli, esseri mitologici, ibridi) con i mostruosi e leggendari abitanti delle parti lontane del mondo, che rivela la duttilità della grottesca a inglobare fonti figurative differenti. Il testo di riferimento da cui era partito l'incrocio iconografico del pittore è stato identificato nel *Weltchronik* ossia il *Liber chronicarum cum figuris et ymaginibus ab inicio mundi* di Hartmann Schedel, stampato a Norimberga nel 1493, da cui giungono i gastrocefali e i "grilli" delle lesene del chiostro. Precedentemente, tra il 1502 e il 1504, il Sodoma aveva affrescato il refettorio del monastero di S. Anna in Camprena presso Pienza, intercalando nel fregio scene sacre con riquadri a grottesche (pp. 102-104, 110).

Notizie su d. Celestino Colombo (1875-1935), abate di S. Maria del Pilastrello a Lendinara (RO) e sul ruolo da lui svolto nella diffusione e nel consolidamento delle Benedettine dell'Adorazione

Perpetua del SS. Sacramento in Italia, si leggono nella rivista del monastero della SS. Trinità di Ronco di Ghiffa (VB), che pubblica a puntate la biografia manoscritta della Venerabile Madre Caterina Lavizzari (1867-1931), scritta per ordine dello stesso d. Celestino, all'indomani della sua morte: ILARIA BOSSI, *La freschezza delle nostre origini*/14, "Deus Absconditus" 105 (2014), n. 3, pp. 38-57. Nell'introduzione al capitolo XIV, intitolato "Il Padre buono", l'Autrice afferma che "Padre Celestino ci ha salvato e tutelato il carisma, valorizzandolo in modo unico e forte, puntando all'essenziale, al cuore, al centro unico della nostra vita: il Signore. Ha salvaguardato e prestato ogni sua energia per la vitalità del nostro carisma, da lui riconosciuto, vissuto, predicato. Per questo Ghiffa, e i monasteri da qui nati, conservano ancora oggi, sul bel terreno della regola, una forte impronta carismatica. Qui sta la nostra forza, sempre da riscoprire e da rivivere ogni giorno, attingendo nell'oggi sempre nuovo alla ricchezza del passato".

Un breve profilo di Adriano Banchieri (1568-1634), monaco olivetano bolognese, definito "uno dei più importanti didatti musicali del XVII secolo", è pubblicato da Sandro Carnelos nella rubrica "Organisti Compositori" del "Bollettino Ceciliano. Rivista di Musica Sacra" 110 (2015), n. 1, pp. 6 - 8, soffermandosi in particolare su *L'organo suonarino* (Venezia 1605) in cui Banchieri si prefigge di instradare l'organista nel servizio liturgico, festivo e feriale.

La corrispondenza intercorsa tra mons. Angelo Giuseppe Roncalli, Visitatore Apostolico in Bulgaria e d. Costantino Boschaerts negli anni 1925-1931, conservata nell'Archivio della Delegazione Apostolica in Bulgaria presso l'Archivio Segreto Vaticano, getta nuova luce sull'opera intrapresa in quegli anni da d. Lambert

Beauduin insieme a d. Costantino in favore dell'unione delle Chiese, che portò alla fondazione dei priorati di Amay-Chevetogne e di Scootenhof, precisando meglio i fatti e cambiando notevolmente la storiografia ufficiale che si basava interamente sulla tradizione orale. È quanto afferma LAMBERT VOS, *Angelo Giuseppe Roncalli et les origines d'Amay-Chevetogne*, "Irénikon" 87 (2014) n. 1-2, pp. 112-144.



Uno degli episodi più gravi ed importanti nella storia del Polesine durante la seconda guerra mondiale è stato l'eccidio nazifascista di Villamarzana (Rovigo) avvenuto il 15 ottobre 1944. Per fornire i conforti religiosi alle 43 vittime destinate, per rappresaglia, alla fucilazione, venne inviato dal Santuario della Madonna del Pilastrello a Lendinara il monaco olivetano d. Amedeo Savoi (1911-2000), in seguito abate di quel monastero dal 1946 al 1983, il quale, profondamente scosso dalla vicenda, rilasciò questa testimonianza: «La mattina del 15 ottobre 1944 mi recai a Villamarzana in bicicletta con un confratello, che poi venne via verso mezzogiorno [d. Clemente Cesana]. Dalle 10 circa fui con loro. Li conoscevo bene perché andavo spesso a predicare in quella zona. Non pensavano che qualcosa stesse per capitare. Il maestro Tasso invece sì, se lo immaginava. All'una e mezza mi venne detto di fare quello che dovevo fare. Entrai e glielo dissi. Non capivo più niente. Chi mi tirava, chi smaniava. "Ci salvi", gridavano. Cominciai a confessarli e a comunicarli. Devo dire che dopo notai in loro una grande rassegnazione. Tutti mi lasciarono qualcosa da portare ai loro cari: chi un portasigarette, chi una ciocca di capelli, chi un paio di scarponi, chi un pezzo di pane avvolto in un fazzoletto. Tasso dimostrò una calma ammirabile. Dopo aver parlato con me, decise di tentare la discriminazione fra partigiani e non, in modo da salvare la vita ai secondi. Ci fu data una parola. Quando Tasso ebbe fatto i nomi procedettero ugualmente e incominciarono l'esecuzione proprio da quelli che non erano stati indicati come

partigiani. Vennero fucilati sei per volta. Fra un'esecuzione e l'altra mi sentii gridare da un toscano del plotone: "E che la duri!". Tra i condannati c'erano due fratelli assai giovani. Tentai di salvarli. Mi fu risposto: "Sono i peggiori". Al tramonto tutto era finito. Avevo la veste macchiata di sangue di quelle povere vittime. Raccattai la bicicletta e gli oggetti che mi erano stati affidati. Strada facendo cominció a piovere. Dopo due giorni crollai: non mangiavo e non dormivo. L'abate Ziliani mi mandò allora un po' di tempo in montagna». Pubblicata da *Il Gazzettino di Rovigo* del 14 dicembre 1999, è stata ripresa nel volume di PIER LUIGI BAGATIN, VITTORIO TOMASIN, MILO MASON, *Fava, Varliero, Marchetto tre lendinaresi nella Resistenza*, Apogeo Editore, Adria 2014, pp. 176-177.



Nel libro che rivisita la missione e l'opera di 210 Cappellani Militari attraverso le relazioni-testimonianze inviate al Vescovo di Campo mons. Angelo Bartolomasi durante la Grande Guerra, sono pubblicate anche le relazioni di due monaci olivetani. Quella di don Giuseppe (in religione Gerardo) Bianchi, cappellano del 70° Reggimento fanteria, datata: Zona Guerra, 27 dicembre 1918 (n. 10, pp. 69-72) e quella di don Angelo (in religione Alfonso) Lucchesi, cappellano all'ospedale di riserva di Taranto, datata: Taranto, dicembre 1918 (n. 82, pp. 394-396). Don Gerardo termina così la sua relazione: "A conclusione di tutto non possiamo fare altro che ripetere ancor noi quello che già tanti altri hanno ripetutamente detto e cioè che *in trincea non vi erano atei*. Il fatto poi ci dice come il soldato preso da solo è buono, crede e prega, messo in comune si lascia vincere dal rispetto umano e sacrifica il suo meglio, la fede. Domani bisognerà combattere l'ignoranza e, questa vinta, avremo buoni cristiani come abbiamo avuto valorosi soldati": *I Cappellani Militari d'Italia nella Grande Guerra. Relazioni e testimonianze (1915-1919)*, a cura di Vittorio Pignoloni, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2014.

Nella ricca selezione di manoscritti e incunaboli miniati a Milano e in Lombardia tra il secondo quarto del Quattrocento e la metà del secolo successivo, presentati nella mostra allestita al Castello Sforzesco di Milano dal 31 marzo al 21 giugno 2015, è presente il Corale A, un importante manoscritto contenente un graduale del *proprium* della messa secondo il rito ambrosiano, proveniente dal monastero olivetano di San Vittore al Corpo di Milano, decorato dall'anonimo Maestro B.F., attivissimo miniatore lombardo, che lavorò a questo e ad altri tre corali di San Vittore, ora conservati alla Biblioteca Trivulziana, che ha organizzato la mostra: *Splendori rinascimentali nelle corti dell'Italia settentrionale*. Guida alla Mostra, Civica Stamperia, Milano 2015, n. IX.

Nel Centenario della nascita di padre Ambrogio Fumagalli (Cambiago 6 agosto 1915 – Bolsena 8 maggio 1998), monaco olivetano, è stata inaugurata a Cambiago, suo paese nativo, in provincia di Milano, domenica 3 maggio 2015, un'esposizione permanente, a cielo aperto, di nove pannelli (100 x 150 cm), installati sul percorso cittadino intorno alla chiesa parrocchiale di San Zenone che ripercorrono “la sua vicenda pittorica, lunga e complessa, filtrata attraverso molteplici esperienze stilistiche (figurativo, post cubismo, astratto espressionista, astratto geometrico). Alla base di tutto vi è il discorso sull'uomo, sui rapporti dell'uomo con la natura e con Dio. Tali rapporti, con la natura creata e Dio creatore, sono vissuti da Fumagalli in prima persona e scaturiscono dalla sua esperienza di uomo, di pittore, di monaco benedettino”. Così recita la didascalia dell'ottavo pannello. La mostra è stata realizzata grazie alla collaborazione tra il Comune e la Parrocchia di Cambiago e curata da Mario Fumagalli, nipote di padre Ambrogio. Inoltre il Comune

gli ha dedicato una via: “Largo Padre A. Fumagalli Pittore Monaco Olivetano 1915-2015”.

Nella rapida presentazione di 33 farmacie conservate in altrettante sedi museali, è inserita anche la “Spezieria di Monte Oliveto” che però non fu fondata nel 1313, anno degli inizi di Monte Oliveto, come si legge nella breve nota, in italiano e in inglese, ma nel sec. XVI. La farmacia dell’abbazia cessò la sua attività con la soppressione napoleonica (1808). Gli antichi arredi e i vasi sono oggi conservati in una sala della biblioteca monumentale: ANTONIO CORVI, *I musei e le collezioni storico farmaceutiche in Italia*, L’Officina Farmaceutica Centro di Cultura, Ediprima, Piacenza 2015, p. 31.

Dal vol. 80 del *Dizionario Biografico degli Italiani* (Catanzaro 2014) segnaliamo le seguenti voci attinenti la nostra bibliografia:

Paci – Famiglia originaria di Porto San Giorgio, gestì per tre generazioni la maggiore manifattura di maioliche iniziata nel 1787 dall’abate Valerio Malaspina nel monastero olivetano di Sant’Angelo Magno ad Ascoli Piceno. Il nome del capostipite Giorgio (1753-1811) compare nel rogito del contratto di affitto della fabbrica di maioliche situata negli orti del monastero, stipulato ad Ascoli il 25 maggio 1792 tra l’abate Malaspina, i fratelli Giacomo e Agostino Cappelli, patrizi ascolani, e il conte Francesco Saverio Gigliucci. Dopo la soppressione del monastero, i figli di Giorgio continuarono in proprio l’attività, avviando nel 1812 una fabbrica di maioliche (p. 115).

Paglia, Francesco – Pittore bresciano, allievo del Guercino. Tra le sue opere giovanili è elencata una tela con *Santa Francesca Romana* nella chiesa del monastero olivetano di S. Maria in Organo a Verona (p. 288).

Pagliaresi, Neri di Landoccio – Fu uno dei più stretti seguaci di S. Caterina da Siena e amico di Giovanni Malavolti che su indicazione della santa si fece monaco olivetano. Nel suo testamento legò all'abbazia di Monte Oliveto Maggiore alcune reliquie della santa e il suo manoscritto con il rifacimento dell'epistolario cateriniano conservato sino alla soppressione napoleonica nella biblioteca dell'abbazia ed ora cod. ms. 3514 (*Codex Montolivetensis*) della Biblioteca Nazionale di Vienna (p. 311).

Panetti, Domenico – Pittore ferrarese, il 12 luglio 1509 terminò gli affreschi raffiguranti i *Miracoli di San Maurelio* nella cappella dedicata al santo nella chiesa del monastero olivetano di San Giorgio a Ferrara (p. 756).



Un dipinto di Carlo Maratti con *Santa Francesca Romana che riceve Gesù Bambino dalla Madonna alla presenza dei santi Pietro e Agostino*, pala d'altare del piccolo oratorio privato della famiglia Masini-Lucetti a Pietrasanta (Lucca), già divulgato da Vittorio Sgarbi (cf. "Bibliografia olivetana", "L'Ulivo" 44, 2014, pp. 437-438), è stato studiato da CRISTIANO GIACOMETTI, *Un dipinto ignoto di Carlo Maratti a Pietrasanta. Variazioni sul tema della Santa Francesca Romana*, "Paragone" LXV (2014), n. 117, pp. 32-39, tavv. 15-19. Il pittore nella composizione della tela si rifà ad un impianto già da lui utilizzato nella pala per l'altare maggiore della chiesa di San Nicola di Bari ad Ancona, commissionatagli nel 1671, con *San Francesco di Sales presentato da san Nicola di Bari alla Madonna e Gesù Bambino, con sant'Ambrogio seduto in un paesaggio*. Mentre per la figura della santa titolare torna ad attingere al suo repertorio passato, in particolare ad alcune soluzioni elaborate in gioventù in due tele conservate entrambe ad Ascoli Piceno: *Santa Francesca Romana e l'angelo*, firmata e datata 1654, della Pinacoteca Civica e *La Vergine che porge il Bambino a santa Francesca Romana* della chiesa del monastero olivetano di Sant'Angelo Magno. La presenza nel dipinto di Pietasanta di

talune figure già compiutamente elaborate in precedenti contesti e riprodotte con immutato assetto formale, permette di restringere l'arco cronologico della sua realizzazione tra il 1672 e l'inizio del lustro successivo, quando il committente Andrea Luccetti lasciò definitivamente Roma per fare ritorno in patria.



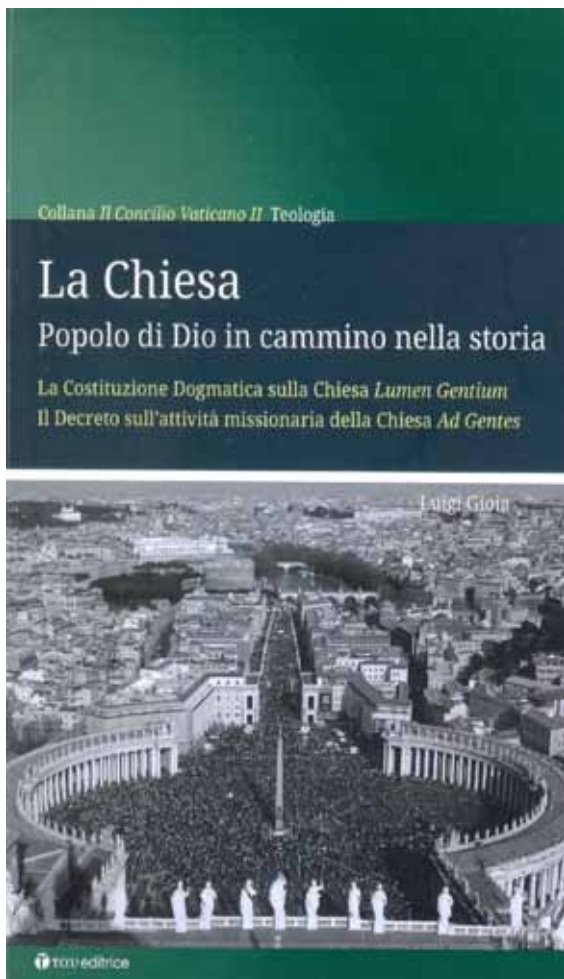
Lo stemma dell'Abbazia di San Miniato al Monte.



La comunità monastica di Lendinara con l'Abate Romualdo Ziliani nel 1936.



Santa Francesca Romana. Disegno di dom Ambrogio Fumagalli, monaco olivetano (1915-1998), pubblicato nel 1940 in questa rivista.



Jean-Robert POUCHET, osb

VIVRE LA COMMUNION
DANS L'ESPRIT SAINT
ET DANS L'ÉGLISE

Études sur Basile de Césarée



SPIRITUALITÉ ORIENTALE, n° 92
ABBAYE DE BELLEFONTAINE