

RICERCHE DI STORIA
**SOCIALE E
RELIGIOSA**

NUOVA SERIE

79 GENNAIO - GIUGNO 2011

EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA

SCRITTURE MISTICHE E TESTI SULLA MISTICA NEI PRIMI
DECENNI DEL NOVECENTO, TRA EDITORIA
E DIREZIONE SPIRITUALE

Studiare la mistica di inizio Novecento vuol dire avventurarsi su un terreno in buona parte ancora inarato, nonostante la prossimità cronologica ponga spesso a contatto con materiali copiosi e devozioni ancora vive. Ma appunto la devozione, e la memoria clamorosa di alcune figure, rischia di far velo alla valutazione equilibrata dei loro percorsi spirituali, da compiere entro un quadro complessivo in cui i nuovi 'sentimenti del tempo' vanno collocati in relazione ad antichi saperi. La nostra prospettiva infatti è quella di una sorta di scavo archeologico che faccia emergere le grandi linee di continuità della nuova 'invasione mistica' primonovecentesca con la 'scienza dei santi' di epoca moderna (XVI-XVII secc.). È una continuità avvertita dai protagonisti stessi di questa nuova stagione, che si richiamano sovente all'insegnamento dei due fondatori del Carmelo scalzo: spetta poi allo studioso verificare come la dottrina di santa Teresa d'Avila e di san Giovanni della Croce si declini variamente alla presenza delle nuove voci, e come il loro lessico offra griglie interpretative valide anche per il linguaggio della mistica contemporanea.

Qualche parola sui saggi compresi nella sezione che qui si introduce, dai quali emerge la tipologia, misurata su alcuni casi esemplari, delle prospettive da cui è possibile affrontare lo studio dei testi mistici di inizio Novecento. Non a caso l'apertura spetta a Gemma Galgani, la figura che proprio nei primissimi anni del secolo riattiva potentemente un vissuto che si direbbe tipico del secolo d'oro della mistica – si pensi che il fenomeno, osservato in lei in vita e *post mortem*, della dilatazione e infrazione delle costole a seguito dell'eccessivo ardore del cuore era stato registrato in san Filippo Neri –¹, con

¹ Cfr. J.-P. Albert, *Le sang et le Ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien*, Paris, Aubier, 1997 (cui rimando per la contiguità con il nostro tema, tra i molti saggi sulla defini-

tanto di discussione dei suoi direttori spirituali sui fenomeni straordinari di cui ella era illustrata (fenomeni, come la stigmatizzazione, che riaffiorano con insistenza nel Novecento², componendo come lo sfondo, egualmente contrastato, per la vicenda dello stigmatizzato più celebre del secolo, san Pio da Pietrelcina: di cui peraltro si conosce la frequentazione degli scritti di Gemma, che giunse a un'assimilazione tanto profonda da poter essere chiamata plagio³). Dei suoi direttori, d'altro canto, occorre ricostruire i fondamenti teorici dell'azione di accompagnamento spirituale, anche in ragione della loro diversa formazione: il confessore, mons. Giovanni Volpi (Lucca 1860 - Roma 1931), è infatti sacerdote secolare e vescovo ausiliare di Lucca (dopo la morte di Gemma sarà nominato vescovo di Arezzo, dove si distinse per la lotta contro il modernismo), mentre il direttore spirituale straordinario, padre Germano di S. Stanislao, al secolo Vincenzo Ruoppolo (Napoli 1850 - Roma 1909), è padre passionista, studioso e archeologo, postulatore generale del suo Ordine dal 1890, e propugnatore della causa di beatificazione di un altro giovane, Gabriele dell'Addolorata⁴.

zione di santità che si potrebbero citare), p. 61: segno di sottomissione del corpo dei santi allo spirito, dato che molti dei 'fenomeni paramistici' riscontrati nelle vite dei santi, ad alto tasso di codificazione, non sarebbero «rien d'autre qu'une explicitation de la réalité et des pouvoirs de l'esprit» (p. 60: *Miracles dualistes*).

² Si veda il caso di Lina Salvagnini studiato da Liliana Billanovich, in un contesto primonovecentesco in cui «le stigmatizzate occupano la scena in primo piano»: *Amministratore apostolico e inquisitore: il ruolo del vescovo A.G. Longhin nella causa di Lina Salvagnini* (1923). *Parte seconda*, «Ricerche di storia sociale e religiosa», n.s., XXXVIII (2009), 76, pp. 103-210: p. 181.

³ A Eleonora Trapella, che studia qui la divergenza di condotta tra il confessore e il direttore spirituale di Gemma, si deve anche l'analisi della lettura che padre Pio fece delle lettere della stigmatizzata lucchese (*Attraverso il linguaggio di Gemma e padre Pio: similitudini e differenze. I modelli interiori*, in Ead., *Tra santa Gemma Galgani e san Pio da Pietrelcina: il linguaggio spirituale a inizio Novecento*, Tesi di laurea specialistica in Letteratura, Filologia e Linguistica italiana, rel. S. Stroppa, Università degli Studi di Torino, aa. 2008/2009, pp. 83-112), a integrazione e correzione delle posizioni, propendenti per la semplice teoria del plagio, proposte da p. G. Mucci, *Santa Gemma Galgani e san Pio da Pietrelcina. Plagio o identificazione?*, «La Civiltà Cattolica», CLIV (2003), 2, pp. 362-369.

⁴ La prima è una figura ben studiata, sia per la sua opera di diffusione del culto del Sacro Cuore in Italia (il Volpi era ardente devoto della Alacoque), sia per il suo impegno nella lotta al modernismo: cfr. M.A. Conforti [pseud. di Carlotta Albergotti], *Un vescovo santo: Mons. Giovanni Volpi (1860-1931)*, Torino, LICE e Berruti, 1936; *Il vescovo del Sacro Cuore, Mons. Giovanni Volpi, terziario domenicano*, Pescara, Paoline, 1953; A. Cenni, *Il vescovo del S. Cuore, Mons. Giovanni Volpi*, Lucca, Scuola Tip. Artigianelli, 1962; A. Tafi, *Il servo di Dio Mons. Giovanni Volpi, 1860-1931*, Arezzo, s.n., 1981; S. Pieri, *Mons. Giovanni Volpi, vescovo di Arezzo, tra modernismo e nazionalismo*, in *Protagonisti del Novecento are-*

La posterità della stigmatizzata lucchese è affrontata nell'analisi di due casi esemplari tra quelli conservati nell'archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, riguardanti suor Crocefissa Vangioni – diretta anch'essa dal padre Germano –, la cui manifestazione di segni fisici è doppiata dalla comparsa dei segni della Passione sul corpo della devotissima madre⁵, e Maria Lilia Mastacchini, che come le consorelle francescane legge le opere di Gemma durante il noviziato. Il problema e il lessico della direzione spirituale riemerge poi nel caso di suor Costanza Panas – la quale peraltro, impegnata com'è nell'elaborazione teorica di una 'via del nulla' che molto deve alla tradizione carmelitana e seicentesca in genere, appare di assoluta singolarità in un panorama, come quello primonovecentesco, generalmente dominato da percorsi doloristici e ascetici simili a quello di Gemma, in cui l'intero percorso spirituale si trova ricondotto all'imitazione della Passione, in funzione riparatrice. La cappuccina viene qui seguita nella sua doppia veste di figlia e di madre spirituale, nel fecondo scambio epistolare condotto in primo luogo con padre Luigi Fritz, che a Padova si era fatto animatore di un cenacolo spirituale presto caduto in sospetto⁶; così come alla direzione spirituale, in senso lato, si ascriveranno molti dei suoi trattati, indirizzati a consorelle o a novizie, come si troverà descritto nell'ultimo dei saggi qui accolti.

La discussione sui fenomeni straordinari e l'azione dei direttori spirituali sono dunque le due direttrici principali di studio di questa sezione del gruppo di ricerca. Entrambe a ben vedere poggiano sulla cultura degli uomini di chiesa, perché si deve alla loro preparazione la capacità di riconoscere e

tino, a cura di L. Berti, Firenze, Olschki, 2004. Sul secondo, oltre al ritratto che ne offre lo Zoffoli (cit. *infra*), si veda: S. Battistelli, *P. Germano di S. Stanislao, direttore spirituale di S. Gemma Galgani. Profilo biografico*, Roma, S.A.S., 1948; G. De Sanctis, *P. Germano di S. Stanislao passionista, direttore spirituale di S. Gemma Galgani*, Roma, Postulazione generale dei Passionisti, 1986; e, utile ai nostri fini, C.A. Naselli, *La direzione spirituale di S. Gemma Galgani. Storia e criteri di discernimento nell'azione di p. Germano di S. Stanislao*, Roma, Curia Generale dei Passionisti, 1978.

⁵ E sul carattere assolutamente eccezionale del riconoscimento di santità per una donna che sia madre, nonostante e forse proprio a motivo della venerazione per la Vergine Maria, si rimanda di nuovo a Albert, *Le sang et le Ciel*, p. 29: «La qualité de mère n'est retenue [*sc. ai fini della canonizzazione*] que dans le cas de l'engendrement d'un saint ou d'un grand roi chrétien: comme si cette concession à la nature était alors rachetée par la qualité spirituelle du rejeton».

⁶ Cfr. Billanovich, *Amministratore apostolico e inquisitore*, p. 118 e ss.; per il caso in questione si veda anche il suo *Fra Sant'Ufficio e conflitti intraecclesiali: la mistica Lina Salvagnini, il confessore Leopoldo Mandić e il vescovo Elia Dalla Costa nella Padova degli anni venti*, «Ricerche di storia sociale e religiosa», n.s., XXXVII (2008), 73, pp. 65-155.

discriminare le grazie straordinarie, e saperle ben indirizzare: fino a diventare essi stessi per le anime dirette, come prescriveva Gian Battista Scaramelli in pagine ancora fondamentali per i direttori di inizio Novecento, «libro vivo» da cui misurare *ex auditu* «la qualità del loro spirito»⁷. Per accertarne la consistenza, si tratterà di compiere una ricognizione sugli strumenti comuni, come i manuali in uso nei seminari; quelli particolari, come gli scritti dei fondatori o dei maggiori spirituali dei vari Ordini; e quelli individuali, più difficili da accertare perché appartenenti alla sfera delle letture private. Di questo complesso di letture darò di seguito alcuni esempi, che varranno in primo luogo a considerare l'evoluzione linguistica subita dalla teologia nella descrizione delle forme d'orazione, misurandola sull'applicazione pratica che ne compiono i direttori spirituali nella loro opera di accompagnamento.

1. Scrittura e direzione spirituale

Il fatto che il giovane padre Pio abbia per alcuni anni modellato la propria scrittura epistolare su quella delle lettere di Gemma Galgani – con grande prontezza rispetto alla loro circolazione a stampa, se è vero che già dal 1910 egli ne memorizza e riprende ampi stralci nelle sue lettere, sulla base dell'edizione procurata l'anno prima per cura di padre Germano –⁸, può essere rivelativo del fatto che lo stile di Gemma potesse effettivamente incarnare la voce di una spiritualità nuova, in cui pareva essere abolito quel diaframma culturale riconducente il linguaggio interiore a un vocabolario storicamente predefinito, governato dai teologi, che sostanzialmente impediva il parlare di sé in forma immediata. Tanto è vero che la spia linguistica dell'allontanamento di padre Pio dal modello galganiano è il lessico tecnico, ricco di termini desunti dalla tradizione (visione, locuzione, rapimento), rinvenibile nella lunga «relazione intorno al suo spirito» consegnata al padre provinciale Benedetto di San Marco in Lamis nel novembre del 1913⁹. Il giovane frate sembra dunque fondarsi sul linguaggio di Gemma

⁷ Ho citato il brano nel mio *Il sibilo del serpente e la voce dello Sposo. Lettura del «De discretione spirituum» di Giovanni Bona (1672)*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», XXIV (1998), pp. 461-478: p. 464.

⁸ Anche se solo nel 1912 chiederà ufficialmente al confessore il permesso di poter leggere il libro; cfr. Mucci, *Santa Gemma Galgani e san Pio da Pietrelcina*, e Trapella, *Tra santa Gemma Galgani e san Pio da Pietrelcina*, p. 101 ss.

⁹ Cfr. Trapella, *Tra santa Gemma Galgani e san Pio da Pietrelcina*, p. 57 e ss. (lettera del 1° nov. 1913, con parziale ripresa di passaggi già contenuti nella lettera all'altro padre spirituale, Agostino di San Marco in Lamis, il 24 ottobre dello stesso anno).

in una prima fase del suo commercio con il linguaggio spirituale, assumendone il registro colloquiale e intimo, per poi distaccarsene quando, forse a seguito di letture più avanzate o di una necessità di riconoscimento da parte dei suoi superiori, inizia a far suo il lessico tecnico della mistica, il vocabolario storicamente formatosi in età moderna a seguito di speculazioni teoriche incrociate con la scienza sperimentale. La multiforme *novitas* del linguaggio mistico che i dizionari seicenteschi accettano di accogliere, dunque – in primis quello del Sandeo –, si è trasformata nel tempo in un vocabolario fissato per via di manuali e di dottrina, comprendente gradi di orazione e fenomeni interiori; e il suo rinnovamento, a inizio Novecento, passa anche per l'abolizione di questo vocabolario, forse ormai consunto dall'uso, in un processo di spoliatura dal peso della tradizione di cui Gemma è testimone esemplare.

Ma anche la voce del suo direttore spirituale deve essere annoverata tra gli esempi di un linguaggio rinnovato. Se i grandi epistolari spirituali seicenteschi uniscono il registro della partecipazione affettiva a un lessico tecnico, con cui i direttori descrivono e riconducono nell'alveo della dottrina le esperienze delle dirette, nel nostro caso al linguaggio volutamente colloquiale di Gemma, ricco di interrogative dirette, voci di lamenti e richieste, insistenze un po' querule e passaggi argomentativi scorciati quando non brachilogici, corrisponde lo stile del suo direttore, in cui il fondo di sapienza antica si trova rivestito di panni linguistici che sanno di immediatezza: segno di una comunicazione che si compie entro una percezione più acuta della quotidianità del fenomeno spirituale, ad accompagnare la trasmissione delle categorie storiche d'interpretazione del fenomeno stesso. Uno dei fondamenti della *discretio spirituum*, ad esempio, ovvero la tripartizione tra spirito umano, divino e diabolico come autori possibili delle ispirazioni interne¹⁰, è disinvoltamente esposto dal passionista padre Germano in un linguaggio lontano da paludamenti e da tecnicismi: «in cotesto angioletto», scrive alla signora Cecilia Giannini presso la quale Gemma abitava, «vi sono tre cose: Iddio, la debolezza dei nervi e Farfanicchio»; e ancora, riguardo alle manifestazioni straordinarie: «possono pur esse [*scil.* anch'esse, oltre le stimmate] venire di sù ovvero di giù, o essere semplici affezioni isteriche»¹¹.

¹⁰ La si può ritrovare, ad esempio, appunto nel *De discretione spirituum* di Giovanni Bona: cfr. Stroppa, *Il sibilo del serpente e la voce dello Sposo*, p. 470.

¹¹ Lettera del 22 agosto 1900, in Enrico Zoffoli, *La povera Gemma. Saggi critici storico-teologici*, Romas, Edizioni "Il Crocifisso" - Scala santa, 1957, p. 319.

Le perifrasi e gli eufemismi con cui padre Germano indica il diavolo (*Farfanicchio*, ser *Chiappino*¹²; padre Pio parlerà di *cosacci* e di *Barbablù*¹³) ne abbassano la maestà fino a farne un tentatore abituale, uno spiritello maligno forse non difficile da combattere, ma temibile per quotidiana prossimità. Egli occupa, non a caso, le zone linguistiche più depressive, più lontane dall'area del sacro, come nell'ammonimento rivolto a Gemma di diffidare della sua inclinazione alla *scrutatio corduum*, in cui il pensiero di una possibile intromissione demoniaca viene dopo la riduzione della figura di Gemma a 'donnerella': «Non approvo il sentimento che dici di provare intorno allo stato delle persone che ti si avvicinano», le scrive padre Germano nel febbraio del 1901. «Queste impressioni Iddio le dà ai suoi ministri, ai direttori delle anime, che debbono provvedere ai bisogni spirituali del prossimo; e non già ad una donnerella, che non è capace di regolare se stessa. Perciò, non ti fermare a siffatte cose, in cui maestro Chiappino può metterci la coda...»¹⁴.

L'intento con cui Germano usa termini come 'donnerella' è però diverso da quello con cui mons. Giovanni Volpi, confessore della fanciulla fin dall'epoca della sua preparazione alla Prima Comunione, la definisce a un certo punto 'scemetta'. Se per Volpi si tratta dell'incapacità o impossibilità di accettare i tratti della santità in una donna che pensa di conoscere forse fin troppo bene, e da troppo tempo – e forse sarà la prossimità eccessiva a velare gli occhi del prelado di fronte all'affiorare di manifestazioni straordinarie –, per padre Germano si tratta di un lessico inflittivo di una umiltà che, sola, può salvaguardare Gemma dal peccato di superbia. Più e più volte padre Germano la ammonisce circa la preminenza della 'via interna',

¹² Il «farfanicchio», che padre Germano usa con la maiuscola per alludere demanio, è termine disusato per 'garzone di bottega' e dunque, estensivamente, per una «persona che si affanna eccessivamente intorno a cose di poco conto» (S. Battaglia, *Grande dizionario della lingua italiana*, vol. V, s.v.). È termine usato con intenzione diminutiva, ben diverso dall'analogo «farfarello», che vanta ascendenza dantesca (*Inf.* XXI, 123); più icastico è il Tommaseo: «Uomo vano, leggiere e sciocco, che pretende d'essere assai. Rammenta col suono *farfalla*, ma è più dispr[egiativo]». Il Battaglia non registra l'uso come sinonimo del diavolo né di *farfanicchio* né di *chiappino*, anche se di quest'ultimo ascrive all'accezione toscana di 'accalappiacani' una definizione tratta dal vocabolario del Puoti che fa al caso nostro: «Chiappino, dicesi di persona maliziosa, scellerata e cattiva, quasi degna del capestro» (*GDLI*, vol. III, s.v.).

¹³ Non a caso nelle epistole più direttamente influenzate dall'epistolario di Gemma: cfr. la lettera a padre Agostino da San Marco in Lamis, 18 aprile 1912 (Pio da Pietrelcina, *Epistolario*, a cura di Melchiorre da Pobladura e Alessandro da Ripabottoni, San Giovanni Rotondo, Edizioni Padre Pio, 1971, vol. I, p. 273).

¹⁴ Cfr. Zoffoli, *La povera Gemma*, p. 324.

nell'intento di ricondurla a un itinerario che abbia come fine ultimo il progresso di purificazione e perfezionamento dell'anima, entro un quadro nel quale i fenomeni straordinari sono puro ornamento, rischiosi perché forieri di illusioni. In una lettera risalente alla fine del gennaio 1901, accettato il fatto che Gemma comunichi quotidianamente e familiarmente con Gesù, le suggerisce di implorare da lui non 'segni', ma assenza di segni:

e a Gesù perché non provi a dirgli se volesse fare a meno di coteste esteriorità per porti, quanto all'esterno, nella via comune e ordinaria che è sempre la più sicura, senza sangue e senza sonno, senza angeli e senza corona di spine, senza fiamme e senza croci... [...]. Non dico questo perché io abbia dei dubbi, ma perché mi piace più l'interno che l'esterno¹⁵.

In questa predilezione per un procedere 'interno', per una via occulta di santità che di per sé risulta «più sicura» di quella accompagnata da 'segni' – sicura per Gemma stessa, ma anche per chi deve accettarla e accertarla –, padre Germano riprende una maniera di conduzione propria ai direttori spirituali d'età moderna: si potrà ricordare il *De vera et occulta sanctitate* di Federico Borromeo (1650), nel quale si sanciva l'«invito alla santità clamorosa a trasformarsi in santità segreta, per essere accettata come “vera santità”»¹⁶, o anche singole esperienze, come quella del gesuita Antonio Contarini, confessore straordinario di Maria Maddalena Martinengo, che durante il processo di beatificazione attesta di averla trovata sempre «guidata da Dio con uno spirito sempre uniforme di unione con Dio e santo odio di se stessa, ma per una via piana e andante, senza che intervenissero estasi né rapimenti né profezie o altre somiglianti effetti che si leggono di tante altre Anime sante, ma la sua strada era piana, sicura»¹⁷.

Nonostante i loro dissensi (studiati già da padre Zoffoli e da Rudolph Bell, e ora ben messi in luce da Eleonora Trapella in questi Atti)¹⁸, nel suo mostrare cautela e predilezione per l'«interno» padre Germano sembra concordare con mons. Volpi: del quale tuttavia è assai più difficile riconoscere il pensiero autentico riguardo alla vita interiore di Gemma. Egli sconta infatti

¹⁵ *Ibidem*, p. 331.

¹⁶ A. Prosperi, *Lettere spirituali*, in *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, a cura di L. Scaraffia e G. Zari, Roma-Bari, Laterza, 1994, p. 237.

¹⁷ Deposizione citata in B. Maria Maddalena Martinengo, *Gli scritti*, ed. critica, intr. e note a cura di F. Fusar Bassini, [...] redaz. e indici a cura di C. Cargnoni, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 2006 (2 voll.), vol. I, p. 449 in nota.

¹⁸ Del secondo si veda l'importante capitolo *Canonization*, in R. Bell and C. Mazzoni, *The Voices of Gemma Galgani. The Life and Afterlife of a Modern Saint*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2003, pp. 159-192.

ai nostri occhi, insieme a una minore prossimità spirituale nei confronti della diretta, anche una certa sotterranea freddezza del maggiore biografo di Gemma, padre Enrico Zoffoli, che, più incline a illustrare la saggezza della via di direzione seguita dal suo correligionario padre Germano, riferisce i consimili moniti di prudenza del confessore ordinario con toni che aggiungono durezza a durezza. Mons. Volpi, scrive ad esempio Zoffoli, «impose [a Gemma] di applicarsi alla meditazione come i principianti, le proibì di andare in estasi e perfino di avere le stimmate, obbligandola a pregare perché il Signore non facesse apparire in lei alcun segno straordinario»: sono le parole, riferite in forma indiretta, di tre testimonianze rese durante il Processo Apostolico *de virtutibus*¹⁹. Se di padre Germano lo Zoffoli cita copiosamente e direttamente le lettere a Gemma, di mons. Volpi rimangono spesso parole mediate come queste citate, o come quelle che Gemma riferisce a padre Germano: come nella lettera nella quale la giovane dà conto al direttore spirituale di un'obbedienza impartita dal Volpi («Tu devi vivere come se tu fossi morta»), esordendo in modo indecidibile tra l'acquiescenza e l'ironia – «Io da oggi alle 4 sono morta. Ha detto Monsignore che io devo essere morta»²⁰, senza che il lettore abbia modo di comprendere se all'obbedienza impartita si debba riconoscere il crisma della savia direzione, o il segno di una imposizione scriteriata.

In ogni caso, padre Germano, si diceva, è colui che più calibratamente conduce Gemma tra l'appoggio e la cautela, alternativamente esortando e ammonendo, accompagnando e frenando i suoi slanci. La sua saggezza, e vorrei dire anche il suo istinto di direttore, si rivela come sapienza di misura del tempo. Egli scruta Gemma, ne analizza i moti più sottili, e la accompagna in un processo in cui la sua voce si costituisce continuamente come ponte tra passato e presente, a dare un senso alla storia personale di Gemma intesa non solo come somma delle esperienze vissute, che il direttore ricapitola, ma anche come tensione verso ciò che verrà, che egli è in grado di prevedere. Illustra bene la sua capacità di *governare* Gemma la lettera del 22 ottobre 1900, nella quale la descrizione dello stato presente della fanciulla (descrizione di secondo grado, in cui il direttore restituisce alla diretta un'immagine di sé fondata su ciò che ella gli ha narrato) è inserita entro un processo temporale in cui la *dulcedo* presente deve essere valutata alla luce del suo senso a venire:

¹⁹ Cfr. Zoffoli, *La povera Gemma*, p. 703: si tratta di tre testimonianze tratte dai processi, rese rispettivamente dal sacerdote don Pietro Paolo, da Giustina Giannini e da madre Agnese.

²⁰ *Ibidem*, p. 702.

Il punto principale su cui intendo insistere è la *gola spirituale*. Tu non hai compreso ancora che il Signore ti dà qualche dolce per l'unico fine di prepararti a grandi travagli di spirito; e tu invece ti fermi nel dolce, senza pensare ad altro, come fanno i bambini sul seno della madre. Se per poco Gesù si nasconde e ritira le sue dolcezze, piangi e ti disperi; come prima ritorna a te, eccoti ebbra di gioia. Preparati, preparati, figlia. Per ora non è tempo né di volarsene in cielo a godere Gesù nella gloria, né di stargli in braccio; non è ora di morire né tisica né altrimenti, ma di glorificare il Signore con una vita di sacrificio e d'immolazione, da giganti e non da bimbi. Hai inteso? Perciò ti consiglio di fare a Gesù fin da questo momento la rinuncia a tutte le consolazioni, le gioie, le visioni, le visite angeliche ecc., protestandoti di essere contenta di rimanerne priva per piacere maggiormente a Lui. Se Egli continuerà, almeno di tanto in tanto a dartene, le prenderai con gratitudine; però bada di non affezionarti troppo ad esse...²¹

L'insistenza sul distacco dalla 'gola spirituale' è un punto fermo del *Direttorio mistico* dello Scaramelli, che dopo aver definito la contemplazione inserisce degli *Avvertimenti pratici al Direttore* nei quali iteratamente ammonisce circa la necessità di respingere il desiderio di 'gusti spirituali' delle anime dirette, fin dai loro primi passi sulla via della contemplazione, inducendole a considerare «con distaccamento e umiltà» i «gusti sensibili» eventualmente ricevuti in dono²². Il trattato dello Scaramelli si pone con tutta evidenza come strumento fondamentale per i direttori spirituali ottocenteschi e ancora d'inizio Novecento, e i suoi due punti fermi – l'insistenza sui pericoli del quietismo, e un'esposizione dottrinale fondata in massima parte su santa Teresa d'Avila e san Giovanni della Croce (sebbene Teresa sia stata proclamata Dottore della Chiesa solo nel 1970, insieme a Caterina da Siena, a opera di Paolo VI; e Giovanni della Croce nel 1926) – resteranno come cardini dell'interpretazione dei fatti mistici. Proprio a Lucca, tra

²¹ *Ibidem*, p. 820.

²² Cfr. G. B. Scaramelli, *Il Direttorio mistico, indirizzato a' Direttori di quelle anime, che Iddio conduce per la via della contemplazione*, Venezia, S. Occhi, 1760 [1a ed. 1754], trattato II, cap. VI, §§ 57 e 65: «Avvertimento I. Capitando ai piedi del Direttore anime bramosi di dedicarsi alla vita spirituale, e specialmente all'orazione, le metta nel santo esercizio della meditazione [...], e attenda con somma cura, che non entrino in pretensioni di consolazioni, di gusti, di comunicazioni spirituali, e molto meno di elevate contemplazioni, acciocché non evanescent in cogitationibus suis. Così insegnano tutti i Santi. [...] Avvertimento IV. Con l'istessa vigilanza dovrà procedere il Direttore, quando i suoi figliuoli spirituali si troveranno in consolazioni spirituali sensibili, acciocché le prendano con distaccamento, e con umiltà, e se ne servono per il fine, per cui Iddio loro le dona. Iddio vuol dare ai principianti certi gusti sensibili, e per mezzo di queste dolci attrattive staccarli dalle cose del mondo, ed affezionarli al suo servizio» (pp. 63, 66).

l'altro, fu pubblicata postuma, nel 1860, la sua opera sulla *Dottrina di San Giovanni della Croce, e discernimento degli spiriti*.

Se lo Scaramelli rappresenta la voce della tradizione, sempre presente, e manuali come quello del Gresse la mediazione di quella tradizione con i tempi nuovi, nella sua declinazione 'pratica' della formazione del clero²³, sulla formazione del passionista padre Germano influì soprattutto la viva voce e il magistero di una figura a lui più prossima. Dopo aver iniziato gli studi a Roma, infatti, padre Germano fu mandato nel 1870 in Belgio con alcuni giovani confratelli, a seguito della presa di Roma e della cessazione dell'esenzione dal servizio militare per i chierici; a Tournai concluse il corso teologico, e fu ordinato sacerdote nel 1872²⁴. Lì per quattro anni (nel 1876 tornarono entrambi in Italia) ebbe per maestro il passionista Serafino del Sacro Cuore, «missionario, insegnante e direttore di anime»²⁵, e fecondo scrittore. Al padre Serafino si deve in buona parte la preparazione spirituale di Germano e forse anche la sua inclinazione alla direzione di un'anima contraddistinta da favori eccezionali, ma in primo luogo la capacità di seguire Gemma nel suo itinerario di imitazione della Passione. Le opere di Serafino del Sacro Cuore delineano il quadro della sua spiritualità. Un primo gruppo di scritti corrisponde al carisma della famiglia religiosa cui apparteneva, che lo induce a fare della Passione il centro della sua riflessione spirituale: accanto a meditazioni destinate alla devozione personale (*Reflexions pieuses sur la Passion de Jésus-Christ pour en faciliter la méditation aux fidèles*, 3 voll., Tournai 1849) si trovano lavori di carattere più erudito, come l'*Ordo historicus Passionis D.N. J.C. concinnatus ex textu evangelico ac redimitus aurea SS. corona Patrum*, Tournai 1866). Un secondo gruppo di opere comprende biografie di mistiche: sua è un'opera monumentale su Maria di Agreda, in cinque volumi (*Grandeurs et apostolat de Marie, ou La Cité mystique de la Vén. Marie de Jésus*, Paris 1861-63), per la quale entrò in polemica con vari membri del clero francese in una serie di articoli pubblicati su «La Vérité», giornale diretto dal Migne; e una *Biographie de Louise Lateau*, pubblicata poi a proprio nome da Henry Van Looy (Paris-Leipzig-Tournai, 1877), oltre a un grosso volume di *Studi vari fatti su Luisa Lateau* che, come attesta padre

²³ Cfr. Guy de Gresse, *Manuale del sacerdozio ad uso particolarmente de' seminaristi*, Torino, Libreria della Minerva Subalpina, 1834? (poi Milano, 1838, e Napoli, 1840), e il confronto posto da Eleonora Trapella con i criteri di santità ravvisati da padre Germano in Gemma.

²⁴ Cfr. Zoffoli, *La povera Gemma*, p. 290.

²⁵ *Ibidem*, p. 385: lo Zoffoli ne disegna in quattro pagine un ritratto e una bibliografia, alla quale rimandiamo (*Un grande maestro del p. Germano: p. Serafino del S. Cuore*, pp. 384-387).

Zoffoli, «fu consegnato al vescovo di Tournai, e all'autore ne restò una sola parte». Serafino del Sacro Cuore era stato infatti per quattro anni direttore di spirito di Louise Lateau, una giovane abitante a Bois-d'Haine, nella provincia belga dell'Haineau, che come Gemma ebbe vita breve (1850-1883), e che all'età di diciott'anni ricevette per la prima volta le stimmate, fenomeno destinato a ripetersi ogni venerdì. Il clamore nato intorno alla sua figura si tradusse in un polverio di visite alla giovane da parte di religiosi e curiosi, e conseguenti relazioni affidate alle stampe, nonché nell'esame di un medico che espose diffusamente i risultati della sua visita davanti all'Accademia reale del Belgio; e i rumori non dovevano che aumentare in seguito al fatto che uno dei teologi che facevano parte della commissione ecclesiastica nominata nel 1868 dal vescovo di Tournai per esaminare il caso si pronunciò in seconda battuta per la natura diabolica del fenomeno straordinario²⁶. Il caso, con tutto il suo corteggio di voci, è evidentemente ben noto a padre Germano (che arrivò in Belgio nel 1870); egli cita la Lateau in una lettera a mons. Volpi come esempio negativo di «gazzarra» nata intorno a una donna toccata da fenomeni spirituali straordinari, e dunque come modello di *pubblicità* dei fatti da evitare a tutti i costi – onde, ad esempio, scongiurare il rischio di un intervento del Sant'Uffizio, come accadde per la 'beata Palma' di Oria –: una lettera esemplare per la lucidità con cui padre Germano illustra i meccanismi di trasmissione e degenerazione delle informazioni relative ai fenomeni straordinari toccati alle anime, e la necessità di considerare l'«interno» per poter giudicare di ciò che evidentemente per lui è fenomeno puramente 'esterno'²⁷.

²⁶ La bibliografia sulla Lateau comprende dunque opuscoli devoti (Ubalde de Chanday, *À la gloire de la sainte Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ: la stigmatisée du Hainaut*, Lille, Arnold, [1872]), relazioni mediche e considerazioni scientifiche (É. Warlomont, *Louise Lateau. Rapport médical sur la stigmatisée de Bois-d'Haine, fait à l'Académie royale de médecine de Belgique au nom d'une commission*, Bruxelles-Paris, Muquardt - J.-B. Baillièrre, 1875; D.-M. Bourneville, *Science et miracle: Louise Lateau ou la stigmatisée belge*, Paris, Delahaye, 1878); e saggi più recenti, che mostrano un'attenzione sempre viva al fenomeno: S. Lachapelle, *Between Miracle and Sickness. Louise Lateau and the Experience of Stigmata and Ecstasy*, «Configurations», XII (2004), 1, pp. 77-105.

²⁷ «Iddio sta facendo miracoli per tenere occulta la cosa. In mezzo ad una numerosa famiglia, la cosa passa inosservata; e noi vogliamo pubblicarla? Il prete la dirà (in segreto senza dubbio) ad un altro prete, il medico alla moglie, e questi la porteranno di bocca in bocca, per le piazze e per i caffè, e così andremo a finire con la gazzarra di Bois-d'Haine di L. Lateau, e di Oria, e col S. Uffizio. Non si fidi di nessuno, Mg.re mio. E poi che bisogno vi è mai? Le cose di Gemma si svolgono con tanta calma: perché non lasciarle passare inosservate? [...] La miglior regola per giudicare le cose di Gemma è lo stato del suo interno» (p. Germano di S. Stanislao, lettera del 4/3/1901 a mons. Giovanni Volpi; in Zoffoli, *La povera Gemma*, p.

Sfugge alla bipartizione citata delle opere del padre Serafino un altro testo, i *Principes de théologie mystique à l'usage des confesseurs et des directeurs des âmes* (Tournai-Paris, Casterman-Librairie Internationale Catholique, 1873), nel quale però si ravvisa il retroterra teorico che permise al passionista di diventare direttore di una stigmatizzata. Tornando all'autore su cui ha attirato l'attenzione Liliana Billanovich come colui che primo fra tutti dà conto della 'nuova invasione mistica' del Novecento, il padre Augustin Poulain²⁸, l'opera si ritrova citata a più riprese nel suo *Traité des grâces d'oraison*. L'autorità del padre Séraphin vi viene richiamata per due questioni riguardanti i più alti stati d'unione: la prima citazione ricorre infatti nella discussione se i tocchi divini siano da considerarsi come un grado a parte (il Poulain, contraddicendo anche lo Scaramelli, a cui si rifà il p. Séraphin, pensa che siano un fenomeno concomitante dell'estasi), e l'altra nella descrizione degli effetti del richiamo esterno nell'estasi, con giudizio conseguente sulla natura più o meno divina della medesima. In entrambi i casi la posizione del passionista coincide con quella dello Scaramelli, che come abbiamo visto, anche se solo di sfuggita, continua a essere una fonte fondamentale anche per padre Germano; ed è notevole che il nome del passionista venga avanzato dal Poulain nell'ambito della discussione su punti molto di dettaglio dell'unione mistica, riconoscendo così implicitamente al p. Séraphin un'autorità esperienziale in materia.

Quando padre Germano torna a Roma, dunque, si lascia alle spalle quattro anni non solo di studio, ma anche, molto probabilmente, di frequentazione 'sul campo' dei problemi connessi con la mistica esperienziale, sia per constatazione diretta, sia per il magistero esercitato su di lui dal padre Serafino del Sacro Cuore. Per questo non esita ad accettare di dirigere Gemma, difendendone poi la santità, dopo averla esaminata per circa un anno, contro chi si appuntava soprattutto sull'esame dei fenomeni straordinari senza forse conoscerne la congruità con la vita interiore della giovane, come poteva fare lui in forza dell'assidua frequentazione epistolare.

Venendo ai generi della scrittura, diremo che la tipologia degli scritti di Gemma Galgani riflette la sua spiritualità, tutta incentrata sul progresso spirituale dell'anima, vissuta in un rapporto 'da sola a solo' caratteristicamente e

351). Con «Oria», come annota lo Zoffoli, padre Germano allude a Palma Matarelli di Oria, Taranto [dal 1927 provincia di Brindisi], anch'essa soggetta a fenomeni straordinari», la cui origine sovranaturale fu rifiutata dal Sant'Offizio, fino alla condanna da parte di Pio IX nel 1875 come fenomeni fraudolenti. Sulle due figure si aprono i due volumi de *Les stigmatisées* di Antoine Imbert-Gourbeyre (Paris, V. Palme, 1873), e della parte relativa alla seconda si ebbe anche una traduzione italiana: Id., *Palma d'Oria [...]*, Lecce 1902.

²⁸ Cfr. Billanovich, *Amministratore apostolico e inquisitore*, p. 183.

tradizionalmente mistico: quasi da claustrata, sebbene la giovane non avesse mai potuto abbandonare il secolo. Per questo ella è autrice di lettere, il cui numero maggiore è costituito da quelle indirizzate al suo direttore spirituale (in un rapporto dunque di guida a distanza, proprio come se la casa in cui Gemma vive fungesse da recinto conventuale), e un'autobiografia, richiesta dal direttore; si debbono invece alla penna altrui le trascrizioni delle estasi, anche qui ripercorrendo forme di scrittura 'classiche' come quella a cui dobbiamo la trascrizione delle estasi di Maria Maddalena de' Pazzi. Come si vedrà invece dall'ultimo dei saggi contenuti in questa sezione, l'altra figura che prendiamo in considerazione, Maria Costanza Panas, scrive molto, ma secondo tipologie differenti: sebbene non manchi un ampio manipolo di lettere a religiosi (con quel passaggio da 'figlia' a 'sorella' e poi a 'madre spirituale' che viene analizzato da Luna Pantalone), ella è autrice di molti trattati ed esercizi spirituali, indirizzati a monache o a novizie, che si devono al ruolo di maestra ricoperto nel monastero; e inoltre di un buon numero di interventi su rivista, forma di pubblicazione sconosciuta alle mistiche di età moderna, generalmente escluse da scritture che non siano di destinazione privata o con finalità di controllo e di resoconto.

Gemma Galgani e Maria Costanza Panas rappresentano del resto due volti della spiritualità mistica novecentesca che difficilmente si potrebbero pensare più distanti. Se la prima rimane, suo malgrado, laica, la seconda entra in convento; la prima vive in famiglia, quasi come domestica, mentre la seconda assume ben presto il ruolo di maestra delle novizie; Gemma rimane per tutta la sua breve vita 'figlia' del suo direttore spirituale, e assolutamente sottomessa al confessore, mentre Maria Costanza assurge ben presto a un ruolo paritario e poi preminente nel rapporto col direttore, e poi con altri sacerdoti; la prima vive tutta immersa nella contemplazione continua delle piaghe di Cristo, fino a portarne i segni, dove la seconda inclina più verso una spiritualità del 'nulla'; la prima finisce per rifiutare ogni lettura che non sia quella del breviario e di pochi libri scelti (sant'Agostino ad esempio), mentre la seconda porta con sé in convento l'inclinazione per la lettura già coltivata nel secolo, sostituendo però le letture profane con un complesso vario e ampio di autori spirituali antichi e moderni.

Le conseguenze di questo complesso di divaricazioni si leggono nei diversi e direi opposti sistemi linguistici adottati dalle due donne: «la povera Gemma», come si firma, sceglie un registro di infantilità a cui rimane fedele come espressione più autentica della sua adesione totale a Cristo²⁹,

²⁹ Per il registro improntato a infantilismo, diverso dal concetto di infanzia spirituale, rimando all'introduzione della sezione dedicata a Gemma in *Scrittrici mistiche italiane*, a cura di G. Pozzi e C. Leonardi, Genova, Marietti, 1988, pp. 637-640: p. 638.

mentre la scrittura di Maria Costanza evolve rapidamente verso un lessico accurato e colto e un'intonazione matura, da *magistra*. Il trattato *La Gloria del nulla*, pubblicato in anni recenti da padre Costanzo Cargnoni, ne mostra a sufficienza lo spessore speculativo³⁰; le lettere qui commentate da Luna Pantalone ne delineano la capacità introspettiva e l'abilità pedagogica, che si uniscono sempre a una scrittura sorvegliata e complessa: anche quando assume intenzionalmente il registro della semplicità affettuosa, come in questa lettera al sacerdote e figlio spirituale Gisleno Vitali in cui è mirabilmente espresso il «solo slancio» privo di parole in cui consiste l'orazione:

L'orazione non è che un trattare d'amicizia con Dio, e gli amici, alle volte, incontrandosi, dicono innumerevoli cose con questo solo slancio: oh! tu!... sei tu?! E mettendosi di pari passo, camminano insieme. [...] Un altro esempio, che rischiarla la mia idea (poiché Lei dice: e poi?... mi spieghi meglio) trovo in quest'esclamazione di S. Agostino: «Oh! ire... oh! perire... oh! ad te pervenire!...» Veda: è come un'esalazione d'anima, un dormiveglia in Dio... oh! andare, andare lontano da tutto... dalla terra, dalla vita presente, da ogni cosa sensibile, da ciò che muta e finisce... oh! morire, morire ad ogn'inquietudine, a tutte le preoccupazioni, a tutti noi stessi, in una quiete, in un silenzio assoluto... oh! giungere a Te... unirci, perderci, vivere della tua vita... amare, amare col tuo stesso amore, in te!...³¹

Se, dunque, Gemma diventa ben presto un'autorità esperienziale nel campo della mistica, anche per via della sua stigmatizzazione, Maria Costanza è per noi un caso esemplare di mistica colta, sul quale misurare la natura dei libri cui la donna aveva accesso e soprattutto il peso delle letture sul suo cammino spirituale; un cammino, come abbiamo già notato, che spicca per singolarità su uno sfondo di spiritualità femminile generalmente orientata all'*imitatio Christi*, con centralità assoluta assegnata alla meditazione sulla Passione ed, eventualmente, alla ripetizione delle piaghe del Cristo in un patire fisico che sostituisce ogni altra via.

Altro è l'*iter* della Panas, e la cospicua biblioteca che le apparteneva, conservata presso il convento di San Romualdo di Fabriano, basta già a disegnarne i fondamenti. In attesa di compierne una recensione ragionata, che faccia il punto anche su eventuali segni di lettura, mi limito a un'osservazione su qualche libro lì presente, che rimette in circolazione il nome del confessore di Gemma Galgani, mons. Giovanni Volpi, utile a completarne

³⁰ Cfr. C. Cargnoni, *Suor Costanza Panas, Cappuccina, e la mistica del nulla*, in AaVv., *All'ombra della chiara luce*, a cura di A. Horowski, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 2005, pp. 467-510.

³¹ Maria Costanza Panas, Lettera a G. Vitali del 17/4/1936 (Archivio del Monastero di San Romualdo, Fabriano, Lo/2, cc. 597v-598r).

il ritratto: dopo le esitazioni e i dubbi manifestati nei confronti del ‘caso’ di Gemma, infatti, il Volpi si trova a diventare ardente propugnatore non solo della devozione al Sacro Cuore e alla memoria di Maria Margherita Alacoque, alla quale si era consacrato fin dagli anni Novanta, ma anche, negli anni Venti del Novecento, di una serie di pubblicazioni riguardanti i ‘nuovi mistici’, che finiscono puntualmente nella biblioteca della nostra cappuccina, che si mostra attenta non solo alla tradizione ma anche alle espressioni contemporanee della spiritualità. L’elenco manoscritto della biblioteca della Panas che è stato redatto a uso interno, messo gentilmente a disposizione del nostro gruppo di ricerca da parte delle cappuccine di Fabriano, ne mostra infatti una sostanziale bipartizione tra vite dei Santi (ivi comprese quelle dei santi ‘nuovi’, come Gemma) e libri di spiritualità. Tra questi ultimi, accanto ad alcune riedizioni moderne di testi classici (come *Vita e virtù cristiane* di Jean-Jacques Olier, trad. it. Milano 1936), la parte preminente spetta ai libri dei nuovi spirituali, come le opere del redentorista Joseph Schrijvers (1876-1945) e quelle del benedettino Columba Marmion (1858-1923, beatificato nel 2000). Ora, il nome del belga (Schryvers nella grafia dell’epoca) ci rimette appunto di fronte alla figura complessa di mons. Volpi, perché le prime traduzioni italiane delle sue opere furono procurate da quella marchesa Carlotta Albergotti che abbiamo già incontrato, sotto lo pseudonimo di M.A. Conforti, come autrice di una biografia del vescovo di Arezzo, e furono tutte prefate appunto da Giovanni Volpi. Si tratta de *La buona volontà*, pubblicato a Milano per Vita e Pensiero nel 1921, e poi di una serie di titoli tutti editi da Marietti, casa editrice con la quale la Albergotti stabilì un rapporto di collaborazione stabile per la sua opera davvero instancabile di traduttrice di testi spirituali moderni: si hanno dunque, con prefazione di Volpi, *Il dono di sé* (che nel 1926 risulta già essere alla terza ristampa), *L’amico divino. Pensieri per un ritiro spirituale* (1927), e *Anime fidenti* (1931). Il Volpi accettò anche di far pubblicare una sua lettera come prefazione a una delle tante opere che furono tratte dagli scritti privati e dalle lettere della laica francese Elisabeth Leseur (1860-1914), nota per aver indotto alla confessione il marito medico, ateo e anticlericale, e avviata dunque a una causa di canonizzazione per via di questo ‘miracolo dell’amore cristiano’³²: la Albergotti tradusse precocemente, vivente il marito che ne approvò le versioni, tutto ciò che veniva da questa figura – testi dotati delle prefazioni dei più vari e autorevoli prelati, ivi compreso il Garrigou-

³² Riprendo il titolo della monografia di Geneviève Duhamel, *Elisabeth Leseur, 1866-1914. Le miracle de l’amour chrétien*, Paris, Lethielleux, 1959.

Lagrange –, che anche per via del suo stato di coniugata rappresentava un'eccezione visibile nel panorama della tipologia di donne avviate al riconoscimento di santità; e che il suo diario fosse pubblicato con il titolo di *Il diario di una bimba* ci riconduce a quel registro di infantilità che abbiamo già visto in opera nella persona di Gemma Galgani³³. Si devono sempre alla sua traduzione altre biografie di spirituali appartenenti ai tempi nuovi, come il libro di Felix Klein sulla mistica Maddalena Semer, morta nel 1921, o quello di Denis Buzy sulla carmelitana Maria di Gesù Crocifisso (Mariam Baouardy, nata in Galilea nel 1848 e morta a Betlemme nel 1878, beatificata da Giovanni Paolo II nel 1983), anche questo prefato dal Volpi³⁴; ma anche opere di dottrina spirituale, come *Le vie dell'orazione mentale* di dom Vital Lehodey (Torino-Roma, Marietti, 1932), autore anche di un *Direttorio* e di un fortunato *Il santo abbandono*³⁵. Per questi e altri titoli non cito le date delle varie ristampe e riedizioni, che si susseguono in genere con frequenza molto alta fino a tutti gli anni Cinquanta, segno di una circolazione tutt'altro che di nicchia in epoca preconciare.

Per tornare ora alla nostra Maria Costanza Panas, dalle sue lettere ricaviamo il senso della lettura dei libri custoditi nella sua biblioteca: per sua stessa ammissione, infatti, l'esperienza spirituale trova conforto e forma compiuta nelle parole dei teologi. Particolarmente interessante è il caso dell'orazione di quiete. La monaca ne parla in una lettera a don Luigi Fritz di data abbastanza alta, 1922, dopo che il suo direttore spirituale straordina-

³³ Si veda dunque, per la coppia Volpi-Albergotti: E. Leseur, *La vita spirituale. Trattatelli di vita interiore. Seguiti da Un'anima*, traduzione, autorizzata dal sig. Leseur, di Carlotta Albergotti, preceduta da una Lettera di mons. Giovanni Volpi, Torino-Roma, Marietti, 1920; e inoltre – tutti pubblicati presso la casa editrice Marietti: Ead., *Lettere della sofferenza*, pref. di J. Hebert, trad. di C. Albergotti, 1920; Ead., *Lettere ad increduli*, precedute da una pref. del p. Garrigou-Lagrange, trad. autorizzata dal signor Leseur, 1924; Ead., *Per elevarsi. Pensieri di Elisabetta Leseur per ogni giorno dell'anno, scelti dalla marchesa Carlotta Albergotti*, 1934; Ead., *Il diario di una bimba*, preceduto da una lettera di Jean Verdier, vers. di C. Albergotti, 1935; e Marie-Albert Leseur [nome di religione del marito Félix], *Vita di Elisabetta Leseur*, preceduta da una lettera-prefazione di M.S. Gillet, trad. di C. Albergotti, *ibidem*, 1933.

³⁴ F. Klein, *Maddalena Semer convertita e mistica (1874-1921). Un'esperienza religiosa*, trad. it. della marchesa C. Albergotti, Torino-Roma, Marietti, 1926; e D. Buzy, *Vita di suor Maria di Gesù Crocifisso, religiosa carmelitana conversa, morta in odore di santità nel Carmelo di Bethleem, 1846-1878*, unica vers. it. autorizzata a cura di C. Albergotti, con pref. di mons. G. Volpi, *ibidem* 1924.

³⁵ Su di lui cfr. dom René Bonpain, *Il y a 100 ans... L'enfant Jésus et dom Vital Lehodey, abbé (1895) de Bricquebec*, «Collectanea Cisterciensia», LVII (1995), pp. 5-46; e M. Niauxsat, *Frère Vital ou Le Triomphe de la grâce, suivi de Autobiographie originale de dom Vital Lehodey*, Paris, Desclée de Brouwer, 2007.

rio, monsignor Tarulli, le ha spiegato la condizione presente della sua anima appunto come stato di orazione di quiete³⁶; ammonendola, forse, contro il pericolo di cadere nel quietismo: timore che ella esprime al Fritz. Il termine chiave è «ozio» – l'ozio spirituale che viene dall'incapacità, o non volontà, di aderire a pratiche di virtù o a orazioni vocali –, che la Panas ripete due volte e da cui paventa di essere affetta. In effetti, nella lettera citata la Panas esprime tutte le difficoltà che i maestri di spirito d'età moderna conoscevano bene: l'orazione si svolge con profitto solo quando la monaca si sente alla «presenza sensibile» di Dio, «con quel sentimento», scrive, «che me lo fa parere tutto dentro di me oppure io tutta annegata in Lui»; ma quando tale presenza latita, le costa sforzo immane compiere qualche considerazione o volgersi alla meditazione sulla Passione, mentre il tentativo di affidarsi alla preghiera vocale le fa perdere il raccoglimento³⁷. In una lettera di qualche anno dopo, la questione sembra essersi risolta pacificamente, e probabilmente per merito di un libro grazie al quale la Panas ritrova descritto quello stadio del progresso spirituale.

Prima di citare questa seconda lettera ne vorrei menzionare però un'altra, appena precedente nello stato attuale della raccolta, in cui Maria Costanza parla dei libri, spiegando a don Vitali come la parola letta aumenti di efficacia quando si trova a confermare l'esperienza vissuta, che vi si rispecchia, riconoscendosi:

Però a proposito di libri, anch'io le dirò una mia osservazione stimolante per Lei, che va cercando ciò che la provoca ad emulazione. Se alla lettura delle cose sante, specialmente di mistica, è preceduta l'esperienza, riesce di molta gioia ed efficacia il vedere scritto dai dotti e teologi ciò che è già vivente in noi, è come una conferma dell'azione divina. Viva adesso Lei di Dio intensamente e vedrà come, poi, darà vita a tutto ciò che legge, una vita assai più forte e gustosa di quello che non sia l'impressione pur buona che produce una lettura, che piace e fa bene³⁸.

La lettera successiva, non datata ma probabilmente ascrivibile allo stesso anno, ci mette appunto in presenza di una di queste scritture di 'dotti e teologi' dalle quali la Panas ricava una «conferma dell'azione divina». «Sto deliziandomi col Tanquerèj», scrive al sacerdote, «che mi piace tanto tanto, benché non

³⁶ Ne parlano sia Luna Pantalone che Eleonora Soliani nei loro saggi qui compresi, cui rimando.

³⁷ Lettera del 6/10/1922 a Luigi Fritz, in G. Vitali, *Una lucerna sul candeliere. Madre M. Costanza Panas, Clarissa Cappuccina del Monastero di Fabriano*, Fabriano, Monastero delle Clarisse Cappuccine, 1981, pp. 629-630.

³⁸ Lettera del 19/5/1936 a Gisleno Vitali (Archivio del Monastero di San Romualdo, Fabriano, sezione Lo/2, c. 602v).

sia giunta ancora a 150 pagine; nulla c'è di speculazione arida, diluita, perché è compendio e dà il sapore di Dio concentrato, come piace a me».

La Panas sta parlando del *Compendio di Teologia ascetica e mistica* di Adolphe Tanquerey, un fortunatissimo manuale tradotto in italiano nel 1924, con numerose e puntuali riedizioni negli anni successivi. Si tratta di un manuale comunemente in uso nei seminari fino al Concilio, di taglio nettamente differente dalla maggior parte dei libri che la Panas conserva nella sua cella: è un testo di studio infatti, non ascrivibile a quel pulviscolo di pubblicazioni devote che contraddistingue l'editoria religiosa tra fine Ottocento e inizio Novecento³⁹. Avanzo l'ipotesi che potesse esserle stato indicato dal Tarulli: più difficilmente dal Vitali – a meno che non fosse stato un cattivo studente di seminario, di scarsa memoria –, giacché dal seguito della lettera la Panas sembra molto più addentrata nella lettura di quanto lo sia il sacerdote: «Ha letto il Tanquerey a pagina 834 e seguenti, come le dissi?». Ma dopotutto può anche darsi che la monaca stesse esortando il suo figlio spirituale a trasformare una lettura scolastica in lettura autentica, saporosa, di vita. Il confronto infatti si pone subito nella pratica esperienziale della pagina letta: «Si sente inclinato, attratto a quel genere d'orazione?», chiede la monaca al sacerdote. «Dirà che bisogna avere fatto del cammino ed è vero per averla abituale, ma, in pratica, credo di poter assicurare che appena un'anima si dà a Dio con perfetta sincerità e distacco, ottiene subito, benché in maniera intermittente, la grazia di “guardare ed amare” in luogo di pensare e meditare».

Il Tanquerey, preso alla pagina 834 (di qualsiasi edizione, giacché si tratta di mere ristampe con identica paginazione), parla appunto dell'orazione di quiete – consistente nel 'guardare e amare' –, chiamata però con il nome, non sospetto, di «orazione di semplicità». Il Tanquerey è quasi un'autorità al proposito, avendo già pubblicato su «Vie spirituelle» nel 1920 un saggio dal titolo appunto *L'oraison de simplicité*; e nel *Compendio* ne riassume brevemente le fonti storiche: da santa Teresa, che la chiama «orazione di raccoglimento», ai «molti» che la chiamano «orazione di *semplice sguardo* [ma, aggiungiamo noi, vi si potrà annoverare senza sforzo François Malaval, teorico appunto dell'*oraison de simple vue*, che pure fu condannato per quietismo], di *semplice presenza di Dio*, o di *semplice abbandono in Dio*, oppure una *semplice vista di fede*» (proprio quella su cui ironizzava il gesuita Paolo

³⁹ Si veda ad esempio, anche per via delle lunghe liste di testi citati in nota, ordinati secondo le varie tipologie descritte nel saggio, M. Marcocchi, *Le dimensioni educative nella letteratura di pietà*, in *Cattolici, educazione e trasformazioni socio-culturali in Italia tra Otto e Novecento*, a cura di L. Pazzaglia, Brescia, La Scuola, 1999, pp. 189-209.

Segneri, stigmatizzandola in Petrucci e in Malaval), a Bossuet che la chiama «orazione di *semplicità*», fino ai carmelitani che la chiamano *contemplazione acquisita*⁴⁰. Il Tanquerey traccia dunque una linea che permette di collegare i nomi maggiori della spiritualità europea da fine Cinquecento a fine Seicento, pacificamente riunendo sotto l'etichetta dell'«*oraison de simplicité*» fenomeni su cui la discussione era stata accesa e anche aspra, come quello della contemplazione acquisita.

La Panas non lo usa come un manuale, ovvero non ne fa una lettura estensiva, di studio, ma va subito al nocciolo del problema mistico: il fatto che scriva di non aver letto ancora 150 pagine si può infatti interpretare nel senso che sta leggendo solo il libro III, *Della via unitiva*, che inizia a pagina 787, oppure che ha iniziato leggendo l'ultimo capitolo del libro II (*La via illuminativa*), che tratta delle virtù teologali. In ogni caso, ha saltato la parte prima per intero, con le sue discussioni sulla *Natura della vita cristiana* (cap. II) e sull'*Obbligo* e i *Mezzi generali di perfezione* (capp. IV, V), nonché buona parte della parte seconda (*Le tre vie*), il cui libro I è dedicato alla via purgativa, e il II appunto a quella illuminativa. Maria Costanza non ha bisogno di ricapitolare queste parti, non ha bisogno di uno sguardo d'insieme sulla perfezione cristiana, ma si immerge subito nella descrizione degli stati più alti d'orazione, per paragonarli alla sua esperienza personale. E in particolare l'«*oraison de simplicité*» attira la sua attenzione, avendo ella già attraversato, anche nominalmente, un tale stadio già da qualche anno.

Nella lettera indirizzata al Vitali, la memoria delle parole lette si coniuga con la sapienza personale. L'esortazione già ricordata («Si sente inclinato, attratto a quel genere d'orazione?»») riprende un passaggio del Tanquerey (*Della chiamata a questo genere d'orazione*: «Per fare l'orazione di semplicità in modo *abituale*, bisogna aver le condizioni indicate per la via unitiva [...]. Se però si tratti di darsi solo *di tanto in tanto* a questo genere d'orazione, basta sentirvisi attirato dalla grazia di Dio») ⁴¹, così come riprende alcuni passaggi del manuale la distinzione successiva compiuta dalla Panas: «Un forte impedimento sarebbe (non alla santità, ma a quest'orazione) l'eccessiva vivacità dell'intelletto, che contrasta lo "sguardo" semplice e ritarda la fiamma

⁴⁰ A. Tanquerey, *Compendio di Teologia ascetica e mistica*, versione it. di F. Trucco e del can. L. Giunta, 8a ed., Roma-Tournai-Parigi, Società di S. Giovanni Evangelista, 1928, lib. III, *Della via unitiva*, cap. I, *Della via unitiva semplice*, art. II, *Dell'orazione di semplicità*, pp. 833-34, corsivi nel testo (e rivolgo un pensiero a don Attilio Pastori, della Biblioteca diocesana "Petrucci" di Jesi, che mi ha fatto dono del suo Tanquerey).

⁴¹ Tanquerey, *Compendio*, n. 1374, p. 840 (i corsivi sono nel testo; distinguo con una sottolineatura il passo su cui voglio attirare l'attenzione).

dell'affetto, ma in Lei mi sembra che domini il cuore o, almeno, la volontà è decisa di farlo dominare». Il Tanquerey parla infatti della diminuzione, poi soppressione dei ragionamenti, sostituiti dallo «sguardo intuitivo dell'intelletto», ai nn. 1365-1366 (p. 835); e della volontà al n. 1378, attraverso una citazione da Alexandre Piny che mostra come la volontà, appunto, domini il cuore: «l'amore infatti non è altro che un atto affettivo della nostra volontà» (p. 843). Ma subito dopo, nella lettera, l'esortazione della Panas muta in descrizione fondata sull'esperienza:

Per questo io mi azzardo d'insistere nello spronarla ad applicarsi alla "semplice vista" che concentra il molto in breve spazio, che fa sparire il tempo e dona Dio, come Egli è, in modo attuale. È più saporito e nutriente uno solo di questi sguardi, che Iddio concede all'anima, che una giornata di ragionamenti e letture. È uno sguardo di Dio all'anima e dell'anima a Dio o, meglio, un luminoso incontro di sguardi, in cui ci sentiamo sicuri, incrollabili sotto un'egida onnipotente, ci sentiamo amati ed amanti e non abbiamo bisogno d'altro che di prolungare dolcemente quest'incontro, dicendo dolcemente il grido di San Pietro sul Tabor. A poco a poco quest'orazione diventa vita, come dice lì a pag. 837 (1369) e allora tutte le cose hanno sapore di Dio, dovunque ci volgiamo Egli ci parla, anche nelle più insignificanti cose e, quel che è più e credo non si possa intendere senza provarlo, è "un'intesa" muta e continua, in cui l'anima vive col suo Dio e che la rende come invulnerabile a tutte le cose, che possono turbare o mutare chi non è giunto a questa grazia⁴².

Ancora affiora una citazione dal Tanquerey, segno che la Panas ha ben meditato queste pagine: il paragrafo n. 1369, fondandosi su Bossuet, attesta infatti che «Questa semplificazione si estende *ben presto a tutta la vita*» (p. 837, corsivo nel testo); ma il resto è tutto della penna di Maria Costanza. La trattazione, sebbene manualistica – ma sostenuta da citazioni tratte dai 'buoni autori' del XVII secolo, dai maestri riconosciuti –, conforta la monaca nella sua percezione di un'orazione semplice che non scada nelle secche dell'*oraison simplifiée* che, come vedremo rapidamente in seguito, è uno dei problemi di inizio secolo; e che d'altra parte eviti la tentazione del quietismo, errore pratico, più che dottrinale, sempre vivo alle coscienze dei direttori nonostante la distanza cronologica dalle condanne di fine Seicento. Detta distanza agisce però come filtro, e come strumento di focalizzazione: se già lo Scaramelli – per il quale, come accennato, quello del quietismo persiste come pericolo sempre incombente – circoscrive l'errore alla figura dell'«empio» e detestatissimo Molinos, ma menzionando tuttavia François Malaval e anche Juan Falconi (Pier Matteo Petrucci no, forse a motivo della sua elevazione

⁴² A Gisleno Vitali, lettera s.d. (Archivio del Monastero di San Romualdo, sez. Lo/2, cc. 604r-605r; sottolineature nel testo).

alla porpora cardinalizia che lo rende per certi versi un soggetto difficilmente maneggiabile), nel Tanquerey la considerazione del fenomeno giunge alla sua semplificazione ultima, enumerando egli in tre successivi paragrafi *Il quietismo di Molinos, Il quietismo mitigato di Fénelon*, e altre *Tendenze semiquietiste* di autorità non precisata⁴³. Tanto basta, tuttavia, per trasformare il quietismo in un errore ben indentificabile, fondato sull'avviamento delle anime, da parte dei direttori spirituali, verso «disposizioni alla *passività* che non convengono veramente che alla via unitiva»⁴⁴. Si noti però che alle argomentazioni di netta contrapposizione che erano proprie all'apologetica gesuita antiquetista di fine Seicento (quella di Paolo Segneri e Daniello Bartoli) si sostituisce qui una posizione di più sfumata possibilità: il Tanquerey afferma infatti, nel paragrafo sulle *Tendenze semiquietiste* da cui abbiamo ricavato l'ultima citazione, che si tratta degli «eccessi di una cosa in sé molto buona», ovvero della troppo rapida scalata verso quella orazione di semplicità che, in sé, rappresenta una delle vette della via unitiva. L'argomento corregge in parte quella forse troppo netta identificazione tra quietismo e passività, ricevuta anche dalla cultura letteraria⁴⁵, che sembra dominare l'epoca contemporanea.

Il rigetto del quietismo passò anche per altre vie, oltre a quelle citate a titolo d'esempio (lo Scaramelli ancora usato come strumento per i direttori spirituali, il Tanquerey come manuale per i seminaristi). Una terza tipologia di diffusione, forse ancora più capillare, è quella dei periodici. Penso a Casimiro Gennari (1839-1914), nato a Maratea in provincia di Potenza, dal 1881 vescovo di Conversano e dal 1897 a Roma, ove è insignito di varie e alte cariche presso il Sant'Offizio, fino a diventare cardinale nel 1901; il Gennari partecipa alla stesura delle encicliche, e soprattutto mette mano alla codificazione del diritto canonico, lavoro immenso che vide la luce solo dopo la sua morte, con la promulgazione decretata nel 1917 da Benedetto XV⁴⁶. Alla sua infaticabile opera di educazione del clero, proseguita fino alla morte pur tra i molti impegni, si deve la fondazione, nel 1876, della rivista

⁴³ Cfr. Tanquerey, *Compendio*, nn. 1483-1488, pp. 908-912.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 911, corsivo nel testo.

⁴⁵ Il termine 'quietismo' sembra infatti essere usato nel mero senso di degenerazione passiva della quiete, di stato forzoso di immobilità: si vedano ad esempio due giudizi su *Tavolozza* di Emilio Praga, ad opera di Eugenio Camerini e di Carlo Emilio Gadda, accomunati appunto da questa accezione, riferiti in C. Nutini, *Sotto «il velo del quietismo»: Tavolozza di Emilio Praga*, «La Rassegna della Letteratura Italiana», s. IX, CXIV (2010), 1, pp. 87-88, nota 11.

⁴⁶ Cfr. G.G. Fagioli Vercellone, s.v. *Gennari, Casimiro*, in *DBI* 53, 1999, pp. 114-116; F. Romita, *Il card. Casimiro Gennari e i nostri tempi*, «Il Monitore Ecclesiastico», XCII (1967), pp. 603-698. La figura del Gennari ha avuto di recente un'articolata presentazione nell'ampio studio di Carlo Fantappiè, *Chiesa romana e modernità giuridica*, Milano, Giuffrè, 2008

«Il Monitore ecclesiastico» (e lo Zoffoli lo ricorda appunto per la lettera con cui, nel 1908, si complimenta con il padre Germano Ruoppolo per la sua biografia di Gemma appena pubblicata, annunciando che la ‘raccomanderà caldamente’ sul «Monitore»⁴⁷). *Pubblicazione mensile ad uso del Clero* la caratterizza il sottotitolo: ma era cosa diversissima, ad esempio, dall’attuale «Rivista del clero italiano». Si trattava di una rivista mensile a basso prezzo, e stampata su carta di bassa qualità, di cui il Génari era direttore e redattore unico, «destinata al clero delle parrocchie di provincia, per guidarlo e tenerlo continuamente aggiornato sugli atti e sulle direttive della S. Sede»⁴⁸, che raggiunse la cifra notevolissima di 3500 abbonamenti. L’opera di divulgazione della legislazione pontificia che si proponeva la rivista era affiancata da una serie di rubriche con le quali il Génari proponeva la soluzione di «casi morali e liturgici», ai quali, nel 1885, si aggiunse la rubrica per i «casi canonici»; nel 1893 le due rubriche vennero sostituite dalle «consultazioni morali, canoniche e liturgiche», poi raccolte in volume (Napoli 1893)⁴⁹. Che la rivista dovesse avere diffusione capillare e popolare lo mostrano le rubriche più piccole, come quella dedicata a *Casi e dubbii brevemente risolti*⁵⁰ e l’altra, immediatamente successiva, *Quesiti con brevissime risposte*⁵¹.

Ora, tra i volumi che il Génari pubblicava riunendo serie di articoli omogenei usciti in numeri separati sulla rivista, corre qui di ricordarne uno, *Del falso misticismo*, che fu pubblicato a Roma dalla tipografia Pietro Veratti nel 1907 «con giunte e correzioni», ma che aveva già visto la luce a puntate nei fascicoli del «Monitore», dal 1902 al fasc. 4 del 1906 (annoto le date per mostrare quanto il problema della distinzione tra ‘vera’ e ‘falsa’ mistica, di cui Liliana Billanovich ci ha parlato a proposito del Guibert,

(2 voll.), che ne segue soprattutto il lavoro relativo alla stesura del *Codex Iuris Canonici* (cfr. sopr. vol. II, cap. VIII).

⁴⁷ Cfr. Zoffoli, *La povera Gemma*, p. 313.

⁴⁸ Fagioli Vercellone, *Gennari, Casimiro*, p. 114.

⁴⁹ Fantappiè, *Chiesa romana e modernità giuridica*, p. 427 in nota; cfr. anche, nel vol. II, l’Appendice II: *Schedario bio-bibliografico dei cardinali, consultori, collaboratori [...] delle commissioni per la redazione del Codex Iuris Canonici, A. Cardinali*, p. 1173, s.v. *Gennari, Casimiro*. Tra le pubblicazioni segnalate non ricorre quella sul *falso misticismo* che citiamo *infra*.

⁵⁰ Si veda ad esempio a. 1906, fasc. IV, p. 181, n. 3, *Sull’obbligo di rivelare al Vescovo le disposizioni confidenziali “ad pias causas”*: «Il sac. Tizio fu nominato erede fiduciario di un ricco signore, il quale gli diede incarico di addire le sue sostanze a diverse cause pie, ad esclusione del Vescovo. Si chiede: Tizio ha l’obbligo di rivelare al Vescovo le pie disposizioni del testatore?»; segue la risposta.

⁵¹ Cfr. *ibidem*, p. 185, n. 32: *Se i sacerdoti terziari francescani possano celebrare ne’ sabati la messa votiva della Immacolata in oratorii semipubblici*.

sia ben presente e dibattuto fin dall'inizio del secolo). Nella storia della ricezione e della conoscenza del quietismo, questo libro occupa un luogo di primo piano, perché invece di prendere una posizione di generica condanna contro le pratiche quietiste, l'autore elenca tutte le proposizioni condannate di Molinos e di Fénelon e le commenta a una a una, in due capitoli intitolati rispettivamente *Del quietismo dell'Ab. Molinos* (pp. 5-128) e *Dell'amor puro di Mons. di Fénelon* (pp. 129-184), che termina su una posizione assolutamente *tranchante*: «Falso è adunque tutto il sistema dell'amor puro, inventato, in buonissima fede certamente, da Mons. di Fénelon» (p. 183).

Importante ai nostri fini, ovvero alla nostra inchiesta circa lo stretto rapporto che lega mistiche e direttori spirituali, è la lettera dedicatoria *Al benigno lettore*, premessa al primo capitolo, che motiva la composizione dell'opera proprio nel senso di una necessaria informazione del clero intorno a pratiche che non cessano dall'essere attuali, pur datando di più di due secoli. Ne cito una larga parte, come testo del più alto interesse per lo studio che andiamo conducendo:

La Teologia Ascetica e la Mistica sono due discipline che non debbono andare escluse dal patrimonio scientifico di un Sacerdote. Chiamato questi a dirigere le anime, come potrà manodurle nella palestra della perfezione cristiana senza le vere nozioni ascetiche della perfezione medesima e dei mezzi per conseguirla? E se Dio ne elegga qualcuna a vie superiori ed a comunicazioni straordinarie di grazie, come potrà il direttore ben discernere le vere vie dalle false e le comunicazioni divine dalle fantastiche o diaboliche, senza ben conoscere la teologia mistica?

Ma fa d'uopo apprendere la *vera* teologia ascetica e la *vera* teologia mistica. Imperocché molte fallacie intorno a ciò ammisero autori antichi e recenti, da fraintenderne i principii e da recarvi confusioni pericolose. Soprattutto nella mistica, quando non se ne ha il vero concetto, e s'ignora la condotta assai difficile da osservare, non potranno evitarsi errori gravissimi e funesti.

Noi non intendiamo qui fare un corso di Teologia Ascetica, né di Teologia Mistica ... Vogliamo solo esporre il *Falso Misticismo* dei due più famosi corifei di esso, che ebbero seguaci innumerevoli. Essi sono il Molinos ed il Fénelon, le cui dottrine, condannate dalla Chiesa, in alcuni punti soprattutto assai sottili, possono trarre molti in inganno; e non mancano neppure oggidi persone di esse infette, con gravissimo danno loro ed altrui.

Lo facciamo perché non ne siano digiuni gli ecclesiastici i quali si contentano dei corsi comuni delle scuole, in cui, d'ordinario, non si parla di ciò. Lo facciamo segnatamente perché dalla confutazione delle erronee proposizioni di Molinos e di Fénelon può emergere più lucida e più limpida la vera dottrina dell'Ascetica e della Mistica. [...] ⁵²

⁵² Card. Casimiro Gennari, *Del falso misticismo*, ed. seconda, con giunte e correzioni, Roma, tip. Pietro Veratti, 1907, pp. III-IV (mia la sottolineatura; i corsivi invece sono del testo).

Per mettere in luce gli snodi principali del discorso: la ripetizione *ad abundantiam* di 'vero', 'vera' indica come, nella mente dell'autore, non esistono varie scuole di spiritualità, ma una dottrina vera che si contrappone all'errore; le «comunicazioni straordinarie di grazie» che ai sacerdoti, in quanto confessori o direttori spirituali, può accadere di dover constatare e discernere, si distinguono in base alla conoscenza della teologia mistica, e non – ad esempio – sulla base di un esame clinico; un sacerdote deve dunque possedere un 'patrimonio scientifico' nell'ambito, che si acquisisce in primo luogo con lo studio; da questo studio, *ordinariamente*, è esclusa la teologia mistica (si ricordi la Panas che esorta il sacerdote Gisleno Vitali a leggere le ultime parti del Tanqueray), o più precisamente è escluso lo studio degli *errori* della teologia mistica – ben diffusi anche al tempo presente –, ma dallo studio di questi errori emerge più limpidamente la 'vera' dottrina in campo di ascetica e mistica.

La capillare diffusione del «Monitore ecclesiastico» potrebbe essere una delle cause concomitanti per spiegare come, nel primo decennio del Novecento, un'intera generazione di sacerdoti fosse in grado di ammonire contro i pericoli del quietismo: forse meglio addestrata a riconoscere gli errori che la presenza di un'ispirazione dall'alto, ma del resto questo è il compito di base tradizionalmente assegnato al direttore spirituale.

2. *Libri in circolazione*

Nella *Lista cronologica e metodica dei principali autori consultati* collocata in testa al *Compendio* del Tanqueray, dopo l'escussione delle fonti ordinate cronologicamente e per Scuole spirituali (corrispondenti ai vari Ordini) compare il nome di Gemma Galgani, penultimo della lista di autori non appartenenti a nessuna 'scuola'; l'ultimo è quello di un direttore spirituale torinese, il canonico Luigi Boccardo, autore di un'opera pubblicata nel 1913 (non nel 1921, come si trova nella lista del nostro *Compendio*) e intitolata *Confessione e Direzione*, divisa tra *Il Figlio spirituale* e *Il Padre spirituale*. Una *Nota* finale aggiunge due nomi di «anime soprannaturalmente privilegiate» tra le più recenti note all'autore: suor Benigna Consolata Ferrero della Visitazione di Como (1885-1916), che il citato Boccardo aveva a lungo seguito come direttore spirituale⁵³, e Giannetta Boschi, di cui il Tanqueray cita l'unica fonte esistente, il volume *Giannetta Boschi, la vittima universale* (1869-

⁵³ Se ne veda la sezione relativa in *Scrittrici mistiche italiane*, pp. 649-655. Non aggiunge titoli nuovi la voce a lei relativa in C. Mazzoni, *Italian Women Mystics: A Bibliographical Essay*, «Annali d'Italianistica», 13 (1995), pp. 401-435: p. 434.

1903). *Memorie biografiche scritte da un suo direttore spirituale*, pubblicate a Faenza nel 1927 da don Angelo Boschi, fratello della donna (nel *Compendio* la data di morte è riportata per errore come 1923, mentre la Boschi muore appunto nel 1903, lo stesso anno di Gemma Galgani). Due nomi che mostrano come anche il Tanquerey, come già aveva fatto quasi tre secoli prima Giovanni Bona nella *Via Compendii ad Deum*, si mostra disponibile ad accogliere anche le voci più recenti nel novero degli spirituali dotati di autorità. Forse anche per questo la Panas vi ritrova non l'aridità del manuale, ma la parola viva di una teologia formatasi alla scuola degli spirituali.

In ogni caso, si vede come, dalla lettura delle lettere di Gemma compiuta da padre Pio fino alla lista di 'nuovi' mistici accolta in un manuale ad uso dei sacerdoti in formazione, passando per le numerose traduzioni di testi contemporanei avallate da mons. Volpi, gli scritti dei nuovi mistici non circolino soltanto nelle cerchie di devoti, conoscendo invece una diffusione più ampia, e che tocca direi naturalmente coloro che sono preposti a riconoscere e discriminare le esperienze spirituali unitive, i sacerdoti e i direttori spirituali. Nel panorama della letteratura devota dei primi decenni del Novecento, sempre più affollata di nomi, non si potrà che procedere per saggi: vorrei dare qualche esempio di circolazione di libri, relativo a nomi legati alle figure qui studiate.

Morto appena dopo la pubblicazione della vita di Gemma Galgani, padre Germano di S. Stanislao non fece a tempo a conoscere la diffusione del libro; ma l'aveva fatto e ne aveva prodotto un resoconto, con cifre per noi significative, per l'altra biografia di aspirante santo di cui si era fatto estensore. Prima di diventare direttore spirituale e poi promotore della causa di Gemma, Germano era stato infatti postulatore della causa di Gabriele dell'Addolorata, studente passionista morto ventiquattrenne (Assisi 1838 - Isola del Gran Sasso 1862), il cui culto aveva conosciuto una vera esplosione nell'ultimo decennio dell'Ottocento, in concomitanza con l'apertura della causa di beatificazione (1891) e con la riesumazione dei resti dalla sua tomba a Isola del Gran Sasso, a seguito della quale si verificarono alcune guarigioni miracolose e i primi segnali di un movimento di devozione che si fece subito molto ampio. La beatificazione fu dichiarata da Pio X nel 1908, la canonizzazione proclamata da Benedetto XV nel 1920. La figura di Gabriele dell'Addolorata, per inciso, è un altro dei punti su cui convergono le figure così lontane di Gemma Galgani e padre Pio: il cappuccino aveva letto la *Vita* del passionista, e Gemma deve il riconoscimento della sua vocazione passionista all'apparizione del giovinetto, che lei chiama «confratel Gabriele» nonostante il voto di lei di farsi passionista sia destinato a rimanere inespresso. Si tratta a dire il vero di due apparizioni successive, narrate da

Gemma nell'*Autobiografia*, notevoli perché segnate entrambe da un analogo valore sostitutivo. Le apparizioni intendono infatti ricompensare Gemma di un sacrificio compiuto: il primo è la riconsegna, forzata e dolorosa, del libro della *Vita* di Gabriele alla pia donna che glielo aveva prestato (*Vita* che Gemma aveva tenuto sotto il guanciale, dalla parte della testa: segno visibile del senso di una lettura che, come dice lei stessa, le aveva instillato molti propositi, «ma [...] fatti nessuno»); il secondo è il voto di verginità, pronunciato insieme a mons. Volpi come viatico all'ingresso della fanciulla tra le monache Barbantine di Elena Guerra⁵⁴.

Il fatto che anche padre Pio si fosse imbattuto nella vita di Gabriele non sarà peraltro da considerarsi come una coincidenza singolare. All'altezza della sua beatificazione, nell'introduzione alla nuova *Vita* che ha appena composto padre Germano Ruoppolo registra l'esistenza di sei diverse biografie italiane, più varie altre composte da vari autori nelle lingue rispettive, e stampate in Inghilterra, America, Francia, Spagna e Cile; «senza tener conto», aggiunge, «delle traduzioni in diverse lingue, e perfino in polacco ed in armeno, che man mano si fecero della vita italiana» da lui stesso compilata in precedenza.

Tutte dipendono dalle *Memorie storiche sopra la vita e le virtù del giovane Francesco Possenti*, composte da Paolo Bonaccia che era stato compagno del futuro Gabriele dell'Addolorata al liceo di Spoleto; pubblicate nel 1868, furono ristampate nel 1892 e nel 1894 con giunte di padre Germano, che nel frattempo, dal 1890, era diventato postulatore generale dei passionisti⁵⁵: ristampate «in parecchie migliaia di copie», annota Germano, «le quali, ricercate avidamente, rimasero ... ben presto esaurite». «Il solo nominarlo», spiega infatti, «basta spesso volte ad accendere nei fedeli un vivo desiderio di conoscerne le sublimi virtù, ed una tenera devozione verso di lui»: motivandone la rapida diffusione, con esaurimento delle tirature. E dalle 'parecchie migliaia' si passa addirittura a 30.000 copie per la *Vita*, che padre Germano pubblicò basandosi prima sulle deposizioni dei testimoni nei processi per l'introduzione della causa di beatificazione, e poi, nel 1902, sulle deposizioni nei processi apostolici: e dato che di quelle 30.000 copie «non ne rimane

⁵⁴ Cfr. Gemma Galgani, *Autobiografia [S. Gabriele dell'Addolorata]*, in Ead., *Estasi. Diario. Autobiografia. Scritti vari*, per cura della Postulazione dei PP. Passionisti, Roma, Postulazione Gen. dei Passionisti, 1997 [1958], pp. 244-246.

⁵⁵ L'introduzione della causa di Gabriele era stata chiesta da Francesco Saverio della Vergine Addolorata, superiore generale della Congregazione, nel 1891, in concomitanza con il terzo centenario della morte di Luigi Gongaza, «con la cui biografia quella di G. poteva richiamare analogie» (S. Nanni, s.v. *Gabriele dell'Addolorata*, in *DBI* 51, 1998, pp. 47-49: p. 49).

più una sola da dispensarsi», nell'anno della beatificazione, e a motivo della stessa, Germano ne scrive un'altra, la versione definitiva, molto ampia e rimasta fondamentale, stampata a Roma dalla tipografia Pontificia dell'Istituto Pio IX. Data e luogo di stampa coincidono quasi esattamente con quelli della *Biografia* di Gemma composta dallo stesso Germano, pubblicata una prima volta nel 1907 e poi ristampata nel 1908, e destinata anch'essa a rapide e ampie fortune, se nel 1910 si era già arrivati alla sesta edizione⁵⁶. E come di Gemma padre Germano pubblicò nel 1909 gli scritti, sotto il titolo di *Lettere ed estasi*, così aveva già fatto per Gabriele dell'Addolorata, pubblicando una prima volta a Milano le *Lettere ed altri scritti spirituali del ven. servo di Dio G. dell'A.* nel 1896, e poi facendole ristampare a Roma nel 1900.

Alle alte tirature delle *Vite* dei nuovi santi (santi giovani, tra l'altro, entrambi, Gemma e Gabriele) si può accostare un altro tipo di diffusione di libri di spiritualità, quella di genere piuttosto estensivo degli scritti rubricabili latamente sotto la categoria di 'libri di devozione'. L'indagine su questa letteratura è stata altrove compiuta in modo sistematico e per generi⁵⁷; vorremmo qui affrontarla intenzionalmente in maniera parziale, legandola a un nome, quello di Alessandro Gallerani, che emerge dagli scritti della seconda tra le mistiche studiate in questa sezione, Maria Costanza Panas. Il gesuita (Cento 1833 - Roma 1905)⁵⁸ viene nominato dalla Panas come colui dal quale inizia quello che potremmo chiamare 'il voto del libro', tacitamente pronunciato dopo quello della penna: nella lettera a don Luigi Fritz del 9 maggio 1915 (Lo1, c. 11r), e dunque contemporaneamente al momento della conversione, ella scrive di aver «cominciato a leggere le opere del Gallerani, trovate nella biblioteca [dello] zio», come autore di quei libri che le consentono di sostituire alle letture 'profane' della sua formazione mondana le letture spirituali che più si addicono al suo nuovo stato.

⁵⁶ Noto qui che per la ricostruzione delle prime biografie di Gabriele dell'Addolorata non si può far riferimento alla voce citata di Stefania Nanni, che le enumera solo a partire dalla ristampa datata 1924 di quella di padre Germano; qualche data precedente compare nella voce *Germano di San Stanislao*, a cura della medesima Nanni (DBI 53, 1999, pp. 448-450). Tra l'altro, nonostante il vol. 51 del DBI sia stato stampato nel 1998, la bibliografia relativa a Gabriele si ferma al 1983, escludendo dunque ad esempio una rassegna bibliografica come quella di F. D'Anastasio, *San G. dell'A. in cento anni di ricerche: 1892-1992*, Casa ed. tip. Eco, 1994.

⁵⁷ Ricordo il già citato Marcocchi, *Le dimensioni educative nella letteratura di pietà*, che esordisce citando a sua volta un altro studio estensivo: A. Dordoni, *I libri di devozione dell'Ottocento (con particolare riferimento alla produzione milanese): proposte per una lettura critica*, «Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche», I (1994), pp. 59-102.

⁵⁸ Cfr. F. Dante, s.v. *Gallerani, Alessandro*, in DBI, 51, pp. 543-544, basato su G. Franco, *Il p. Alessandro Gallerani*, «La Civiltà Cattolica», LVI (1905), 4, pp. 728-732.

Una delle sue opere più fortunate, *Il contravveleno religioso*, pubblicato per la prima volta a Modena nel 1902 e destinato a numerose ristampe (erano già 12 nel 1908, 17 nel 1923), ben si adatta in effetti alla situazione della colta Agnese Panas, già maestra e scrittrice prima della conversione, come attesta il sottotitolo esplicativo: *Lettere ad uno studente d'università, utilissime anche alle signorine istruite*. Si tratta di un raffinato catechismo, che intende fornire appunto un antidoto spirituale all'impostazione laica e atea degli studi universitari; il suo sottotitolo comprende i due gruppi di lettori cui Gallerani generalmente mira, i giovani colti e le «signorine istruite», normalmente escluse dagli studi universitari. La menzione delle «signorine» rientra nel quadro di una grande attenzione del gesuita allo status femminile, di cui dà prova in tutte le sue numerose pubblicazioni, anche se sempre sotto il crisma della santificazione della donna nel suo ambiente familiare, come si può leggere nella *Diomira, ossia La donna religiosa*, dedicata all'edificazione di una donna che non sia, come nella ripetizione della storia d'Eva, d'inciampo all'uomo, ma che metta a frutto il *quid divinum* dato a lei per natura onde realizzare pienamente la sua vocazione di 'angelo del paradiso', la sua naturale vicinanza a Dio:

... [il Signore] Le ha fatto un dono più grande di tutti gli altri. Ma come chiamarlo? Dirò semplicemente ... che nella donna v'è qualche cosa di divino: *Inesse in eis quid divinum*. Ma questo che è? non lo so. Sarebbe mai che, essendo essa più debole dell'uomo, bisognava che fosse più vicina a Dio, sussistendo in Dio in una maniera più sensibile? Sarebbe mai che, chiamata più dell'uomo ad opere divine, come sono gli uffizi di vergine, di sposa, di madre, bisognava ch'ella fosse in qualche modo congiunta a Dio e che non potesse staccarsene? Oppure era necessario questo a cagione de' suoi più acuti dolori? Certo è che, nel più intimo dell'anima della donna, v'è una impronta della mano di Dio più tenera, più delicata e insieme più forte, la quale persiste a traverso di tutte le rovine, e che non si può cancellare. Ed ecco il perché dappertutto, sotto tutti i climi, in tutte le religioni, la donna cerca Dio. O piuttosto, non lo cerca, lo sente: tutto il suo essere glielo rivela³⁹.

Il quadro finale che emerge dall'opera, l'«idea giusta della donna religiosa», osservata prima «nell'esterno», ovvero nelle biografie delle donne

³⁹ A. Gallerani, *Diomira ossia La donna religiosa. Modelli-consigli utilissimi anche agli uomini*, Modena, Tip. Pontificia ed Arcivescov. dell'Immacolata Concezione, 1903, pp. 8-9 (e p. 5 per l'«angelo del paradiso», mentre l'uomo ne era il signore: definizione ricavata da un *Discorso sulla Bibbia* di Juan Donoso Cortes). L'opera è divisa in due parti, la prima delle quali è occupata da una serie di «modelli» tratti dalle vite delle donne illustri (da Ruth e dalla madre dei Maccabei fino a Jeanne Frémiot de Chantal e Maria Lezinska moglie di Luigi XV), e la seconda da un'antologia di lettere di François de Sales.

illustri, madri o martiri, e poi «nell'interno», ovvero nei percorsi spirituali delineati dalle lettere di François de Sales, è quello di una 'sublimità' femminile collocata nel luogo che più le pertiene, il «tempio» del suo ben ordinato focolare domestico, che ella governa come un piccolo nume:

Or dite a me: Non vi piace cotesta donna? Non vi par degna d'essere imitata? Diamole insieme un'ultima occhiata.

Eccola là nella sua famiglia. Questo è come il suo tempio e il suo santuario particolare: ed oh! quanto è sublime la posizione della donna nel caro recinto de' suoi domestici lari, con a fianco un marito che l'ama tanto, con una nidiata di figliolletti che le saltellano intorno, con uno stuolo d'affezionati domestici che pendono dai cenni suoi: ed ella là in mezzo, in aria dolce e senza ombra di fasto, che tutto dispensa, tutto regola, tutto dirige⁶⁰.

Il pubblico prediletto da Gallerani, l'universitario e la signorina istruita, torna ne *La nostra patria. Conversazioni sul Paradiso*, che si fingono svolte tra uno zio prete, don Leandro, e i suoi due giovani nipoti, Elisa e Rinaldo. Tra i molti ragionamenti sullo stato delle anime post mortem di cui è costituito il dialogo, ne ricorderò solo uno, l'ultimo, perché affronta in tono semiserio quella che Gallerani stesso definisce *Questione bizantina*, ovvero *Se vadano in Paradiso più uomini o più donne*. Che il tono dell'argomentare sia scherzoso lo dimostra il fatto che lo zio prete rifiuta di prendere parte alla discussione, che si svolge così solo tra fratello e sorella: ma tra le pieghe del loro battibecco emerge la posizione del gesuita di inclinazione incondizionata verso l'universo femminile. Le donne sono infatti più disposte alla lettura, specie di libri di religione e spiritualità (come osserva Elisa, «in generale, in fatto di religione, gli uomini sono ignoranti più delle donne. Hanno un bello scrivere i Preti dei trattati di religione, dei catechismi di perseveranza e simili libri. Chi è che li legge? Gli altri Preti e noi donne. I signori uomini non vi gettano mai l'occhio sopra; e i vostri stessi professoroni in queste materie non sono altro che ignorantoni»); e se, come obietta Rinaldo, «Non tutte però si può dire che siano molto istruite», è vero però, come sostiene Elisa – e con lei anche il Gallerani –, che «anche quelle che hanno poca istruzione, hanno almeno molta fede». Alla nuova obiezione, che trattasi di una fede «alla buona, una fede da bambini» – che ci riporta alla memoria una certa docilità infantile di Gemma Galgani, quella «inconsapevolezza e disinvoltura della bimba» in cui padre Germano ravvisava uno dei segni della sua santità⁶¹ – la risposta veemente di Elisa rivendica allo stato femmi-

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 477-478 (*Conclusione. La donna religiosa*).

⁶¹ Per il tema, rimando all'analisi di Eleonora Trapella in questi Atti.

nile proprio la gloria di questa adesione al piccolo, all'infante, che apre però le porte del paradiso cristiano:

Eh! già, voi siete giganti, voi. Ma non sono appunto i bambini che vanno in paradiso? Gesù l'ha detto, e Zio ce l'ha spiegato più volte, che per andare in paradiso ci vuole proprio la semplicità e la docilità dei bambini. E questa è appunto una delle nostre consolazioni. Voi altri uomini siete troppo alti e perciò incapaci di passare per la porta del paradiso; e siccome non volete chinare la testa, finirete collo sbatterla contro il frontone. Noi invece siamo più basse, più piccine e quindi passiamo più facilmente. La donna, ci ha detto Zio, è una cosa di mezzo tra il fanciullo e l'uomo; e però, dico io, è più dell'uomo disposta pel paradiso⁶².

I libri, la loro funzione e la loro eventuale pericolosità, sono come si vede un pensiero fisso del Gallerani: al passo appena citato sulle donne come pubblico privilegiato dei libri di religione, ne segue un altro, poche pagine dopo, che ribadisce la necessità di un «contravveleno» ai «libri cattivi» che possono minare la fede. E proprio i libri egli aveva per le mani quotidianamente, e della loro diffusione si occupava con perseveranza. Alessandro Gallerani fu infatti direttore della «Civiltà Cattolica» dal 1892 fino al 1905, data della sua morte; e il suo necrologio pubblicato sulla medesima rivista, su cui si basa la voce del *Dizionario Biografico degli Italiani*, lo attesta autore quasi unico delle segnalazioni e recensioni ospitate dalla rivista, tutte in forma anonima, che per il loro alto numero rappresentano uno specchio abbastanza rappresentativo della cultura spirituale dell'epoca (oltre che di quella liturgica e scolastica)⁶³.

Per saggiarne il tenore, ho compiuto lo spoglio delle rubriche bibliografiche, che chiudono ogni fascicolo, relative agli ultimi due anni di direzione della rivista da parte di Gallerani, 1904 e 1905. Guardando solo ai soli testi di spiritualità, in esse affiora tutto quel vasto sottobosco di testi di 'consumo' che comprendono biografie di sante e di spirituali (sono gli anni della nascita del culto per la fanciulla Maria Goretti, propagandato anch'esso dai passionisti; ma ci sono anche libretti di tipo diverso, come *Anime mistiche*, del Visconte di Bussière, tradotto dal francese, che è «un florilegio di atti virtuosi ed edificanti colti nel monastero delle religiose domenicane di Colmar»); tesoretti di orazioni (come il *Tesoro di Paradiso* del padre pas-

⁶² A. Gallerani, *La nostra patria. Conversazioni sul Paradiso*, Modena, Tip. Pontificia ed arcivescovile dell'Imm. Concezione, 1905, *Conversazione XXVII*, pp. 354-355.

⁶³ Cfr. G. De Rosa, *La Civiltà Cattolica: 150 anni al servizio della Chiesa (1850-1999)*, Roma, La Civiltà Cattolica, 1999; analizza i primi decenni di vita della rivista (il periodo dunque pre-Gallerani) il libro di F. Dante, *Storia della «Civiltà Cattolica». Il laboratorio del papa*, Roma, Studium, 1990.

sionista Fausto del Nome di Maria, che oltre alle meditazioni devote sulle sacre Persone accoglie «una moltitudine di *Pie pratiche* importantissime e riboccanti di unzione e di affetti» e «un savio regolamento di vita per ogni giorno, per ogni mese, per ogni tempo, con una serie di sentenze, confermate ciascuna da un passo scritturale»; il libro si chiude con un «compendio della Dottrina cristiana»; raccolte di pensieri spirituali (come J. Hogan, *Pensées pour chaque jour à l'usage des prêtres*, trad. fr. Paris 1902); pubblicazioni di spiritualità per i diversi stati (sono registrati ad esempio i periodici per le madri di famiglia; ma anche A. Rizzi, *L'amico del giovane ufficiale e sott'ufficiale, ossia manuale religioso morale dell'aspirante ai gradi superiori nel R[egio] Esercito*, 2a ed. riveduta, Milano, S. Giuseppe, 1904, pp. 320); e qualche periodico che ci interessa particolarmente per studiare l'ambiente in cui visse Gemma Galgani, come *Schola clericorum et cura animarum*, «periodico ecclesiastico fondato fra il clero lucchese nel 1900». Che i grandi testi storici continuino ad agire in senso autoritativo lo mostrano alcune loro riduzioni intese a trasmetterli in forma aggiornata e abbreviata, come il *Compendio del Direttorio ascetico del P. G.B. Scaramelli* compilato da Paolo Molin, direttore spirituale del seminario di Verona, o l'*Esercizio di perfezione* del Rodriguez *riveduto e compendiato*.

Il senso del 'compendio' agisce anche nei confronti dei lettori comuni, cautelativamente indirizzati verso letture capaci di trasmettere la purezza del dogma cristiano, mantenendoli lontani dai pericoli del misticismo. È il senso della recensione che accompagna la segnalazione tempestiva di un libro che, in realtà, avrà vita difficile in seno alla Chiesa. Si tratta dell'opera di Antonietta Giacomelli – apparsa in forma anonima – dal titolo complessivo *Adveniat Regnum Tuum. Rituale del cristiano*. Il Gallerani – posto che a scrivere sia lui – recensisce il primo volume dei tre di cui sarà costituito (*Letture e preghiere cristiane*, Roma, Pia Società di S. Girolamo, 1904), diffondendosi in tono parentico in raccomandazioni evidentemente rivolte ai sacerdoti, implicitamente invitati a vigilare su quell'«unico libro» che spesso costituisce la lettura prediletta, e sola, quindi priva di correttivi ulteriori, dei «semplici fedeli»:

È questo un libro di preghiere fatto all'intento di mettere nelle mani de' fedeli un libro che non sia infetto da devozioni illegittime e superstiziose, né da «misticismo pericoloso e profanatore» (p. 295): ma sia, anche nella pratica minuta, l'espressione esatta del dogma cristiano. Si sa, *per i semplici fedeli un libro devoto è tutta la loro teologia*, e guai se ivi infiltransi idee poco esatte o punto punto superstiziose!... (corsivi miei).

Il favore con cui la «Civiltà Cattolica» accoglie lo scritto della Giacomelli corrisponde alla larga diffusione che i tre volumi conobbero al momento della loro pubblicazione, almeno fino al 1907, quando l'ondata di repressio-

ne antimodernista ne sospese l'uscita del quarto e ultimo; l'opera complessiva fu poi messa all'Indice nel 1912⁶⁴. Ma per tornare alla questione di quali libri siano da consigliare ai «semplici fedeli», Gallerani segnala anche un libro francese molto consono con le sue posizioni, *Romans à lire et romans à proscrire*, di Louis Bethleem, che riporta una classificazione dei romanzi in sei gruppi, a partire da quelli «da proscrivere in virtù de' decreti dell'Indice» giù fino ai «Romanzi fanciulleschi, o storielle piacevoli per ragazzi e le ragazzine»: classificazione in base alla quale non resta un granché, nella sezione dei romanzi *à lire*.

Insomma la «Civiltà Cattolica» pare una buona specola da cui osservare la diffusione delle pubblicazioni spirituali in Italia. Non manca, cosa che ci interessa di più, la segnalazione degli scritti di fondatrici e mistiche: ad esempio gli scritti della venerabile Bartolomea Capitanio, fondatrice dell'Istituto delle Figlie della carità a Lovere (Brescia) e infaticabile scrittrice di registri di ritiri e di esercizi spirituali; o il *Diario doloroso di Consiglia Rao*, una donna di Miggiano, in provincia di Lecce (1840-1902), figura poco nota della spiritualità popolare, rispondente anch'essa alla tipologia della vittima sacrificale. Lo scritto è opera in realtà del fratello, che annotò in forma di diario la «rabbia de' demòni» che si accanirono su di lei per molti anni: «la calpestavano, la battevano, la flagellavano e giunsero perfino a privarla della comunione per molti e molti anni»; l'estensore della recensione annota però anche che la donna «ebbe spesso visioni celesti e comunicazioni divine», e che fu «grande interceditrice presso Dio per le anime del Purgatorio, le quali spesso le apparivano».

Fra le varie recensioni ne segnalò una, quella al libro del gesuita Henri Watrigant *L'école de la spiritualité simplifiée et la formule "laisser-faire à Dieu"* (Lille, Morel, 1903), per la questione dell'orazione di semplicità che abbiamo visto toccare il percorso spirituale di Maria Costanza Panas. L'autore (1845-1926) è una figura cardinale per la storia novecentesca della Compagnia di Gesù, avendo egli speso quasi per intero la vita, oltre che nell'organizzazione dei ritiri spirituali, nell'assemblamento della grande opera della *Bibliothèque des Exercices*, costituita principalmente dal fondo di 8000 volumi che il Watrigant aveva pazientemente e voracemente collezionato; a lui si rivolsero, per attingere al suo fondo e alla sua competenza,

⁶⁴ Rimando alla voce *Giacomelli, Antonietta*, in *DBI*, 54, 2000, pp. 129-132, con abbondante bibliografia; qualche integrazione: L. Bedeschi, *L'antimodernismo in Italia. Accusatori, polemisti, fanatici*, Cinisello Balsamo, Paoline, 2000, e I. Tolomio, *Dimenticare l'antimodernismo. Filosofia e cultura censoria nell'età di Pio X*, Padova, Cleup, 2007.

gli estensori dei *Monumenta Historica Societatis Iesu*, e il Sommervogel⁶⁵. Il libro segnalato è il secondo di due libretti polemici contro Marie de Sales Chappuis, che prendono di mira la formula del 'lasciar fare a Dio' come sospetta di quietismo. Il recensore della «Civiltà Cattolica» spiega che «Da qualche tempo si agita in Francia una questione ascetica o mistica intorno ad una specie di semi-quietismo, che sembra contare ivi non pochi seguaci», e loda la posizione del Watrigant secondo cui la perfezione deve «misurarsi sulle virtù piuttosto che sull'orazione mentale», aggiungendo poi con piacere che in Italia simili scuole non esistono. Ritorna così un tema che abbiamo già incontrato, quello del rigetto del quietismo, amplificato qui dal sospetto ingenerato non dalla ripetizione di una dottrina antica, ma dalla sua rinnovata circolazione sotto spoglie appena diverse.

La «Civiltà Cattolica» non è, naturalmente, che una delle molte riviste di inizio Novecento su cui misurare la circolazione dei libri. Il 1908, l'anno in cui esce la biografia di Gemma Galgani composta da padre Germano, non è un anno neutro: è l'anno in cui nasce e muore «Nova et Vetera», rivista del modernismo, che pubblica dal gennaio al dicembre di quell'anno; e insieme, d'altro canto, prende inizio una rivista di solido impianto storico come l'«Archivum Franciscanum Historicum». Tutta compresa in questo primo decennio è la vita della «Rivista storico-critica delle scienze religiose»; nel 1907 la Rivista recensisce un volumetto di Agostino Gemelli, *Del valore dell'esperienza in psicologia* (Monza, Artigianelli, 1907), in tono altamente reverente ed elogiativo, contestando in modo veemente le accuse mosse al libro nella recensione comparsa nello stesso anno sulla «Rivista Rosminiana»: e con il nome di Gemelli arriviamo a una presenza inaggirabile per la storia della considerazione dei fatti mistici nel primo Novecento, e al problema della psicologia religiosa, che toccherò solo di sfuggita.

⁶⁵ Cfr. P. Duclos, s.v. *Watrigant (Henri)*, in *DSp* XVI, coll. 1331-35: 1334: «Fort de sa compétence d'érudit et de son expérience de directeur spirituel, il publie deux brochures polémiques: *Deux méthodes de spiritualité* (1900) et *L'école de la spiritualité simplifiée* (1903), qui visent la religieuse Marie de Sales Chappuis [cfr. *DSp*, II, coll. 496-98]. Il estime que certaines présentations du "laisser faire Dieu" rendent cette maxime suspecte de quietisme et il met en garde contre le recours trop crédule aux motions du Saint Esprit. ... Il est par ailleurs incontestable que le vieil érudit, épris de rigueur intellectuelle et de fidélité religieuse, en vient peu à peu à dénoncer trop systématiquement les notations mystiques ... En dépit de sa modération courtoise, il appartient à la tendance des jésuites qui, par leur réticences à l'égard de la voie contemplative, ont donné quelques prétextes aux accusations caricaturales d'Henri Bremond contre l'ascétisme des Jésuites». Cfr., tra i suoi scritti, *La perfection exige-t-elle un élément d'union ou de contemplation mystique?*, «Revue des Sciences ecclésiastiques», juin 1903.

Nella collana «Piccola biblioteca scientifica della “Rivista di filosofia neo-scolastica”», pubblicata dalla Libreria Editrice Fiorentina (il cui primo fascicolo è del gennaio 1909), aperta dal suo *Recenti scoperte e recenti teorie nello studio dell'origine dell'uomo*, il numero 5 è occupato da un volumetto fondamentale per lo sviluppo del pensiero del Gemelli, *L'origine subcosciente dei fatti mistici*, dotato di un'ampia e importante *Appendice bibliografica* che Gemelli definisce «un saggio di bibliografia del misticismo» (p. 109), ma che in realtà raduna tutti i titoli che è possibile enumerare nel campo della psicologia religiosa tra fine Ottocento e inizio Novecento: e già il termine *misticismo* è indicativo del taglio dato allo studio. Il libro, poi, si basa su un pugno di opere sulla psicologia del misticismo (e dei mistici) enumerate nelle primissime pagine, tutte datate al primo decennio del Novecento, inglesi e francesi, tra cui poi finisce per emergere il nome del gesuita Joseph Maréchal. E in effetti il volume successivo della collana, corrispondente ai numeri 6-7, trattandosi di volume doppio, è proprio il libro di Joseph Maréchal, *Dalla percezione sensibile all'intuizione mistica. Contributo allo studio comparato del misticismo*, Firenze 1913, tutto centrato sullo studio del «sentimento di presenza»: nella prima parte in senso filosofico, come strettamente connesso e sovrapponibile al *giudizio di realtà*; nella seconda parte in senso teologico: *Il sentimento di presenza e i fenomeni mistici*.

Si tratta della traduzione italiana, riunita in volume, di una serie di articoli che il gesuita trentenne (1878-1944) aveva iniziato a pubblicare nel 1908, anno della sua ordinazione, sulla «Revue des questions scientifiques», con il titolo di *A propos du sentiment de présence chez les profanes et les mystiques*⁶⁶. Il tema era tra i più dibattuti nel panorama contemporaneo di studiosi della psicologia del misticismo. Gemelli, che è suo perfetto contemporaneo (1878-1959), condivide l'impostazione generale del lavoro, nonché il riferimento esclusivo alle *Grâces d'oraison* del Poulain per quanto riguarda le fonti storiche del discorso (Teresa, Giovanni della Croce, Alvarez de Paz, etc.), cosa che la dice lunga sul perpetuarsi, anche nel Novecento, di una forma di lettura dei testi compiuta attraverso i manuali, e non nella forma originale. A dire la verità, poi, Gemelli sembra riprendere direttamente dal Maréchal le citazioni da Poulain, fatte sull'edizione del 1906.

Si veda ad esempio, nel punto in cui Maréchal pone alcuni punti preliminari per chiarire che cosa sia l'intuizione intellettuale presso i mistici, la precisazione che, «Nel suo grado più alto, la contemplazione mistica non appare precisamente come uno svanire della personalità davanti alla chia-

⁶⁶ Cfr. J. Javaux, s.v. *Maréchal, Joseph*, in *DSp* X, coll. 321-325.

rezza sempre più esclusiva della presenza divina, ma piuttosto una *unione* nella quale la personalità, invece che essere annientata, è *soprinalzata e trasformata*», poggiando su un passo di Giovanni della Croce (*Cantica*, XXII, 1: «È una trasformazione totale dell'anima nel suo Diletto ..., per via di una certa consumazione dell'unione d'amore, che inalza l'anima sopra a sé stessa, che la divinizza, e, per così dire, la fa Dio per partecipazione, quanto almeno è possibile tal cosa in questo mondo») desunto dal Poulain, p. 288 (pp. 172-173). Gemelli annota come fondamentale questa osservazione di Maréchal, riportandola a testo e citando il passo giovanneo in nota, provvisto del rimando al Poulain (pp. 25-26).

Non voglio affrontare la questione della psicologia religiosa nei primi anni del Novecento: mi basti dire che già in questo libro, che tuttavia non corrisponde nel suo stesso autore a una coerente impostazione successiva del suo pensiero, Gemelli pone una seria ipotesi sulla considerazione di quelli che egli considera come 'fenomeni secondari' dello stato mistico – 'secondari', spiega, rispetto al «fatto centrale presentato dal mistico, e cioè l'unione mistica» (p. 66) –, e che però sono insieme i più visibili e i più atti a fungere da *segni*, e allo stesso tempo i più svianti nella considerazione moderna della santità perseguita attraverso un percorso mistico. La bagarre scatenata intorno alle stimate di Padre Pio ne è un esempio macroscopico.

È evidente, insomma, che il moltiplicarsi di casi di stigmatizzazione tra la fine del XIX secolo e inizio del XX, per quella centralità assoluta dell'*imitatio Christi* in senso doloristico e fisico, e con funzione riparatrice, di cui abbiamo già parlato – funzione riparatrice amplificata dalla contemporanea riemersione del culto del Sacro Cuore, nel torno di tempo che va dalla beatificazione Margherita Maria Alacoque (1864) e il secondo anniversario della morte (1890), fino alla sua canonizzazione (1920)⁶⁷ –, porta drammaticamente in primo piano la questione dei fenomeni mistici straordinari. Che poi la stigmatizzazione, di per sé segno di importanza assoluta dell'adesione al Cristo, possa in conseguenza di ciò trovarsi rubricato tra i molti fenomeni possibili, lo mostra uno studio di qualche anno successivo, quello del gesu-

⁶⁷ Del fatto che mons. Giovanni Volpi fosse ardente devoto del Sacro Cuore, e diffusore del culto, ho già accennato; ricordo qui, per stare ai nomi citati, che Alessandro Gallerani pubblicò appunto nel 1890, in occasione del secondo anniversario della morte, un'ampia edizione commentata della *Vita* della beata (cito dalla quarta edizione: *Vita della beata Margherita M. Alacoque scritta da lei medesima. Tradotta compita e corredata d'illustrazioni storiche ed ascetiche utilissime alle anime devote e ai loro direttori* dal padre A. Gallerani, Modena, Tipografia pontificia ed arcivescovile dell'Imm. Concezione, 1907), che ebbe almeno cinque ristampe via via corrette e ampliate, fino al 1921.

ita Herbert Thurston, tradotto in Italia con il titolo di *Fenomeni fisici del misticismo. Levitazione - Stigmate - Telecinesi - Odore di santità - Incorrusione - Prodiggi di sangue - Moltiplicazione del cibo - Fenomeni luminosi - Salamandre umane, ecc.*, uscito come volume, postumo, a Londra nel 1952 e precocemente tradotto dalle Edizioni Paoline (1956)⁶⁸.

Il capitolo più lungo è ovviamente il secondo, dedicato alle stigmate, e il paragrafo 6, dedicato appunto a padre Pio (*A proposito del caso di Padre Pio*), si apre con la citazione di un articolo apparso nel giugno del 1920 sul «Daily Mail», che raccontava il concorso di folla presso il cappuccino stigmatizzato. Affermando che dopo san Francesco non si riscontra nella storia nessun caso «soddisfacente» di stigmatizzazione, dando conto delle relazioni del patologo Amico Bignami e del dottor Giorgio Festa, e dando per accertata la realtà fisica delle lesioni, visibili a tutti, Thurston aggiunge che il Sant'Offizio «ha sentenziato che tali segni non sono necessariamente di origine soprannaturale», e che «tale dichiarazione dovrebbe frenare molti creduloni troppo entusiastici che nutrono la loro pietà con le disquisizioni del Dr. Imbert-Gourbeyre o di Padre Germano, C.P.»⁶⁹. A che cosa dunque si deve la manifestazione di questi segni? Nel caso di padre Pio, dice Thurston, non sono stati ravvisati sintomi isterici dai dottori che l'hanno veduto; «Similmente l'autore della *Vita di Gemma Galgani* [che cita dall'ed. Roma 1915, e dalla trad. ingl. Londra, Sands, 1924] si sforza di mostrare in molte pagine che nessuno dei sintomi, ordinariamente connessi con l'isteria, era presente nel suo caso». Ma, obietta Thurston, negli ultimi anni si è sviluppato «un nuovo e, sembra, più esatto concetto della neurosi, chiamata ancora isteria», concetto che si è «immensamente sviluppato e corroborato con l'esperienza della prima guerra mondiale», e che viene a sommi capi ricondotto a una sorta di «suscettibilità esagerata»⁷⁰.

Da registrare, in una ipotetica storia della percezione moderna della stigmatizzazione, sono le affermazioni raccolte nel capitoletto intitolato *Alcune conclusioni sulle stigmate*. Ne ricordo solo due: I. Prima di Francesco non esistono, quindi lui è all'origine di quello che Thurston chiama «complesso di

⁶⁸ Cfr. s.v. *Thurston, Herbert Henry Charles* [1856-1939], in *DSp* XV, coll. 911-913; 912: «série d'articles posthumes comme *The physical phenomena of mysticism* (Londres 1952; trad. fr. Paris 1961; Monaco, 1986)»; ovviamente non cita la traduzione italiana, sebbene preceda quella francese.

⁶⁹ H. Thurston, *Fenomeni del misticismo*, Alba, Paoline, 1956, pp. 57-173: p. 133.

⁷⁰ *Ibidem*, pp. 134-135. È una posizione ripresa nel libro di Luzzatto su padre Pio, che però non cita Thurston, né cita ad esempio il Maréchal o gli altri studiosi francesi come fonti di Gemelli.

crocifissione»; «IV. Basandomi sulla storia anteriore di persone stigmatizzate, oso affermare che difficilmente esiste un singolo caso in cui non vi sia una prova dell'esistenza di complicati disordini nervosi, antecedenti allo sviluppo delle stigmate. Questo non vuol dire che la persona, che porta le impronte della Passione di Cristo, fosse tutt'altro che buona ed anche santa fin dal principio. Si tratta di un semplice problema di condizioni patologiche»⁷¹. Segue poi un'Appendice intitolata *Isterismo e fenomeni mistici*⁷².

Al timore di essere andati troppo lontani, obietterò che la pagina che succede immediatamente alla conclusione del discorso su padre Pio ci riporta al nostro seminario, perché il capo 4 del paragrafo 6 si intitola *Le stranezze di Suor Anna Maria Castreca*: personaggio ben noto alle cappuccine che ci hanno accolte nel convento in cui visse la Panas, la Castreca, nata a Fabriano nel 1670 e morta nel 1736 – una contemporanea di Veronica Giuliani e della Martinengo –, divenne cappuccina nel convento della città nel 1697, e fu un noto esempio di stigmatizzazione, ben noto a Maria Costanza Panas che ne possedeva, ovviamente, la *Vita*.

SABRINA STROPPIA

Università degli studi di Torino

⁷¹ *Ibidem*, pp. 156-167; le citazioni da pp. 159 e 161.

⁷² *Ibidem*, pp. 167-173.