

MICHELA CATTO, *Vocazione monacale e croce di Cristo : una direzione spirituale nel Friuli napoleonico*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento» (ISSN: 0392-0011), 24 (1998), pp. 543-570.

Url: <https://heyjoe.fbk.eu/index.php/anisig>

Questo articolo è stato digitalizzato dal progetto ASTRA - *Archivio della storiografia trentina*, grazie al finanziamento della Fondazione Caritro (Bando Archivi 2021). ASTRA è un progetto della Biblioteca Fondazione Bruno Kessler, in collaborazione con Accademia Roveretana degli Agiati, Fondazione Museo storico del Trentino, FBK-Istituto Storico Italo-Germanico, Museo Storico Italiano della Guerra (Rovereto), e Società di Studi Trentini di Scienze Storiche. ASTRA rende disponibili le versioni elettroniche delle maggiori riviste storiche del Trentino, all'interno del portale [HeyJoe](#) - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access*.

This article has been digitised within the project ASTRA - *Archivio della storiografia trentina* through the generous support of Fondazione Caritro (Bando Archivi 2021). ASTRA is a Bruno Kessler Foundation Library project, run jointly with Accademia Roveretana degli Agiati, Fondazione Museo storico del Trentino, FBK-Italian-German Historical Institute, the Italian War History Museum (Rovereto), and Società di Studi Trentini di Scienze Storiche. ASTRA aims to make the most important journals of (and on) the Trentino area available in a free-to-access online space on the [HeyJoe](#) - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access* platform.

Nota copyright

Tutto il materiale contenuto nel sito [HeyJoe](#), compreso il presente PDF, è rilasciato sotto licenza [Creative Commons](#) Attribuzione–Non commerciale–Non opere derivate 4.0 Internazionale. Pertanto è possibile liberamente scaricare, stampare, fotocopiare e distribuire questo articolo e gli altri presenti nel sito, purché si attribuisca in maniera corretta la paternità dell’opera, non la si utilizzi per fini commerciali e non la si trasformi o modifichi.

Copyright notice

All materials on the [HeyJoe](#) website, including the present PDF file, are made available under a [Creative Commons](#) Attribution–NonCommercial–NoDerivatives 4.0 International License. You are free to download, print, copy, and share this file and any other on this website, as long as you give appropriate credit. You may not use this material for commercial purposes. If you remix, transform, or build upon the material, you may not distribute the modified material.



Vocazione monacale e croce di Cristo: una direzione spirituale nel Friuli napoleonico

di *Michela Catto*

1. È «*il Signore che le differisce la consolazione di conferire con me le cose della sua coscienza*»: un padre barnabita e una monaca cappuccina

Tra il padre barnabita Angelo Maria Cortenovis e una monaca cappuccina di Santa Maria di Loreto si sviluppò negli anni 1789-1796 un'intensa corrispondenza spirituale¹. Si tratta di uno dei tanti carteggi di direzione religiosa dimenticati, espressione della quotidianità della vita religiosa e dell'ormai consolidato controllo dei sentimenti e delle manifestazioni della spiritualità; testimonianza di un'esperienza religiosa vissuta da persone di non eccezionale levatura².

¹ Le lettere sono conservate presso la Biblioteca Civica V. Joppi di Udine (d'ora in poi BCU). La loro collocazione è *Fondo Joppi*, ms 128, *Discorsi e Lettere Spirituali*, e ms 268, *Lettere Spirituali*. Il primo manoscritto è una copia del XVIII secolo, avente la forma di un volume in 8° e costituito da 84 carte. Esso raccoglie in ordine cronologico le lettere che furono scritte dal 13 novembre 1789 sino al 24 gennaio 1796. In fine vi è rilegata una lettera autografa datata 29 gennaio 1796, in cui il barnabita cerca di convincere la monaca a rimanere religiosa. Il manoscritto 268 ha una struttura più complessa. Esso comprende infatti un volume in 8° di copie di lettere senza data la cui scrittura risale sempre al XVIII secolo, costituito da 23 carte, al cui interno sono contenute altre 10 carte di copie di lettere, 3 lettere autografe e un piccolo fascicolo di 12 carte di copie. Inoltre, non rilegate, sono qui conservate ben 143 carte di lettere autografe che si sono rilevate essere l'originale delle lettere copiate nel manoscritto 128. La quantificazione sommaria è di 154 lettere. Le copie non hanno sempre una data, ma si può supporre che siano state riprodotte secondo un ordine cronologico. Un esame di quelle datate non permette di trovare un ritmo preciso: esse sono inviate in media una al mese, ma raggiungono in alcuni periodi la cadenza settimanale o addirittura tre volte la settimana. Qui verranno citate riferendosi al numero di pagina (nel caso delle rilegate) seguito dalla data (quando presente); per le lettere originali e quindi non rilegate mi riferirò alla sola data in quanto prive di ogni forma di numerazione. L'esistenza di copie delle lettere fa supporre una circolazione diversa da quella tipica delle lettere: mittente e destinatario.

² Sui mutamenti del genere epistolare tra Riforma e Controriforma si vedano le considerazioni di A. PROSPERI, *Lettere Spirituali*, in L. SCARAFFIA - G. ZARRI (ed), *Donne*

Angelo Maria Cortenovis, nato nel 1727 a Bergamo, fu padre barnabita a Udine, dove morì nel 1801, all'età di 74 anni³. Professore e superiore del Collegio udinese di San Lorenzo Giustiniani, fu noto per la sua profonda erudizione che lo vide impegnato come letterato, storico e verseggiatore. Le biografie ricordano i suoi numerosi scritti di carattere archeologico; nulla citano invece della sua intensa attività di direzione spirituale, con l'eccezione dell'*Elogio del P.D. Angelo Maria Cortenovis chierico regolare della congregazione di S. Paolo, segretario perpetuo dell'accademia e della società d'agricoltura di Udine*, pubblicato a Udine nel 1801 per i tipi Pecile. L'opera, scritta dall'ex-gesuita Luigi Lanzi (1732-1810)⁴, fu dedicata a monsignore Angiolo Fabroni, priore conventuale dei cavalieri di Santo Stefano e Provveditore Generale dello studio di Pisa.

Esempio della fama di cui il barnabita godette, l'*Elogio* è in grado di darci un'immagine diversa del religioso. Non solo apprendiamo che egli fu spesso impegnato in attività di direzione di donne, fu padre spirituale del collegio delle Dimesse, «ove le nobili donzelle sono educate», ma anche, dice il Lanzi, «... ove poi si riguardi siccome ascetico, sembra appena credibile che un uomo solo bastasse a dirigere tante anime, ad aiutare tanti penitenti e moribondi, a far tanto bene spirituale, quanto pur si sa che ne fece, specialmente in Udine e ne' contorni»⁵,

e fede. Santità e vita religiosa in Italia, Roma - Bari 1994, pp. 227-251, in particolare p. 232, in cui si afferma come il passaggio alla Controriforma coincise con il diffondersi di «una tradizione di «lettere spirituali» scritte da uomini, di natura sostanzialmente diversa: lettere di direzione spirituale, didattiche, teologicamente avvertite». Affermazione che, appesantita dal pieno controllo delle espressioni religiose raggiunto nel Settecento, può essere applicata anche al carteggio qui studiato.

³ Cfr. G. BOFFITO, *Scrittori Barnabiti o della Congregazione dei Chierici Regolari di S. Paolo (1533-1933). Biografia, Bibliografia, Iconografia*, Firenze 1933, I, pp. 517-530 e R. VOLPI, voce *Cortenovis Angelo Maria*, in *Dizionario Biografico degli Italiani* (d'ora in poi *DBI*), XXIX, 1983, pp. 709-711. Per la presenza del Cortenovis nell'ambiente delle accademie udinesi si vedano le brevi notizie in A. TONUTTO, *L'Accademia di Udine dalla caduta della Repubblica di Venezia all'unione del Friuli al Regno d'Italia (1797-1866)*, Udine 1997, pp. 15 e ss.

⁴ Il gesuita aveva studiato presso il Collegio dei barnabiti di Udine ed era legato al Cortenovis da una profonda amicizia: cfr. T.M. ABBATI, *Le scuole dei Barnabiti*, in *La Congregazione dei Chierici regolari di S. Paolo detti Barnabiti nel IV centenario dalla fondazione 1533-1933*, Genova 1933, pp. 243-264, p. 253 e P. PASTRES, *Il soggiorno udinese di Luigi Lanzi: alcune lettere inedite e uno scritto poco noto*, in «Arte documento», XI, 1997, pp. 229-239, p. 229.

⁵ L. LANZI, *Elogio e Lettere famigliari del Padre Angelo M. Cortenovis chierico regolare Barnabita*, Milano 1862, p. 5. L'attività nel convento delle Dimesse fu cronologicamente

o, ancora, «a sì geloso ministero, e generalmente alla direzione delle anime, pareva fatto il padre Cortenovis, per un complesso di virtuose qualità che gli meritano la confidenza d'innumerabili persone d'ogni grado»⁶. Nonostante questo riferimento, neppure Lanzi ci dà informazioni o notizie sull'attività di direzione spirituale delle monache cappuccine.

L'Elogio arricchisce la figura del religioso in cui «conviene supporre ... un ingegno penetrante, facile, vasto, pieghevole ad occupazioni molte e diverse»⁷, di alcune qualità morali e spirituali. Aveva «un animo pacato e tranquillo, che in far ciò che fa non è distratto né dalla inquietezza della precedente operazione, né dall'ansietà della susseguente; una economia esatta del tempo, non sol togliendolo al riposo e al passeggio, ma traendo profitto anche da' pochi minuti liberi, che ne avanzano dalle lunghe e obbligate applicazioni»⁸; e, prosegue, «avea una prudenza evangelica che facealo riguardare come un angelo di consiglio; ed era un effetto non solo di una mente posata e riflessiva sulle circostanze tutte de' fatti, non solo di una fedel memoria che gli ricordava gli avvenimenti consimili, e il miglior filo da uscirne a bene, non solo di un lungo studio sulla morale dottrina, che gli dettava giusti e sicuri principii; ma specialmente di una grande rettitudine di spirito, e di una intima comunicazione con Dio»⁹.

La donna diretta dal Cortenovis è invece Maria Rosa Tartagna, monaca nel monastero cappuccino udinese con il nome di suor Giovanna. Di lei non si sa proprio nulla, poiché il suo nome non compare negli atti di professione. E non migliore esito ha avuto la ricerca condotta nelle genealogie della famiglia Tartagna. Alcune notizie sommarie possono essere tratte dai riferimenti alla vita e alla situazione della religiosa presenti nell'epistolario. Ad esempio, le lettere dicono che la vocazione religiosa di suor Giovanna fu frastornata e ritardata da alcuni problemi, come fa pensare la frase «chi avrebbe mai detto che nel tempo della sua maggior desolazione e quando V.S. credeva d'essere colpita

parallela a quella di direzione della cappuccina, come confermano alcuni riferimenti presenti nelle lettere come, ad esempio, «sono colla gotta nella mano sinistra. Non ho potuto dir Messa, né ieri, né oggi, e perciò non sono stato alle Sig.re Dimesse»: BCU, *Fondo Joppi*, ms 268, p. 57, s.d.

⁶ L. LANZI, *Elogio e Lettere famigliari*, cit., p. 26.

⁷ *Ibidem*, p. 5.

⁸ *Ibidem*, pp. 5-6.

⁹ *Ibidem*, pp. 26-27.

della maggior disgrazia che le toglieva ogni speranza di dedicarsi a Dio»¹⁰; inoltre che prese i voti alla fine dell'ottobre dell'anno 1792¹¹.

Il carteggio dunque si sviluppa tra un vecchio religioso, spesso alle prese con acciacchi e debolezze fisiche¹², e una giovane novizia che pare avere moltissimi dubbi sulla sua entrata nel chiostro, e costituisce il nucleo principale di una direzione che si alimentò anche di visite e dialoghi¹³. Esso non contiene nulla che possa essere considerato eccezionale: non si trova alcuna novità di contenuto o particolari metodi di direzione spirituale. Ma, proprio in questo, è rivelatore di alcuni aspetti interessanti della vita e della sensibilità religiosa del tempo.

Nella corrispondenza il tema fondamentale è quello classico della vocazione religiosa, degli ostacoli che incontra per la sua soddisfazione, ed, infine, di tutto ciò che si frappone alla perfezione spirituale. Tema onnipresente nella letteratura e nella direzione spirituale che qui va a soddisfare un'esigenza specifica. La vocazione religiosa di suor Giovanna non solo incontra, infatti, i classici problemi di tentazione dal secolo o di difficoltà ad abbandonare il mondo; ostacoli che affiorano anche dopo il voto di professione. Essa deve superare l'opposizione reale della madre che, da quanto traspare dalle lettere, appare connessa alla sua situazione di unica figlia orfana (c'è un richiamo all'anima del padre¹⁴) e come tale destinata a fare compagnia al genitore superstite, o a contrarre più facilmente un matrimonio. Contrasti che costrinsero più volte Cortenovis a raccomandare alla monaca di pregare affinché anche la «Madre fenisca di metersi in calma, e conosca anche essa la Grazia di aver donato a Gesù Cristo una sua figlia e di averla

¹⁰ BCU, *Fondo Joppi*, ms 128, c. 23v, 13 settembre 1789.

¹¹ Così si esprime Cortenovis: «ma quando ho inteso che V.S. avrà fatto la sua professione, e che si era legata a Gesù Cristo col vincolo di una perpetua fedeltà, mi sono rallegrato di più»: BCU, *Fondo Joppi*, ms 128, c. 55r, 1 novembre 1792. L'espressione autorizza a pensare a un tipo di direzione esercitata nella forma di guida a distanza, spesso all'oscuro di alcuni fatti.

¹² Ad esempio, «Io sono ancora così debole di piedi che non posso uscir di casa specialmente in questi tempi»: BCU, *Fondo Joppi*, ms 128, c. 47r, 29 novembre 1792.

¹³ Ad esempio, il passo «Sarò a reverirla più presto che sia possibile intanto prepari i suoi dubbi, e quesiti, perché possa dirmi tutto quello su di cui la occorre il consiglio»: BCU, *Fondo Joppi*, ms 128, c. 34v, 1 settembre 1790, e *passim*. Sulla «continuità» come fattore necessario della direzione spirituale cfr. I. NOYE, *Note pour une histoire de la direction spirituelle*, in «Supplément de La Vie Spirituelle», XXXIV, 1955, pp. 251-276, in part. p. 259.

¹⁴ BCU, *Fondo Joppi*, ms 128, c. 38r, 3 agosto 1790.

collocata in sposa con un Signore così grande»¹⁵ e ad esortarla a superare ogni senso di colpa nei confronti del genitore; una opposizione che è persistente per tutto il periodo del noviziato¹⁶. Il padre spirituale sostiene la scelta vocazionale con continui consigli squisitamente spirituali, ai quali talvolta aggiunge quello concreto di «non volere praticare il parlatorio se non per necessità»¹⁷. E le lettere dicono come a un anno di distanza la problematica fosse ancora aperta: nonostante i voti di professione fossero stati fatti, i sensi di colpa nei confronti della madre erano ancora molto vivi. Cortenovis costituì quasi il punto di equilibrio tra le esigenze vocazionali di Maria Rosa e il desiderio contrario della madre, sostenendo la monaca, cercando di farle superare le malinconie e i sensi di colpa che nascevano dall'essersi opposta alla volontà materna¹⁸.

Nulla si conosce sul perché il Cortenovis si trovò a dirigere la donna. Certamente egli non apparteneva al gruppo di confessori ordinari che, come stabilito dal concilio di Trento, si alternavano ogni tre anni nella direzione del convento¹⁹. E soprattutto, l'attività di direzione del Cortenovis fu parallela e comunque non sostitutiva di quella del confessore ordinario, come fanno comprendere più indicazioni dell'epistolario in cui si raccomanda «figliale e sincera confidenza col suo Confessore, e le dica tutte le miserie, e debolezze»²⁰, aggiungendo però in altri punti che le narrazioni vanno fatte sì al confessore «ma ho diritto di pretendere che le dica anche a me»²¹, o che «si guardi dal perdere la sua confidenza in me, che da Dio ho avuto l'incombenza di assisterla nella sua vocazione»²².

¹⁵ BCU, *Fondo Joppi*, ms 128, c. 25r, 22 aprile 1790.

¹⁶ Numerosi i riferimenti a questa situazione cfr., ad esempio, BCU, *Fondo Joppi*, ms 128, c. 28v, 30 giugno 1790.

¹⁷ BCU, *Fondo Joppi*, ms 268, p. 63, s.d.

¹⁸ BCU, *Fondo Joppi*, ms 128, c. 35r, 16 agosto 1791.

¹⁹ Archivio della Curia Arcivescovile di Udine (d'ora in poi ACAU), *Istituti Religiosi*, Cappuccine 1/2, *Registro dei reverendi confessori ordinari e straordinari*. Cfr. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. G. ALBERIGO - G.A. DOSSETTI - P.-P. JOANNOU - C. LEONARDI - P. PRODI, Bologna 1973³, sessio XXV, pp. 779-780.

²⁰ BCU, *Fondo Joppi*, ms 128, c. 24v, 15 aprile 1790. E ancora, «mi scriva le sue angustie senza dimenticare appunto la dipendenza, e l'ubbidienza dal suo ordinario»: c. 64v, 31 agosto 1793.

²¹ BCU, *Fondo Joppi*, ms 128, c. 27v, 25 giugno 1790.

²² BCU, *Fondo Joppi*, ms 128, c. 64v, 31 agosto [1793].

Quella di Cortenovis fu quindi una direzione speciale, nel senso che fu determinata dalla ricerca di un approfondimento della vita spirituale di Maria Rosa. In tale accezione il carteggio può essere definito speciale, anche se alcune lettere furono indirizzate a tutta la comunità ed affrontarono quindi temi molto generici, ed anche se il modello di direzione utilizzato non sembra sul piano teorico molto diverso da quello che la manualistica proponeva al confessore. Non sappiamo neanche quanto fosse l'affetto e il bisogno reciproco che si era creato attraverso i dialoghi, le visite e le corrispondenze. È certo che il barnabita sentiva di svolgere un compito molto importante: «potrei avere tutti gli affari del mondo sulle mie spalle; troverei quell'ora, quel giorno di ascoltare una mia figlia, che Iddio mi ha consegnata perché l'aiuti a divenire santa»²³ e che il suo pensiero andava alla figlia prediletta «ogni volta che mi inginocchio a dire la Salve Regina, o le altre Antifone della Madonna dopo le ore e l'Ufficio Romano»²⁴.

2. *Annotazioni di metodo e struttura di un epistolario «quotidiano»*

I diversi destinatari delle lettere – ora singoli, ora collettivi – richiedono di definire preliminarmente alcune differenze strutturali presenti nelle epistole. Mentre le lettere indirizzate alla singola monaca sono ricche ovviamente di riferimenti alla vita personale, questi ultimi sono del tutto assenti in quelle collettive dove il «personale» è sostituito da una struttura teologico-religiosa più seria ed austera. Nelle lettere all'intera comunità la direzione spirituale si confonde con i metodi e le forme della predicazione. Cortenovis fa proprio un tema e lo snoda in un lungo discorso strutturato attraverso molteplici considerazioni, ricorrendo esplicitamente a qualche *auctoritas*, come sant'Agostino o Tertulliano, e proponendo precisi modelli pedagogici. Inoltre, le lettere individuali sono numerose, spesso molto brevi, quasi scritte di getto per soddisfare a un bisogno urgente ed immediato. Quelle collettive, al contrario, sono lunghe, divise in paragrafi, profondamente costruite e meditate. Accanto a queste diversità, tutte le lettere sono tra loro accomunate dal destinatario sociale che mai muta, e cioè la donna monaca. L'epistolario quindi può essere definito come insieme di lettere socialmente indirizzate, anche se i diversi destinatari e la mescolanza di

²³ BCU, *Fondo Joppi*, ms 128, c. 73v, 19 giugno 1794.

²⁴ BCU, *Fondo Joppi*, ms 268, p. 38, s.d.

contenuti spirituali con esigenze squisitamente concrete impediscono di mettere in luce sempre una perfetta unità²⁵.

Mancano dal carteggio le lettere che la singola monaca o la comunità indirizzarono al padre barnabita. Non sappiamo quindi quante volte le monache si rivolsero epistolarmente al Cortenovis. È certo, per alcuni riferimenti contenuti nell'epistolario, che spesso furono esortate a scrivere di più²⁶ e che fu una corrispondenza che voleva ispirarsi al rapporto padre-figlia, quindi senza cerimoniali e ogni volta che ve n'era bisogno²⁷. Tale assenza ci priva della testimonianza del modo in cui la spiritualità proposta dal padre spirituale venne recepita e vissuta nel contesto della vita quotidiana, e impedisce la ricostruzione di quella che dovette essere la seconda faccia della medaglia della trama degli avvenimenti esterni e delle situazioni psicologiche che accompagnarono e sorressero questo caso di direzione spirituale.

Qui saranno prese in considerazione solo le lettere indirizzate alla singola monaca, Maria Rosa Tariajna riferendosi a quelle destinate all'intera comunità solo per avvisare la diversità dei toni, l'abbondanza di richiami biblici e di riferimenti dottrinali e teologici.

L'assenza delle lettere delle monache potrebbe essere spiegata ricorrendo all'elemento del quotidiano, caratteristica di questo carteggio. E non solo perché l'epistolario, nonostante la lunga durata, si contraddistingue per monotonia di temi e affronta problemi molto personali e giornalieri. La quotidianità è un concetto più ampio, poiché rappresenta anche la chiave di lettura di molte delle esperienze spirituali-religiose dei conventi femminili di *ancien régime* e in maniera particolare di conventi, come questo, di fine Settecento. Abbiamo a che fare, infatti,

²⁵ Ad esempio di queste e altre problematiche ritrovabili nello studio degli epistolari spirituali si vedano le considerazioni di G. ZARRI, *Il carteggio tra don Leone Bartolini e un gruppo di gentildonne bolognesi negli anni del Concilio di Trento (1545-1563). Alla ricerca di una vita spirituale*, in «Archivio italiano per la storia della pietà», VII, 1986 e R. GUARNIERI, «*Nec domina nec ancilla, sed socia*». *Tre casi di direzione spirituale tra Cinque e Seicento*, in E. SCHULTE VAN KESSEL (ed), *Donne e uomini nella cultura spirituale. XIV-XVII secolo / Women and Men in Spiritual Culture, XIV-XVII Centuries. A meeting of South and North*, Gravenhage 1986, pp. 111-132.

²⁶ BCU, *Fondo Joppi*, ms 128, c. 43v, 6 giugno [1791]. L'assenza di scrittura viene imputata alla mancanza di carità.

²⁷ BCU, *Fondo Joppi*, ms 128, c. 59v, 2 giugno 1793. Ma anche «Se lo scrivere a me, ed il confidarmi le sue malinconie le è di qualche conforto, mi scriva pure anche ogni giorno, che non me lo recherà mai ad incomodo. Io vorrei col mio sangue, nonché con un poco d'inchiostro, concorrere al suo profitto spirituale»: c. 61v, 23 giugno 1793.

con istituzioni in cui i decreti tridentini sono stati pienamente recepiti, dove mancano spazi autonomi di movimento e dove l'ubbidienza, e con essa lo scandire del tempo e la divisione di ruoli e spazi, sono oramai completamente dominati da un ordine rigoroso e da una concatenazione implacabile.

Un concetto di quotidiano che sfiora quello di formalismo. Basta, infatti, dare un veloce sguardo ai testi settecenteschi di direzione e perfezione spirituale destinati alle monache per scoprirvi un tempo scandito nella gestualità e nel pensiero dal risveglio sino al momento in cui ci si deve addormentare. Tempo, regolarità, obbedienza che in pieno Settecento – proseguendo il processo seicentesco di un secolo alla conquista dei conventi – interessano l'intero mondo cristiano cattolico anche grazie alla diffusione di testi a stampa volti a destinatari sociali ben determinati; opere di perfezione spirituale che occupano una posizione che possiamo definire giusto a metà tra la letteratura per la confessione e quella degli esercizi spirituali²⁸.

Ritornando alle lettere scritte dalle monache, alla loro assenza, e alla quotidianità del contenuto di questo epistolario, tale binomio può essere spiegato ricorrendo alla regola monastica. Essa, nel disciplinare l'attività spirituale e scrittoria delle monache, avverte che dovevano essere presenti nella piccola cella monacale «una penna e un poco di carta per iscrivere quei lumi e quei santi proponimenti, che si van facendo ogni dì nella Mentale Orazione, come pure il registro dell'Esame particolare e di altro con Licenza della M. Badessa»²⁹. Indicazione che presume un obbligo quotidiano alla scrittura che convive con quello che vuole che le «carte scritte» dalle monache defunte dovessero essere, nel caso del monastero cappuccino, immediatamente consegnate al confessore³⁰.

²⁸ Sul concetto di Esercizi spirituali come insieme di norme cui i direttori spirituali si riferiscono per la loro condotta cfr. E. ANCILLI, voce *Direzione spirituale*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, 3, 1976, coll. 530-558, in part. coll. 534-544.

²⁹ ACAU, *Istituti Religiosi*, Cappuccine 2/2, *Costituzioni sopra la Prima Regola*, c. 49r. Questa norma non era valida per le monache converse per le quali era stabilito che «Nessuna, benché sapesse leggere e scrivere, legga mai né tenga libro alcuno, né scriva né tenga carta penna calamajo in cella o in altro luogo a tal effetto senza speciale espressa licentia di volta in volta della M. Badessa, la quale non sarà facile a conceder alle Converse pei esercizi, perché in tanta semplicità servono a Dio Nostro Signore»: c. 110r.

³⁰ ACAU, *Istituti Religiosi*, Cappuccine 2/2, *Costituzioni sopra la Prima Regola*, c. 62r. Per alcuni dubbi sul concetto di «obbligatorietà della scrittura», cfr. A. PROSPERI, *Diari*

La monotonia dei temi non rende meno interessante, ancora in un'ottica di quotidianità, alcuni riferimenti alla letteratura religiosa contenuti nel carteggio. Si tratta di letteratura cinquecentesca o settecentesca, di grandi mistici, ma anche di figure che godettero soprattutto di fama religiosa a carattere locale. Ciò che rende ancora più curiose queste citazioni è il fatto che sono di santi o religiosi la cui produzione letteraria è poi presente nella biblioteca delle cappuccine. Concomitanza che si apre a due serie di valutazioni. Potrebbe trattarsi di una direzione spirituale, quella del Cortenovis, in grado di alimentare curiosità delle monache e quindi di indirizzare o suggerire l'acquisto di un determinato libro. O ancora, potrebbe essere semplicemente un esempio particolarmente significativo di uniformità della cultura religiosa-spirituale di fine Settecento.

Le citazioni sono importanti inoltre poiché suggeriscono esempi di letture fatte dal barnabita; consigli utili visto che egli non ha lasciato alcuna opera di direzione o di devozione alla quale ricondurre l'itinerario spirituale proposto. Esse rappresentano quindi dei possibili *exempla* ai quali egli ricorse, anche nell'elaborazione di un proprio e personale metodo di direzione spirituale. Campo di ipotesi necessariamente allargabile a testi usati dai barnabiti nei loro collegi³¹, o ancora a testi 'tipici' del secolo, che non potevano non essere stati letti da un religioso erudito del secolo dei lumi.

3. «Non mi piace che ella si meravigli della propria negligenza, né si inquieti se le opere non corrispondono ai suoi desideri, né i frutti alle sue parole»³²: *vocazione, fervore e devozione*

Ma vediamo ora i temi di questo epistolario, soffermandoci prima nel fare qualche breve considerazione sul metodo usato dal religioso. Nelle lettere non troviamo toni alti, assente è ogni forma di misticismo. Lanzi racconta che il parlare del Cortenovis era «parco, semplice, affabile,

femminili e discernimento degli spiriti: le mistiche della prima età moderna in Italia, in S. NANNI (ed), *Devozione e pietà popolare fra Seicento e Settecento: il ruolo delle congregazioni e degli ordini religiosi* («Dimensioni e problemi della ricerca storica», II, 1994), pp. 77-103, in part. p. 88.

³¹ Sulle letture dei primi barnabiti cfr. E. BONORA, *Voi qui vi costituite niente per Christo. Entro le mura: Antonio Maria Zaccaria e Paola Antonia Negri*, in *I conflitti della Controriforma. Santità e obbedienza nell'esperienza religiosa dei primi barnabiti*, Firenze 1998, pp. 201-283, in part. pp. 214-215.

³² BCU, *Fondo Joppi*, ms 128, c. 56v, 21 dicembre 1792.

pieno di modestia, e quasi di uomo che ama meglio di apprendere da tutti, che d'insegnare a veruno»³³, e che il suo tema morale principale era «nel sacramento della Penitenza»³⁴. E anche la struttura delle lettere assume queste caratteristiche. Qui i grandi temi sono affrontati una prima volta in maniera lunga e chiara, per poi nelle lettere successive essere richiamati con tocco lieve e riepilogativo. Faccio un solo esempio. Il tema della croce introdotto nella corrispondenza quasi subito, il 1° giugno 1790 quando, se ipotizziamo di avere l'epistolario nella sua completezza, tra padre e figlia spirituale era avvenuto lo scambio di sole sette lettere, viene prima ampiamente illustrato ricorrendo alla Bibbia e alla figura di Simone il Cireneo, inserendo il significato della croce come antitesi del peccato, traslando infine in metafora il calvario rispetto alla vita monacale³⁵. Da questa lettera in poi però i significanti croce e vita monacale divengono sinonimi. E così ogni singola incertezza della monaca, ogni suo piccolo dubbio o difetto diventano simbolo della croce dell'imitazione di Cristo.

Va da sé che queste immagini, volte a identificare la vita monacale con un episodio della vita di Gesù Cristo o una sua sofferenza, sono più frequenti in corrispondenza di particolari eventi liturgici; aumento di intensità che mette in luce la funzione pedagogica dell'epistolario. Ecco che la devozione al Bambin Gesù, espressa nella dolce forma di «figlio pargoletto, le domandi la grazia di riceverlo nelle sue braccia, anzi nel suo seno, e di riceverlo per suo sposo», diventa la protagonista di tutte le epistole inviate in prossimità dei natali.

Il metodo sembra amalgamare i connotati esplicativi e di spinta alla meditazione centrata sulla vita e la passione di Cristo tipici della letteratura di esercizi spirituali con le esigenze di andare a risolvere casi e problematiche molto personali. Questa fusione compare nell'analisi delle tematiche in cui accanto alla spiegazione dei misteri, segue quasi passo dopo passo la struttura di quegli esercizi spirituali che, nonostante proseguissero una tradizione cinquecentesca, andavano nel corso del Settecento esprimendo delle caratteristiche nuove e proprie. Quando, ad esempio, prova sensazioni di particolare tentazione, la monaca è esortata a trovare rifugio presso la croce; laddove l'ubbidienza non permettesse di superare l'inquietudine, si dovrà ricorrere al-

³³ L. LANZI, *Elogio e Lettere famigliari*, cit., p. 27.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ BCU, *Fondo Joppi*, ms 128, cc. 26v-27r, 6 giugno 1790. Ma anche ms 268, pp. 14-16, s.d.

l'orazione richiamandosi alle immagini di «Gesù nel Deserto, Gesù nell'orto oppresso dalla tristezza, a Gesù in croce abbandonato dal Padre»³⁶; episodi cristocentrici che dovevano essere ben noti attraverso la pratica degli esercizi spirituali e l'esercizio della tecnica immaginativa iconica e che, avendo smorzato ogni tono ascetico, perpetuavano la pratica *sequi vestigia* di Cristo.

Dall'analisi delle tematiche appare inoltre come il grande assente sia l'evento che proprio in quegli anni sconvolgeva il territorio della Patria del Friuli. Nessun riferimento, infatti, alla politica napoleonica che tanti cambiamenti doveva apportare alla gestione dei conventi, monasteri e istituzioni religiose tutte. Non si può dimenticare che se il convento cappuccino sarà soppresso con decreto del 25 aprile 1810³⁷, le monache avevano assistito agli avvenimenti militari e politici che porteranno Napoleone in Friuli. L'unico richiamo alla vita politica è contenuto in un passo che collega la necessità di infervorarsi nel mistero della natività di Gesù Cristo proprio nel momento in cui «vediamo ritornati i tempi delle Primitive Chiese nelle Persecuzioni che soffre nella Francia»³⁸. Mancano in linea generale anche precise notizie sulla vita della monaca che non siano quelle legate in qualche modo alla vita interiore. Sappiamo solo che la madre per arginare la solitudine prese con sé una nipote suscitando qualche timore relativamente alle questioni dell'eredità, poiché Maria Rosa era figlia unica³⁹. Assenze, tutte queste, che accentuano quel connotato di quotidianità esclusivamente spirituale che domina l'intero epistolario e che può suscitare l'impressione di un certo formalismo.

Avendo ben presente il destinatario, Cortenovis elabora un percorso di direzione spirituale strettamente connesso alla vita religiosa femminile⁴⁰. Il

³⁶ BCU, *Fondo Joppi*, ms 128, c. 58r, 1 febbraio 1793.

³⁷ Cfr. *Bollettino delle leggi del Regno d'Italia*, decr. 77, pp. 264-267. Sui mutamenti condotti dalle riforme napoleoniche nell'organizzazione della vita religiosa cfr. A. GAMBASIN, *Religione e società dalle Riforme Napoleoniche all'età liberale. Clero, sinodi e laicato cattolico in Italia*, Padova 1974.

³⁸ BCU, *Fondo Joppi*, ms 268, pp. 26-27, s.d.

³⁹ BCU, *Fondo Joppi*, ms 128, c. 67v, 17 febbraio 1794.

⁴⁰ Sulle trasformazioni delle metodologie di direzione spirituale sviluppatesi a partire dal XIII secolo, adattando il tradizionale metodo del mondo monacale ai laici, si vedano le considerazioni di A. TILATTI, *La direzione spirituale. Un percorso di ricerca attraverso il secolo XIII nell'ordine dei Predicatori*, in *Dalla penitenza all'ascolto delle confessioni: il ruolo dei frati mendicanti*, Atti del XXIII Convegno internazionale, Assisi, 12-14 ottobre 1995, Spoleto 1996, pp. 125-173, in part. p. 130.

problema urgente e fondamentale della vocazione religiosa viene affiancato da motivi più o meno vari come le considerazioni di problemi quotidiani, di particolari eventi di vita, come può essere la morte di una consorella, i continui richiami all'osservanza delle regole della vita religiosa, e, meno frequentemente, le spiegazioni della vita di Cristo e di passi scritturali. Questi ultimi paiono essere primariamente sollecitati dalla monaca alla quale sorgono dubbi o gioie dopo aver letto un libro o ascoltato una predica.

Seguendo un ordine di tipo gerarchico o concentrico il primo tema è quello della santità dell'ordine cappuccino. A più riprese, infatti, il barnabita suggerisce che «... ella sa che l'Abito delle Cappuccine è santo, e che tende, ad una Perfezione Sublime. Non consiste però cotesto istituto nell'Abito ruvido, nei digiuni, e nel vivere. Ma principalmente nelle negazioni delle passioni, e nella purità del cuore alla volontà di Dio»⁴¹. Un tema che trova ampia corrispondenza nella letteratura agiografica di sante o beate cappuccine. Ricordo a questo proposito la vita di suor Maria Crocifissa Satellico (1706-1745) in cui Giovanni Battista Scaramelli scrive «Crescendo poi in età, i desiderj, che fin'allora erano stati generali verso la Religione, si rivolsero tutti all'istituto particolare delle monache cappucine, e si fissarono in quello, come il più austero e il più rigido, e che tiene le sue Religiose più sequestrate dal secolo, e più raccolte con Dio in prolisse orazioni, e lunghi salmeggiamenti»⁴².

Il monastero cappuccino viene presentato come l'«atrio di quella gran Reggia» del Paradiso, «atrio esposto ai venti, alle nevi ed al sole, ed a molte intemperie di questo mondo»⁴³. Il suo essere luogo di preparazione non consiste però tanto nell'«abito ruvido, nei digiuni e nel ritiro»⁴⁴, quanto nelle continue privazioni e nei costanti annullamenti della volontà, che nel caso di suor Giovanna si concentrano soprattutto nella difficoltà di staccarsi completamente dall'affetto materno.

⁴¹ BCU, *Fondo Joppi*, ms 268, lettera del 23 giugno 1792. E ancora, «Consideri che le stesse spose di Gesù Cristo già consacrate a Dio in altri monasteri, invidiano la sua sorte per la maggior santità del suo istituto, e per i vantaggi e comodi maggiori a divenir santa che hanno le cappuccine sopra le altre Religiose»: ms 128, c. 47v, 10 ottobre 1793. Ma anche c. 62r, 23 agosto 1793.

⁴² G.B. SCARAMELLI, *Vita di Suor Maria Crocifissa Satellico, monaca francescana nel monastero di Monte Novo*, Venezia, Giuseppe Rosa, 1761, p. 31.

⁴³ BCU, *Fondo Joppi*, ms 128, c. 58v, 5 aprile 1793.

⁴⁴ BCU, *Fondo Joppi*, ms 128, c. 62r, 23 giugno 1793.

Immagine di santità e austerità che convive con qualche discordanza con quella reale di questo monastero. I primi tentativi di fondazione risalgono al 1619, ma solo verso la fine del secolo il filippino Giovanni Micesio riuscì ad avere quella quantità di patrimonio in grado di separare alcune donne dalle Convertite per farle vivere in comunità secondo la regola francescana⁴⁵. E la separazione e l'organizzazione non dovettero essere facili se ancora a metà del Settecento il monastero cappuccino pare essere ricordato ora per la particolare austerità, ora per la forma di indisciplina. Se il patriarca Daniele Delfino il 19 novembre 1746, scrivendo al Santo Uffizio, ricordava come avesse trovato il monastero ancora «senza clausura, e quasi senza regola»⁴⁶; e se monsignor Carrara da Roma ancora nel 1776 esprimeva pareri dubbiosi sulla reale natura delle cappuccine, affermando che l'erezione del convento «con la sola permissione vocale dell'Ordinario», l'assenza del rispetto assoluto della clausura, «per mancanza del totale sostentamento delle religiose» e, infine, l'uscita di alcune converse per motivi di questua costringevano a considerare le cappuccine come Terziarie⁴⁷; non mancano fonti che fanno del convento un esempio di particolare osservanza nel clima dei conventi udinesi del XVIII secolo come l'annotazione di mano ignota che, osservando l'opposizione di alcune monache di San Bernardino ad accettare la severità della propria regola, scriveva che chi «pretende che in codesto monastero, siavi la Regola di S. Francesco più severa, e più rigida, egli così scrivendo non ha avuto mente alla Regola delle Cappuccine di questa città»⁴⁸. Le situazioni deprecabili furono ben presto risanate tanto che il patriarca Dionisio Delfino scriveva nel suo testamento: «Alle mie predilette figlie le molto RR.MM. Cappuccine lascio per ultimo pegno della mia Paterna affezione, e divotione ducati cinquecento, raccomandandoli, quanto mai so', e posso alli Patriarchi miei successori, et alla Carità di tutti li buoni, e divoti cittadini, affinché soccorrino con l'ellemosine le loro gravi indigenze, essendo con verità quel pio, e santo Monastero il più forte tuttellare pressidio di questa Città, et alle stesse lascio pure il Quadro

⁴⁵ Sulla vicenda si vedano le narrazioni settecentesche conservate in ACAU, *Istituti religiosi*, Cappuccine 2/1 o anche BCU, *Fondo Joppi*, ms 201, *Monastero delle Cappuccine di Udine. Fondazione (1619) ed altre notizie storiche sul monastero*.

⁴⁶ Archivio della Congregazione per la Dottrina della fede, *Santo Uffizio*, Stanza storica, GG 4-f, *Inquisizione di Udine, 1706-1797*, c.n.n. del patriarca all'Inquisizione centrale del 19 novembre 1746 in materia di confessione.

⁴⁷ ACAU, *Istituti Religiosi*, Cappuccine 2/3.

⁴⁸ BCU, *Fondo Joppi*, ms 194.

Grande del Padre S. Francesco, che stà nella mia stanza, che mi fu lasciato da una devotissima persona Religiosa»⁴⁹.

Nell'epistolario, subito dopo l'esaltazione del movimento cappuccino, e quasi in ordine concentrico, si trova il tema della perfezione spirituale insito nello *status* monacale⁵⁰; in quello che è l'elemento formale del prendere i voti e monacarsi, interiorizzando così i principî espressi dalla regola e procedendo nella strada della perfezione interiore, «perché la Religione impone loro delle obbligazioni proprie e le impegna ad osservanze più strette e di maggior perfezione»⁵¹. Solo il divenire pecorella favorita del gregge di Dio, sposa di Gesù Cristo, è la forma che permette di iniziare il percorso verso la perfezione, espressione del desiderio di iniziare un cammino verso la meta. E il traguardo di suor Giovanna è mobile anche dopo il voto di perfezione, poiché dubbi, incertezze, inadeguatezze continuano ad essere i soggetti della corrispondenza⁵².

Tra gli autori cui spesso Cortenovis si richiama nella sua attività di direzione spirituale delle monache cappuccine troviamo san Francesco di Sales. *Auctoritas* particolarmente interessante poiché nella biografia scritta da Luigi Lanzi, redatta subito dopo la morte del barnabita, è racchiuso un parallelismo tra il barnabita e il salesiano. Una similitudine che nell'*Elogio* si sviluppa sui temi della profonda calma e della carità verso i poveri e gli ammalati⁵³, ma che si presta anche a altre conside-

⁴⁹ BCU, Fondo Joppi, ms 1224 (5), *Il cardinale Patriarca Dionisio Delfino. Sua vita e suo reggimento ecclesiastico e suo testamento. Suo elogio*, c. 2r.

⁵⁰ Ma in realtà ogni *status* sociale, come dimostra la ricca letteratura classificabile in base al suo destinatario sociale, poteva attraverso strade rigorosamente diverse raggiungere tale perfezione. La letteratura socialmente indirizzata sembra ricalcare le medesime differenze socio-culturali che Louis Châtellier ha individuato all'interno delle congregazioni mariane dei gesuiti: cfr. L. CHÂTELLIER, *L'Europa dei devoti*, Milano 1988, pp. 129 ss.

⁵¹ L. BOURDALOUE, *Ritiramento spirituale ad uso delle Comunità Religiose*, Venezia, Niccolò Pezzana, 1732, c. 4.

⁵² Palese a questo proposito il passo scritto a più di un anno dalla professione «si umili, ma non si scoraggi, faccia conto d'incominciare in questo nuovo anno a vivere veramente da sposa di Gesù Cristo»: BCU, Fondo Joppi, ms 128, c. 67r, 2 gennaio 1794. Ed ancora, «che V.S. si sia compunta, e confusa nel giorno della vestizione di suor Maria Metilde invece di rallegrarsi»: c. 77v, 2 settembre 1794. E, addirittura nel 1795, «Spero che V.S. si sia rassegnata alla volontà del Signore, e che attenda ora unicamente all'amore del suo sposo celeste»: c. 83r, 24 gennaio 1795.

⁵³ L. LANZI, *Elogio e Lettere famigliari*, cit., pp. 28-29 ss.

razioni se si procede a una comparazione di questo epistolario con gli scritti che Francesco di Sales dedicò alle sue devote e quindi alle forme della direzione socialmente indirizzata.

Nella ormai raggiunta consapevolezza settecentesca che il concetto di perfezione è diverso e distinto a seconda del posto che gli uomini occupano nella società, Cortenovis sembra fare propria un'idea di monacazione che si esprime attraverso una serie di rinunce al fine di una sola e grande ricompensa⁵⁴.

Distacco dal mondo *in primis*. E qui ricchissime paiono le considerazioni espresse nella letteratura spirituale settecentesca, dove lo *status* monacale viene esaltato in perfetta contrapposizione con la vita secolare, poiché «la maritata dee pensare a provvedere la famiglia, educare i figli, a contentare il marito, e tutti i di lui parenti, genitori, fratelli, i quali talvolta sono più molesti del marito, onde, come dice lo stesso Apostolo, il suo cuore ha da esser diviso, dividendo l'amore tra 'l marito, figli e Dio. Che tempo può avere una maritata di attendere a far molta orazione, a frequentare la comunione, se non ha tempo sufficiente neppure per accudire ai bisogni della casa?» E se i parenti sono spesso più molesti del coniuge, «il marito vuol esser servito, e grida, ed ingiuria, se non trova i suoi comandi adempiti subito, ed a suo modo; i servi inquietano la casa or con gridi e contrasti, or con dimande importune; i figli se sono piccioli, or piangono, or cercano tante cose; se poi son grandi, apportano disturbi, timori, ed amarezze assai maggiori, ora per li pericoli in cui si trovano, ora per l'infermità che patiscono»⁵⁵. In Cortenovis non troviamo temi così vivaci, non c'è

⁵⁴ Su questo punto ricchissimi sono i riferimenti contenuti nella letteratura spirituale. Accanto alle definizioni dei grandi direttori spirituali, attiro l'attenzione su un piccolo trattato di esercizi spirituali uscito a Padova nel 1799 in cui la monaca viene così definita: «Il nome di Monaca significa Donna solitaria; ma solitaria di corpo, di spirito, e di cuore. Di corpo, fuggendo ogni ozioso trattenimento, ogni vana conversazione che abbia odore di mondo. Di spirito, scacciando con bravura dalla mente ogni pensiero, che non sia di Dio, e per cui si risvegliano nell'uomo cose di mondo. Di cuore finalmente, non lasciandolo neppur un momento occupato d'altri affetti che di quello di Dio, vagheggiando sempre il suo Crocefisso bene»: *Libro della vita ossia compendio degli esercizi spirituali fatti in occasione della vestizione, e professione di due giovani francescane*, Padova 1799, pp. 29-30.

⁵⁵ A. DE LIGUORI, *La vera sposa di Gesù Cristo cioè la Monaca santa. Per mezzo delle virtù proprie d'una religiosa*, Bassano 1797, I, p. 15. Ma su questo tema nella letteratura settecentesca si vedano anche i saggi di L. GUERCI, *La discussione sulla donna nell'Italia del Settecento. Aspetti e problemi*, Torino 1988 e dello stesso autore, *La sposa obbediente: donna e matrimonio nella discussione dell'Italia del Settecento*, Torino 1988.

una così negativa rappresentazione della vita da maritata, così come non ci sono toni troppo pessimistici sulla natura e sull'operare umano. Non mancano certo esempi del concetto di superiorità della vita religiosa, paragonata a quella dei martiri della Chiesa primitiva, su quella secolare, come il passo che afferma che «chi non patisce in questo mondo, i secolari più dei Religiosi certamente, ma i Religiosi perché volontari patiscono con merito, ed i secolari perché sforzati patiscono con rabbia, almeno molti di loro»⁵⁶. O, ancora, in una comparazione tra monacate e sposate, mette in luce come le prime «sono libere da molte infermità, e miserie corporali e spirituali indispensabili a quelle che non sono da Dio state favorite di questo bel privilegio»⁵⁷. In un'ipotetica bilancia le buone opere delle monache sono valutate al cento per cento, contro un settanta delle vedove e un solo trenta per cento delle maritate. Lo *status* monacale viene esaltato nella gerarchia della Chiesa come successivo solo a quello dei sacerdoti. Il mondo è il demonio: «l'abbandono della libertà e dei divertimenti del Mondo le sarà penoso; quel serarsi per sempre in un Chiostro, ed in un Chiostro di penitenza, e rigore le risveglierà delle apprensioni, e del timore ... e l'amor proprio maggiore del Demonio, ed il mondo, che ora la circonda faranno i loro sforzi contro di lei»⁵⁸. Un dolore e una difficoltà resi più vivi dal quotidiano del distacco dalla madre amata che suggeriscono al barnabita una sorta di parallelismo tra la sua figlia spirituale e il poverello di Assisi e che lo conducono ad insistere sull'«affetto eccessivo» come «tutto affetto di carne e sangue»⁵⁹, intendendo con questo l'insieme dei legami affettivi considerati «idoletti»⁶⁰. Od ancora a paragonarla a un povero ammalato che bussa ad un ospedale «di notte, alla neve e colla febbre addosso»⁶¹ finché qualcuno non apre e lo accoglie per curarlo e proteggerlo.

E la vita monacale viene presentata nei toni della mortificazione corporale e affettiva, ma anche paragonata esattamente a quella della santi-

⁵⁶ BCU, *Fondo Joppi*, ms 128, c. 34r, 1 settembre 1790.

⁵⁷ BCU, *Fondo Joppi*, ms 128, c. 51v, 29 marzo 1792. O, «pensi che al secolo molte sono condannate a stare in un letto ammalate, o in un castello, o in una villa a sopportare la povertà senza avere il merito di farlo per il nostro Dio»: ms 268, p. 25 e p. 56, s.d.

⁵⁸ BCU, *Fondo Joppi*, ms 128, c. 24r, 15 aprile 1790.

⁵⁹ BCU, *Fondo Joppi*, ms 128, c. 38v, 3 agosto 1790.

⁶⁰ BCU, *Fondo Joppi*, ms 268, p. 34, s.d.

⁶¹ BCU, *Fondo Joppi*, ms 128, c. 62v, 23 giugno 1793.

ficazione. Ecco quindi che si esorta a far penare il corpo poiché «il patire di questo Mondo passa presto, ma quello dell'altro è eterno, e sappi che se tu non venivi con me nel Chiostro correvi pericolo di andare per sempre nel fuoco oltre ai mali ed ai dolori che avresti provato anche in questa terra»⁶². Il sacrificio corporale non si esprime però in pene fisiche, per concretizzarsi invece nel consiglio di recidere bruscamente ogni rapporto con il mondo, di sradicarsi dagli affetti: ogni penitenza è decisamente interiorizzata⁶³.

E solo dopo aver sviscerato questo secondo tema, e rimanendo ad esso sempre fedele, il barnabita si lascia andare a considerazioni sulla virtù e sugli atti che conducono alla perfezione spirituale nell'abito monacale. Esprime la propria direzione attraverso consigli quasi mai sorretti da precise letture, cioè non suggerisce alla monaca di leggere un determinato testo o l'altro, se escludiamo un rapidissimo rimando ad un classico della letteratura ascetica, cioè all'opera di Rodriguez, indicato come *Trattato dell'ubbidienza*, ma in realtà *Esercizio di perfezione e di virtù cristiane*⁶⁴. Le letture sono sostituite con esempi di santi. Gli esempi di uomini ai quali ricorre appartengono perlopiù all'ordine dei padri Oratoriani: Flaminio Ricci, Preposto della Congregazione dell'Oratorio, Antonio Grassi, Mariano Sozzini⁶⁵. Tale relazione tra i padri Oratoriani e le fondazioni religiose femminili o la direzione spirituale di donne è ancora tutta da indagare⁶⁶. Non mancano neppure riferimenti a modelli

⁶² BCU, Fondo Joppi, ms 128, c. 28v, 30 giugno 1790.

⁶³ Su questo tema si sofferma pressoché tutta la letteratura spirituale indirizzata ai religiosi. Ricordo Alonso Rodriguez: «La difficoltà batte nel levar via il verde delle nostre passioni, nel mortificar i nostri appetiti disordinati, nel sradicarsi, e nel sbarbar li nostri affetti dalle cose della terra, che come questo fusse fatto, l'anima se n'andrebbe a Dio con gran facilità, e leggierezza, e gustarebbe di trattar, e conversar con esso», in A. RODRIGUEZ, *Essercitio di perfettione e di virtù christiane*, Venetia, Michel Miloco, 1664, II, col. 16.

⁶⁴ BCU, Fondo Joppi, ms 128, c. 64r, 23 agosto 1793.

⁶⁵ Per queste figure di uomini cfr. G. MARCIANO, *Memorie storiche della Congregazione dell'Oratorio nelle quali si dà ragguaglio della fondatione di ciascheduna delle Congregationi fin'hora erette, e de' Soggetti più cospicui, che in esse hanno fiorito*, De Bonis, Napoli, 1693, II, pp. 333-334 ss.

⁶⁶ Nelle fondazioni religiose femminili e nella loro spiritualità influirono spesso ordini religiosi maschili diversi da quello di appartenenza: cfr. G. POZZI - C. LEONARDI, *Scrittrici mistiche italiane*, Genova 1988, p. 12. Sull'interesse che i Padri Filippini udinesi, e non solo, ebbero nella cura delle anime femminili, cfr. M. ROMANELLO, *Inquietudini religiose e controllo sociale nel Friuli del Seicento*, in G. ZARRI (ed), *Finzione e santità tra Medioevo ed Età moderna*, Torino 1991, pp. 342-365.

femminili come a Santa Teresa d'Avila o Maria Maddalena de' Pazzi. Le tentazioni della monaca sono come quelle provate dai santi e questi ultimi ora stanno in Paradiso dove sono contenti⁶⁷. Anche il ricorso a loro avviene nella prospettiva della ricerca di modelli di perfezione spirituale basati sulla rassegnazione e sul patimento fisico e corporale. In realtà però il parallelismo più frequente ha come protagoniste da una parte suor Giovanna e dall'altra la Vergine. E non solo perché è il manto della Vergine quello che più spesso potrebbe proteggere la monaca durante le tentazioni e le tepidezze, o perché entrambe rientrano nella categoria privilegiata delle «vergini». Suor Giovanna, infatti, al pari della Vergine vive un presente doloroso metaforicamente testimoniato da Maria che assiste all'agonia del suo figliolo, ma il suo futuro sarà gaudioso al pari di Maria che riceve la corona della gloria⁶⁸.

Le considerazioni sulla perfezione spirituale del Cortenovis, nell'impossibilità di confrontarle con opere spirituali scritte dal religioso⁶⁹, possono essere qui messe in relazione con le eventuali letture fatte nel monastero, con esempi di quella letteratura che andava «affiancando e sostituendo gradualmente alle asprezze delle pratiche penitenziali e alla 'notte oscura dell'anime' dell'esperienza mistica una più regolata pratica devota quotidiana e un pacato e continuo 'esercizio' delle virtù cristiane»⁷⁰. Tale letteratura è ampiamente presente nella biblioteca monastica. Data l'importanza della fonte ricordo come si tratti di una biblioteca andata perduta, la cui unica testimonianza è il catalogo databile tra il 1781 e il 1798. Essenzialmente è, nonostante l'appartenenza sia quello francescano, una biblioteca di autori della Compagnia di Gesù. Presenza, quella gesuitica, che ci conduce ancora verso la quotidianità poiché contribuisce a definire la biblioteca come più di carattere ascetico, cioè fondata più sulla meditazione discorsiva che sulla contemplazione, più su temi d'indole morale che su temi mistici⁷¹.

⁶⁷ BCU, *Fondo Joppi*, ms 268, p. 50, s.d.

⁶⁸ BCU, *Fondo Joppi*, ms 268, p. 44, s.d.

⁶⁹ Dell'impegno del Cortenovis nella stesura di opere spirituali rimangono solo alcuni manoscritti: una vita del P. Antonio M. Zaccaria, *Esercizi spirituali* datati al 1792 e infine vari discorsi, prediche, istruzioni incomplete: cfr. G. BOFFITO, *Scrittori Barnabiti*, cit., p. 529.

⁷⁰ M. ROSA, *La religiosa*, in R. VILLARI (ed), *L'uomo barocco*, Roma - Bari 1991, pp. 219-267, in part. pp. 221-222.

⁷¹ Assenti le opere di teologia, i testi appartengono tutti al genere devozionale, di perfezione spirituale e agiografico. Tra di essi domina inoltre la piena ortodossia se escludiamo la presenza di alcuni echi giansenisti. Sulla biblioteca delle cappuccine mi

Assente quasi del tutto dal patrimonio librario cappuccino la Congregazione di San Paolo, se escludiamo l'opera di alcuni barnabiti locali, come Basilio Asquini (1682-1746)⁷², Bartolomeo Canale (1605-1681)⁷³, Giacinto Sigismondo Gerdil (1718-1802)⁷⁴, Michelangelo Griffini (1731-1809)⁷⁵, e infine l'interessante presenza della *Prattica spirituale d'una serva di Dio*⁷⁶.

Nel cammino di perfezione spirituale, ogni desiderio e aspirazione sono ottenibili attraverso la grazia e l'amore di Dio. Primo punto è che bisogna desiderare esclusivamente la perfezione. E questa può essere raggiunta solo bramando di amare Dio, di patire più di tutti i santi e martiri, di soffrire le ingiurie e, infine, di abbracciare ogni fatica e

permetto di segnalare M. CATTO, *Leggere «per imparare a essere vera religiosa»: tipologie di libri della biblioteca delle Cappuccine di Udine*, in U. ROZZO (ed), *Nel Friuli del Settecento: biblioteche, accademie e libri*, Udine 1996, pp. 65-74.

⁷² Presente con la *Vita e viaggi del beato Odorico da Pordenone*, stampata a Udine da Giambattista Murero nel 1737.

⁷³ Presente con *Diario spirituale, ovvero Considerationi per tutti i giorni dell'anno ecc. Aggiuntovi gli Eserciti per la rinovazione dello spirito. E di più per chi entra o professa in Religione*, Milano, Donato Ghisolfi, 1748: cfr. G. BOFFITO, *Scrittori Barnabiti*, cit., p. 403. Sull'autore cfr. la relativa voce in DBI, XVII, 1975, pp. 684-686 a cura di S. PEZZELLA, e F. ARGELATI, *Bibliotheca Scriptorum Mediolanensium, seu Acta, et elogium virorum omnigena eruditione illustrium*, Mediolani, in aedibus Palatini, 1745, I, coll. 266-267.

⁷⁴ Presente con *Breve esposizione dei caratteri della vera Religione (per servire d'introduzione alla Dottrina cristiana)*, stampata a Torino da Carlo Giuseppe Ricca nel 1767: cfr. G. BOFFITO, *Scrittori Barnabiti*, cit., II, p. 183.

⁷⁵ L'opera è *Della Vita del Monsignor Gio. Maria Percoto della Congregazione di S. Paolo Missionario ne' Regni di Ava e di Pegù Vicario Apostolico e vescovo massulense*, e rientra in una devozione del tutto locale verso il missionario udinese (1729-1776), attivo in Birmania e nelle Indie: cfr. G. BOFFITO, *Scrittori Barnabiti*, cit., II, p. 289.

⁷⁶ Si tratta dell'opera attribuita a Giovanni Pietro Besozzi, pubblicata la prima volta a Cremona nel 1575 per i tipi di Cristoforo Draconi con il titolo *Eserciti particolari di una serva del Signore. Al cui essemio può qual si voglia monaca, o altra persona spirituale occuparsi dalla mattina alla sera per venir più presto alla perfettione, et piacer più a Christo Signore nostro. Molto utili, et necessari per rinovare lo spirito, et osservanza ne i monasterii di monache per questi nostri tempi. Revisti, et stampati per ordine del molto Illustre et Reverendissimo Monsignor Nicolò Sfondrato vescovo di Cremona*. L'opera uscì successivamente con il semplice titolo di *Prattica spirituale d'una serva di Dio*. Per alcune notizie sul presunto autore cfr. la voce *Besozzi Giovanni Pietro*, a cura di A. PROSPERI in DBI, IX, 1967, pp. 680-684; G. CAGNI, *Negri o Besozzi? Come nacque la «vexata quaestio» della paternità delle «lettere spirituali» dell'Angelica Paola Antonia Negri*, in «Barnabiti Studi», VI, 1989, pp. 177-217 e M. FIRPO, *Paola Antonia Negri da «Divina Madre Maestra» a «spirito diabolico»*, *ibidem*, VII, 1990, pp. 7-66.

pena. Un'aspirazione che può essere ottenuta solo attraverso l'abbandono alla volontà di Dio, assecondando quei «buoni desideri ... che Dio fa nascere nel nostro cuore»⁷⁷. Il tradizionale dissidio carne e spirito si risolve con l'umiltà e l'obbedienza; è quindi con la mortificazione interiore che si raggiunge la perfezione, non con disumane pratiche ascetiche, ma con una regolata devozione all'insegna dell'amore di Dio. Ciò che Rodriguez, autore citato dal barnabita e probabilmente letto dalla cappuccina, definisce «ordinar, e moderar le nostre passioni, e cattive inclinazioni, e l'amor proprio disordinato»⁷⁸ non assume toni di eccessivo rigore.

La perfezione del mondo monacale è meta perseguibile quindi con l'ubbidienza. Ed è senza dubbio l'ubbidienza che si trova tradizionalmente nelle regole monastiche e cioè «perfetto olocausto di se stesso», «rinuncia alla sua propria volontà»⁷⁹. Ma è arricchita dalle valenze oramai assunte nel mondo laico, e cioè di adeguatezza dei comportamenti esteriori ai principi della modestia, compostezza e saviezza⁸⁰. Ubbidire dunque ai superiori, al confessore, e alla badessa «come farebbe una bambina di tre anni»⁸¹. Ma anche adottare un particolare comportamento in segno di un'umiltà «esteriore»; fare propri atteggiamenti esteriori ben precisi in segno di deferenza come sono le preghiere, la comunione, l'umiltà interiore per combattere la pigrizia e vincere passioni e tentazioni, prevenire i desideri altrui, dei superiori e delle ammalate, tenere in ordine la cella, rallegrare tutti con «l'ilarità del volto»

⁷⁷ BCU, Fondo Joppi, ms 128, *Discorsi e Lettere Spirituali*, c. 23r, 13 settembre 1789.

⁷⁸ A. RODRIGUEZ, *Essercitio di perfettione e di virtù cristiane*, cit., II, col. 13.

⁷⁹ Cfr. *Libro della vita ossia compendio degli esercizi spirituali*, p. 47. Termine, quello di olocausto, presente anche in A. RODRIGUEZ, *Essercitio di perfettione e di virtù cristiane*, cit., III, col. 292: «l'ubbidienza è perfettissimo holocausto, nel qual l'huomo tutto intiero, senza dividersi, ne superare cosa alcuna s'offerisce al suo Creatore, e Signore nel fuoco della carità per mano dei suoi ministri». Per alcune considerazioni sulla dottrina dell'ubbidienza cfr. L. LECLERCQ, *S. Bernard dans l'histoire de l'obéissance monastique*, in «Anuario de estudios medievales», II, 1965, pp. 31-58.

⁸⁰ Su questo aspetto si veda M. CAFFIERO, *La politica della santità. Nascita di un culto nell'età dei Lumi*, Roma - Bari 1996, p. 93. Nella amplissima bibliografia sui controlli del comportamento ricordo E. NOVI CHAVARRIA, *Ideologia e comportamenti familiari nei predicatori italiani tra Cinque e Settecento. Tematiche e modelli*, in «Rivista storica italiana», C, 1988, 3, pp. 679-723 e L. CHATELLIER, *I gesuiti alla ricerca di una regola di vita per i laici: le congregazioni mariane*, in P. PRODI (ed), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo, disciplina della società tra medioevo ed età moderna* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderno 40), Bologna 1994, pp. 383-393.

⁸¹ BCU, Fondo Joppi, ms 128, c. 78r, 2 settembre 1794.

e «colla dolcezza delle parole»⁸². Voto di obbedienza che conduce alla sottomissione incondizionata e felice e che permette, dice Cortenovis, di rendere le cose facili anche quando difficili, e di evitare le cose indifferenti. Ed è uno stato raggiungibile abbastanza agevolmente poiché è sufficiente abbandonarsi alla volontà e alla direzione dei propri superiori: «l'ubbidienza assomiglia ad una strada reale, diretta e piana e larga dalla quale si vede il termine, e nella quale non si corre pericolo d'inciampare»⁸³. Da tale strada non si torna mai indietro e percorrendola non si erra mai anche se la si attraversa ciecamente, essa conduce direttamente al Paradiso. La vita terrena deve quindi svilupparsi all'insegna dell'essere contenta per essere felice nella morte⁸⁴.

L'obbedienza è nelle opere e nei fatti, nella volontà e nell'intelletto, colla mente e col cuore; è abbandono di ogni volontà propria per eseguire quella dei propri superiori, e si manifesta nel «sentire gaudio, e consolazione di condiscendere colle loro insinuazioni, anzi di indovinarne, e prevenirne i loro desideri, e questo non solamente nelle cose ordinarie degli impegni e delle ubbidienze della vita comune, ma ancora negli affari dell'Anima, nell'attendere all'orazione, nel frequentare i sacramenti, nel fare le penitenze»⁸⁵. L'obbedienza interiore deve quindi adeguarsi e corrispondere ai segni esteriori della devozione.

Ed è solo questo abbandono che permette di raggiungere altre virtù. La principale è l'umiltà, che si ottiene con la preghiera, ed è posta in perfetta antitesi con la superbia. Partendo dal principio che «tutte le passioni si vincono colle virtù a loro contrarie»⁸⁶, la dote dell'umiltà viene esaltata come l'unica veramente necessaria, poiché da essa discendono tutte le altre. L'umiltà è in sintesi rinuncia della propria volontà per assecondare solo e solamente il desiderio di Dio.

Se umiltà e obbedienza rappresentano nell'immagine ispiratrice del crocifisso, come ho detto metafora della vita monacale, i piedi, le altre virtù sono la fede e la speranza, rispettivamente la destra e la sinistra

⁸² BCU, *Fondo Joppi*, ms 268, p. 20, s.d.

⁸³ BCU, *Fondo Joppi*, ms 268, c. 41r, s.d.

⁸⁴ La dottrina dell'obbedienza che compare dal carteggio del Cortenovis ha molti punti di contatto con quella elaborata nel XVI secolo da Leone Bartolini e messa in luce da G. ZARRI, *Il carteggio tra don Leone Bartolini e un gruppo di gentildonne bolognesi*, cit., in part. pp. 406-409.

⁸⁵ BCU, *Fondo Joppi*, ms 128, c. 63v, 23 agosto 1793.

⁸⁶ BCU, *Fondo Joppi*, ms 128, c. 40v, 31 gennaio 1791.

di Cristo, e infine la carità, la «virtù che abbraccia tutte, e che rende dolce ogni fatica, e che introduce l'anima all'amor di Dio più perfetto»⁸⁷, che «ha il suo nido nel cuore aperto di lui»⁸⁸. E, quasi come un'immagine speculare, i difetti di vita sono la pigrizia, in cui sprofondano quelle anime che «sempre desiderano, frattanto non mai fanno una passo avanti nella via di Dio»⁸⁹, la superbia, l'accidia, l'ira, la gola, l'invidia, ed infine l'immodestia. La pratica esteriore cristocentrica dunque non esclude, ma esorta al controllo dei sensi e del proprio interiore. Lo *status* monacale rende più stretto il legame con la figura di Cristo: sposo, marito, modello di sofferenza, è a lui che la monaca è incitata a rivolgere i suoi pensieri, preghiere e pratiche devozionali⁹⁰.

L'analisi dell'interiore è nei termini personali dell'introspezione; ecco quindi che si raccomanda di meditare ogni mese i propri difetti, di interrogare gli altri esortandoli a esprimere pareri e giudizi sui propri comportamenti⁹¹. Ma si sviluppa anche nelle forme della comparazione, e cioè, come scrive Alfonso De Liguori, tenendo «rivolti gli occhi alle sorelle più osservanti, affin d'imitarle nelle virtù più particolari, di cui elleno dan buon esempio»⁹².

Singoli atti necessari al raggiungimento della perfezione e santificazione che bisogna lentamente apprendere perché «tutti i principianti hanno da passare per un poco di Scuola»⁹³, e che Cortenovis riconduce ora

⁸⁷ BCU, *Fondo Joppi*, ms 128, cc. 74v-75r, 1 luglio 1794.

⁸⁸ BCU, *Fondo Joppi*, ms 268, p. 22, s.d.

⁸⁹ A. DE LIGUORI, *La vera sposa di Gesù Cristo*, cit., I, p. 67.

⁹⁰ L.A. MURATORI, *Della regolata devozione dei cristiani*, Torino 1990, p. 101: «tutto quanto di bene e di grazia piove sopra di noi dalla benefica mano di chi ci creò e ci mantiene nel mondo, dobbiamo riconoscerlo a noi venuto per mezzo di Gesù Cristo».

⁹¹ Sulla pratica di analizzare pubblicamente i propri comportamenti cfr. G. POZZI, *Occhi bassi*, in E. MARSCH - G. POZZI (edd), *Thematologie des Kleinen. Petits thèmes littéraires*, Friburgo 1986, pp. 161-211 e G. ZARRI, *Disciplina regolare e pratica di coscienza: le virtù e i comportamenti sociali in comunità femminili (secc. XVI-XVIII)*, in P. PRODI (ed), *Disciplina dell'anima*, cit., pp. 257-278.

⁹² A. DE LIGUORI, *La vera sposa di Gesù Cristo*, cit., I, p. 73. L'attenzione alle più piccole virtù e ai più piccoli difetti, intendendo con queste ogni pregio o mancanza nei rapporti del singolo individuo verso l'esterno, sembra assumere un aspetto preponderante nella letteratura di perfezione spirituale del XVIII secolo. Ad esempio del livello puramente sociale delle virtù e dei difetti si veda l'opera destinata ad una comunità di monache *Virtù piccole* del gesuita Giambattista Roberti, stampata nel 1778.

⁹³ BCU, *Fondo Joppi*, ms 128, c. 45v, 3 gennaio 1791.

all'analisi interna, ora a comportamenti esterni. E tutto è ancora rigorosamente indirizzato a una perfezione spirituale sancita da forme di pratiche religiose esteriormente controllabili e rituali che con precise scansioni e ritmi occupano ogni momento della giornata⁹⁴, come la preghiera, gli esercizi spirituali, la pratica eucaristica, la confessione. Questo insieme di pratiche costituisce ciò che Cortenovis definisce «opere di devozione», cioè rivolte «all'Amor di Dio», e chiamate anche «colonna di fuoco»⁹⁵.

«La vita delle Religiose ha da essere vita d'orazione. Una Religiosa che non è amante dell'orazione, è difficile, diciamo meglio, è moralmente impossibile che sia buona Religiosa. Se vedete una Religiosa tepida, dite, Costei non fa orazione, e direte la verità»⁹⁶. Dall'orazione si traggono quelle forze necessarie per sconfiggere i nemici ed esercitarsi nelle virtù interne ed esterne⁹⁷. Di quale orazione si tratti non è molto chiaro. Senza dubbio si parla spesso di orazione vocale, della preghiera in qualche modo formale e di rito. Ma non mancano alcuni riferimenti alla pratica più intima dell'orazione mentale. E alle possibili difficoltà di questa pratica il barnabita oppone l'orazione vocale, concepita come più semplice, ed ancora ed infine la grazia di Dio, l'unica che può permettere di rinnovare quella grazia necessaria per lo svolgimento dell'orazione mentale⁹⁸. Non si tratta di una vera dicotomia, ma sem-

⁹⁴ Sul passaggio postconciliare dalle forme di una religione per pochi a una per i più cfr. A. PROSPERI, *Dalle «divine madri» ai «padri spirituali»*, in E. SCHULTE VAN KESSEL (ed), *Donne e uomini nella cultura spirituale. XIV-XVII secolo*, cit., pp. 71-90, in part. pp. 84-85 e, per le manifestazioni settecentesche di questo mutamento, M. CAFFIERO, *La politica della santità*, cit., p. 108. Sulla sopravvivenza ancora in pieno Settecento di modelli visionari e mistici nel mondo monacale, cfr. A. PROSPERI, *Diari femminili*, cit., pp. 77-103.

⁹⁵ BCU, *Fondo Joppi*, ms 128, c. 29v, 14 luglio 1790.

⁹⁶ A. DE LIGUORI, *La vera sposa di Gesù Cristo*, cit., II, p. 53. Va premesso qui che il secondo tomo dell'opera ha carattere più propriamente manualistico volendo istruire le religiose nei sacramenti, nella pratica della preghiera, nella confessione e comunione, ecc.

⁹⁷ Analoghe considerazioni in A. DE LIGUORI, *La vera sposa di Gesù Cristo*, cit., II, p. 56.

⁹⁸ «Se ancora si trova distratta dia qualche orazione vocale, o domandi al Signore qualche grazia, e poi si rimetta di nuovo in carriera rinnovando l'Atto di fede della presenza di Dio, domandandogli nuove grazie e raccomandandogli le sue religiose, la sua Sig.ra Madre, i confessori, e direttori, il Sommo Pontefice, i Prelati, i suoi benefattori»: BCU, *Fondo Joppi*, ms 128, c. 31v, 27 aprile 1790.

plicemente di una sorta di gerarchia che attribuisce all'orazione vocale una maggiore facilità rispetto alla preghiera mentale. Una subordinazione che si concretizza nella supremazia del cuore sulla testa. Se a quest'ultima è attribuita la forza della fantasia, della volontà personale; al cuore invece è nota la sola e unica volontà di Dio⁹⁹. Ed ecco che il cuore diventa l'unico soggetto di una preghiera «efficace». Solo, infatti, quando questo sarà «umile e contrito, umile per la cognizione del proprio nulla, contrito per la memoria ed il dolore dei peccati passati»¹⁰⁰, solo allora si potrà ottenere la grazia divina della preghiera. L'orazione è necessaria per ottenere la grazia, purché sia linguaggio del cuore, non delle labbra. Ma la meditazione non è da tutti, è difficile ed è per questo che nei momenti di urgenza e difficoltà è sufficiente rivolgersi umilmente a Dio con salmi e ore canoniche, che sono di ispirazione divina, ricordandosi «ch'egli recita cantici e salmi dettati dallo spirito di Dio o dalla Chiesa santa»¹⁰¹.

Ho già scritto che quella del Cortenovis è una direzione speciale. E nell'epistolario non mancano continui riferimenti alla pratica della confessione, definita la «bianca nube» dalla quale ricevere conforto e vigore. Nel guidarla in questa pratica si esprime il consiglio di non soffermarsi più nel confessare di cose del passato «ancorché le paresse di non aver detto tutto, e di non averne allora conosciuta tutta la malizia»¹⁰². Non esiste alcuna forma di esclusività o di preferenzialità tra direttore spirituale e confessore. La figura del direttore si configura come supporto alla pratica sacramentale della confessione, come un aiuto aggiuntivo e di conforto nella strada della perfezione, senza rivendicare un particolare monopolio sulla coscienza della monaca.

Sebbene il rapporto tra Cortenovis e la cappuccina si configuri nei termini di una direzione affettuosa, pochi sono i complimenti e gli elogi di apprezzamento dei miglioramenti avvenuti nella strada di perfezione; quasi seguendo il principio ben sottolineato per la direzione delle donne da Giovanni Scaramelli nel suo *Direttorio mistico*, e cioè il non dar mai «sicurezza, acciocché si mantenghino il timore, ed umiltà, e di non dare parole di stima, per non dar loro occasione di qualche

⁹⁹ BCU, *Fondo Joppi*, ms 128, cc. 32v-33r, s.d..

¹⁰⁰ BCU, *Fondo Joppi*, ms 128, c. 34r, 1 settembre 1790.

¹⁰¹ L.A. MURATORI, *Della regolata devozione*, cit., p. 111.

¹⁰² BCU, *Fondo Joppi*, ms 268, p. 54, s.d.

vana compiacenza»¹⁰³. Nella ancora non ben avvenuta separazione tra foro interno e foro esterno, l'interesse verso la confessione è affiancato nelle lettere dalle continue esortazioni a far apprendere alla monaca l'abitudine di non celare i propri pensieri e dubbi alla madre superiora, in grado, come stabilito nelle stesse costituzioni, di aiutare con consigli pratici il superare difficoltà e tentazioni.

Talvolta la direzione assume anche forme più pratiche e il barnabita si trova impegnato a spiegare alla cappuccina le modalità di svolgimento degli esercizi religiosi, come il fare la novena¹⁰⁴ o procedere al ritiro spirituale che, secondo la regola cappuccina, si doveva svolgere una volta al mese¹⁰⁵. La devozione tutta viene inoltre indirizzata verso Maria, i santi Francesco e Luigi, santa Chiara, e infine l'Angelo custode¹⁰⁶. Un'indicazione che coincide pienamente con quanto imposto alle monache dalle proprie costituzioni, date dal patriarca Daniele Delfino nel 1746. Cortenovis alle volte introduce delle piccole varianti affiancando a questi nomi quello di san Giovanni in omaggio al nome della monaca e quello di san Tommaso d'Aquino¹⁰⁷. Devozioni affiancate a quelle cristocentriche: il Santissimo Sacramento, il Bambin Gesù, ma soprattutto la devozione al Sacro Cuore. Per aiutare la monaca in questa devozione il barnabita le invia in dono ben due «libretti»¹⁰⁸. Ma qui è interessante sottolineare come la devozione sembri avere connotati molto esteriori. Il sacramento, la croce diventano simboli ai quali ricorrere, quasi con forza propiziatoria e magica, nei momenti di bisogno intenso. Quando infatti si sente tepidezza, malinconia, Cortenovis consiglia di trovare conforto andando sotto il Santissimo Sacramento ad accoglierne ispirazione e consolazione. Forza taumaturgica che compare nell'epistolario anche in altre occasioni. Il problema da risolvere con la direzione è quello pratico di sostenere e guidare la donna attraverso i numerosi dubbi e le rinunce della vita monacale, primo fra tutti quello di sradicamento dal mondo, una percezione di distacco che viene rivestita di valori e figure demoniache. E a queste tentazioni il Cortenovis

¹⁰³ Cfr. G.B. SCARAMELLI, *Il Direttorio mistico indirizzato a' direttori di quelle anime che Iddio conduce per la via della contemplazione*, Venezia, Simone Occhi, 1754, p. 253.

¹⁰⁴ BCU, *Fondo Joppi*, ms 128, c. 76r, 5 agosto 1794.

¹⁰⁵ BCU, *Fondo Joppi*, ms 128, cc. 77r-v, 2 agosto 1794.

¹⁰⁶ BCU, *Fondo Joppi*, ms 128, c. 25r, 7 maggio 1790.

¹⁰⁷ BCU, *Fondo Joppi*, ms 128, c. 48v, 8 novembre 1791.

¹⁰⁸ BCU, *Fondo Joppi*, ms 128, c. 53r, 8 giugno 1792.

suggerisce di opporre quasi la forza esorcista delle parole «Capuccina sarò in eterno sono stata chiamata e voglio essere eletta. Non chi comincia ma chi finisce avrà la corona, io non stenderò piede se non mi vedo incoronata in Paradiso»¹⁰⁹. Il raggiungere la perfezione avviene attraverso una costante e continua lotta «col Mondo, col Demonio, e colla carne»¹¹⁰. Nemici che possono essere sconfitti solo ricorrendo all'orazione, alla mortificazione e alla virtù dell'umiltà¹¹¹ e, nella pratica attraverso formule e prassi scandite.

Affianca però alle pratiche devozionali, alcuni atti mortificatori e penitenziali che si concretizzano nella necessità che la religiosa compia una continua ricerca dei difetti che sono nell'anima e che assuma un particolare comportamento verso l'esterno. Solo la mortificazione e la penitenza conducono la vita religiosa verso la santificazione. Un'attività di mortificazione e penitenza che si completano passando dall'interiore all'esteriore e cioè alla fase in cui si presta obbedienza alla superiore, si assistono le ammalate, si è d'esempio per le compagne, ci si impegna nell'opera di istruzione delle novizie¹¹². Ma si tratta di una perfezione spirituale molto «misurata», mai alla ricerca di stati troppo elevati, e dove anche le malinconie e i timori eccessivi sono visti come ostacoli. La virtù teologale della speranza si spinge dunque, come nella *Regolata devozione* del Muratori, a evitare lo scrupolo e il timore eccessivo, poiché essi rappresentano una misconoscenza della bontà divina. La penitenza è, certo, indispensabile alla salvezza, ma basta un sincero pentimento e il proposito di fuggire il peccato per essere assolti, perché il Padre non guarda ai nostri meriti, ma a quelli di Cristo, il cui sacrificio è metafora, appunto, della vita monacale¹¹³.

¹⁰⁹ BCU, *Fondo Joppi*, ms 12, cc. 30v-31r, 5 settembre 1790. Oppure «Lo bramo, lo voglio, lo spero Gesù mio sposo me l'ha promesso, egli è di parola, e mi farà divenire tutta sua»: c. 70r, 2 maggio 1794. E ancora «baci l'abito di cappuccina e dica a se stessa: sei pure in questo santo abito sospirato da te, ed ottenuto della misericordia di Dio per farti santa, ed ora ti sgomenti, e ti avvilita per un poco di contrasto, e di noia che provi?»: c. 73r, 27 maggio 1794.

¹¹⁰ BCU, *Fondo Joppi*, ms 128, c. 27r, 6 giugno 1790. Una trilogia questa che si trova anche in c. 35r e *passim*.

¹¹¹ BCU, *Fondo Joppi*, ms 128, c. 30r, 14 luglio 1790.

¹¹² BCU, *Fondo Joppi*, ms 128, cc. 23r-v, 13 settembre 1789.

¹¹³ Sulla diffusione e ricezione del pensiero religioso muratoriano si vedano le considerazioni di C. DONATI, *Dalla «regolata devozione» al «giuseppinismo» nell'Italia del Settecento*, in M. ROSA (ed), *Cattolicesimo e lumi nel Settecento italiano*, Roma 1981, pp. 77-98, in part. pp. 95-97.

Anche il non eseguire talvolta l'insieme delle meditazioni, delle giaculatorie e delle altre funzioni quotidiane non rappresenta un forte ostacolo, poiché l'importante «è mettere a frutto il suo tempo»¹¹⁴. Insomma il «fervore non è necessario per diventare santa»¹¹⁵: inutili sono gli sforzi perché l'unica cosa che può aiutare nella santità è la fede. È basilare pesare le parole, mettere «a frutto tutti i momenti del tempo», frenando i primi moti del cuore e dell'impazienza, praticare «le più piccole osservanze, e consuetudine»¹¹⁶. Certo, il fervore è dote che aiuta nei giorni di aridità e di desolazione; certamente la sua mancanza può dipendere da difetti personali; più probabile però che la sua assenza sia un segno della volontà divina, una prova da superare prostrandosi dinanzi a Gesù Cristo¹¹⁷, e non assumendo quel deprecabile comportamento di denuncia della propria indegnità e quindi inadeguatezza, perché questo significa cercare di «coprire di umiltà l'orgoglio della propria opinione, della propria indole, della propria pigrizia»¹¹⁸.

Questo principio non sembra in contrapposizione con il motto «patire, combattere, e perseverare»¹¹⁹ che più volte viene enunciato nel corso dell'epistolario e soprattutto in quello scritto nel corso del 1794, anno in cui i termini militareschi divengono più frequenti; elemento questo che riconduce anche lessicalmente l'epistolario all'interno del combattimento spirituale, della lotta ai nemici interni e esterni attraverso le battaglie spirituali¹²⁰. L'assenza di fervore non deve portare all'avvilimento e alla demotivazione ma spingere verso l'umiltà¹²¹. Tema classico adattato in questo caso alla particolare situazione di una donna la cui vocazione religiosa trova ostacolo in legami che intrattiene con l'esterno: «per fare un nuovo edificio bisogna atterrare le fabbriche vecchie, e sgombrare i materiali inutili»¹²².

¹¹⁴ BCU, *Fondo Joppi*, ms 128, c. 47r, 26 settembre 1797.

¹¹⁵ BCU, *Fondo Joppi*, ms 128, c. 50r 2, febbraio 1792.

¹¹⁶ BCU, *Fondo Joppi*, ms 268, p. 40, s.d.

¹¹⁷ BCU, *Fondo Joppi*, ms 128, c. 59v, 2 giugno 1793.

¹¹⁸ FRANCESCO DI SALES, *Filotea. Introduzione alla vita devota*, a cura di R. BALBONI, Torino 1994, p. 140.

¹¹⁹ BCU, *Fondo Joppi*, ms 128, c. 70r, 24 febbraio 1794.

¹²⁰ Cfr. voce *Combat spirituel*, in *Dictionnaire de spiritualité*, II, 1953, coll. 1135-1142.

¹²¹ BCU, *Fondo Joppi*, ms 128, c. 69v, 2 agosto 1794.

¹²² BCU, *Fondo Joppi*, ms 128, c. 65r, 30 settembre 1793.

L'attività di ricerca spirituale e di analisi interiore non deve giungere al punto di scoraggiarsi quando ci si accorge di non aver raggiunto la perfezione poiché questo abbattimento è la grande tentazione del demonio. Così come particolare tolleranza viene riservata a ogni momento di tepidezza, poiché non bisogna temere il ricordo dei «peccati passati» e neppure le insensibilità alle «cose spirituali». Il giungere alla perfezione, avverrà lentamente e naturalmente perché «il passaggio delle distrazioni e delle vanità rassomiglia alle convalescenze di chi ha avuto una grande infermità e sono più modeste e più noiose delle infermità medesime»¹²³.

Ricorrendo dunque ad un metodo che identifica continuamente lo *status* monacale con la figura di Cristo – traslando ogni piccola mancanza, peccato e sofferenza in immagini cristocentriche che mai ispirano orrore – Cortenovis elabora un sistema di direzione spirituale in perfetta armonia con la tanto letta e diffusa letteratura di esercizi spirituali. Tale letteratura è riletta e riproposta in chiave tipicamente tardo-settecentesca, senza asprezze né eccessi, e con una notevole propensione per i riferimenti ascetici e devoti a scapito di quelli appartenenti alla tradizione mistica, che appare del tutto marginalizzata. La sua direzione si ispira figurativamente e didatticamente alla figura mortificatoria e protettiva del Cristo Crocifisso, ma è molto lontana dalla rigida mortificazione per essere invece a favore di pratiche e analisi moderate e regolate, quotidianamente ripetute, e sottoposte ad un processo di semplificazione e di facilitazione che erano incarnate nella pratica dall'immagine dolce e femminile del Cuore di Cristo¹²⁴.

¹²³ BCU, *Fondo Joppi*, ms 128, c. 42r, 2 marzo 1791.

¹²⁴ Sulla devozione cristocentrica cfr. M. ROSA, *Regalità e «douceur» nell'Europa del '700: la contrastata devozione al Sacro Cuore*, in F. TRANIELLO (ed), *Dai Quaccheri a Gandhi. Studi di storia religiosa in onore di Ettore Passerin d'Entrèves*, Bologna 1988, pp. 71-98 e F. DE GIORGI, *Forme spirituali, forme simboliche, forme politiche. La devozione al S. Cuore*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», II, 1994, pp. 365-459.