

CENTRO STUDI ANTONIANI



Autorizzazione del tribunale di Padova: 22 aprile 1961, n. 204

Part. IVA/Cod. Fisc.: 02643240282

Abbonamento annuale: Italia: € 65,00 - Estero: € 75,00

Annate arretrate: Italia: € 68,00 - Estero: € 78,00

(fasc. singolo: Italia € 25,00 - Estero: € 30,00; doppio: Italia: € 45,00 - Estero: € 50,00)

Conto Corrente Postale: n. 15326358 - Associazione Centro Studi Antoniani

Banca Monte dei Paschi di Siena

IBAN IT 09 I 01030 12197 000000474917 – BIC/SWIFT PASCITMMXXX

L'abbonamento decorre dal 1 gennaio di ogni anno.

*Gli abbonamenti che non saranno disdetti entro il 31 dicembre di ciascun anno
si intendono tacitamente rinnovati per l'anno successivo.*

IL SANTO

RIVISTA FRANCESCA
DI STORIA DOTTRINA ARTE

QUADRIMESTRALE

LX, 2020, fasc. 1-2

60° anno

CENTRO STUDI ANTONIANI
BASILICA DEL SANTO - PADOVA

IL SANTO
Rivista francescana di storia dottrina arte

International Peer-Reviewed Journal

ISSN 0391 - 7819

Direttore / Editor publishing

Luciano Bertazzo

Comitato di redazione / Editorial Board

Michele Agostini, Luca Baggio, Ludovico Bertazzo ofmconv, Paolo Capitanucci,
Giulia Foladore, Emanuele Fontana, Isidoro Liberale Gatti ofmconv, Maria Nevilla Massaro,
Damien Ruiz, Valentino Ireneo Strappazon ofmconv, Andrea Vaona ofmconv

Comitato scientifico / Scientific Board

Maria Pia Alberzoni (Università Cattolica del S. Cuore - Milano), Giovanna Baldissin Mollì
(Università di Padova), Nicole Bériou (IRHT - Institut de Recherches des Textes - Paris),
Luciano Bertazzo (FTTr-Facoltà Teologica del Triveneto), Louise Bourdua (Warwick
University - UK), Francesca Castellani (Università IUAV - Venezia), Jacques Dalarun
(IRHT - Institut de Recherches des Textes - Paris), Pietro Delcorno (University of Leeds - UK),
Maria Teresa Dolso (Università di Padova), Tiziana Franco (Università di Verona),
Donato Gallo (Università di Padova), Nicoletta Giovè (Università di Padova), Jean François
Godet-Calogeras (St. Bonaventure University - USA), Eleonora Lombardo (Universidade
do Porto - P), Antonio Lovato (Università di Padova), Steven J. McMichael (University
of St. Thomas - USA), José Meirinhos (Universidade do Porto - P), Giovanni Grado Merlo
(Università di Milano), Antonio Rigon (Università di Padova), Michael J.P. Robson
(St. Edmund's College - Oxford), Mariaclara Rossi (Università di Verona),
Andrea Tilatti (Università di Udine), Giovanna Valenzano (Università di Padova)

Segreteria / Secretary

Chiara Giacon

Direttore responsabile / Legal representative

Alessandro Ratti

ASSOCIAZIONE

CENTRO STUDI ANTONIANI

Piazza del Santo, 11

I - 35123 PADOVA

Tel. +39 049 860 32 34

Fax +39 049 822 59 89

E-mail: info@centrostudiantoniani.it

<http://www.centrostudiantoniani.it>

INDICE DEL FASCICOLO

LX, 2020/1-2

Editoriale 7

STUDI e TESTI

EMANUELE FONTANA,
*Il monastero di Santa Maria della Cella di Padova nel Duecento:
"pauperes domine", damianite, clarisse* 9

DONATO BONO,
*Le citazioni del canto del Servo sofferente
nei "Sermoni" di sant'Antonio di Padova* 71

GIOVANNA BALDISSIN MOLLI,
1450: presbiterio e dintorni nel Santo di Padova 93

ELENA KHALAF,
*Le cappelle gentilizie di San Francesco a Treviso (XV secolo).
Nuove considerazioni sulle vicende costruttive e di giuspatronato* 141

RENÉ HERNÁNDEZ VERA,
*Franciscan Observant Miscellanies
and ownership of books: the Paduan case* 193

MARZIA CESCHIA,
*Francesco. Canto di una creatura, la lauda francescana di Alda Merini.
Sfumature di un ritratto* 195

NOTE E RICERCHE

ORLANDO TODISCO,
Il volto pluriforme dell'antropologia di Bonaventura. Nota di lettura 219

MARY MELONE,
"Antonio segreto". Nota di lettura 231

RECENSIONI E SEGNALAZIONI

LEONHARD LEHMANN, *Caritas et Sapientia. Raccolta di studi francescani*, a cura di Bernardo Molina - Luca Bianchi (Marzia Ceschia), 237-242; PIETRO MARANESI, *Caro Leone ti scrivo. Gli autografi di Francesco: memoria di una grande amicizia* (Marzia Ceschia), 242-246; MARIA CHIARA RIVA, *Santa Chiara: una vita dipinta. La tavola del Maestro di Santa Chiara* (Milvia Bollati), 246-247; JOXE MARI ARREGI, *Imparare a vivere con Francesco d'Assisi. La sfi-*

da del quotidiano (Marzia Ceschia), 247-250; CLAUDIO LEONARDI, *Medioevo profetico*, a cura di Alessandra Bartolomei Romagnoli - Enrico Menestò (Luciano Bertazzo), 250-252; *Vita da sante. Storia, arte, devozione fra Lazio e Abruzzo nei secoli X-XVI*. Atti del XVI Convegno storico di Greccio (Greccio, 11-12 maggio 2108), a cura di Alvaro Cacciotti - Maria Melli (Marzia Ceschia), 252-258; ANTÓNIO MEGA FERREIRA, MARC SARKIS GULBENKIAN/fotografia, *Santo António, de Lisboa e Pádua, Viagem a uma devoção ímpar* (Luciano Bertazzo), 258-259; CATERINA VIGRI, *I dodici giardini*, a cura di Juri Leoni (Marzia Ceschia), 259-262; *La "donazione de Mabilia" nella cattedrale di Montepeloso. Nuove prospettive di ricerca*, a cura di Franco Benucci - Matteo Calzone (Giovanna Baldissin Molli), 262-266; *Da Brooklyn al Bargello. Giovanni Della Robbia, la lunetta Antinori e Stefano Arienti*, a cura di Ilaria Ciseri (Aurora Bonetto), 266-270; *La Cappella di San Giovanni Battista nella Chiesa di San Rocco a Lisbona, committenza, costruzione, collezioni*, a cura di Teresa Leonor M. Vale (Elisa Patricia Morini), 271-273; VALENTINA BARADEL, *Zanino di Pietro: un protagonista della pittura veneziana fra Tre e Quattrocento* (Manlio Leo Mezzacasa), 274-275; "Doctor apostolicus". *San Lorenzo da Brindisi e lo Studio Teologico Laurentianum di Venezia*. Atti della giornata di studio a 50 anni dall’Affiliazione alla PUA, a cura di Alessandro Carollo (Luciano Bertazzo), 275-278; PSEUDO GIACOMO DE CAPELLIS, *Summa contra hereticos*, Edizione critica a cura di Paola Romagnoli. Introduzione, appendici e bibliografia a cura di Maurizio Ultrale (Riccardo Parmeggiani), 278-281; PIPPO AGNUSDEI - CIRO FANELLI - SAVERIO RUSSO ET ALII, *Il Santo e la Città. Impronta francescana nella Capitanata del Settecento, sulle orme di S. Francesco Antonio Fasani e del Beato Antonio Lucci*. Atti del Convegno di studi realizzato a Lucera, 11-12 aprile 2018, a cura di Eugenio Galignano (Valentino Ireneo Strappazon), 282-283; *Memoriale per le suore del monastero di S.ta Agnese de l’acettare, prender l’habito, professione et morte*, a cura di Sorelle Clarisse - Giovanna Casagrande, con la collaborazione di Andrea Maiarelli - Mauro Papalini (Luciano Bertazzo), 283-284; GABRIELE DELLA BALDA, *Una carezza di Dio. Vita del Beato Solanus Casey cappuccino statunitense* (Luciano Bertazzo), 284-285.

RASSEGNA DELLE RIVISTE

287

LIBRI RICEVUTI

293

EDITORIALE

Nel corso della nostra Rivista non c'è la prassi di "editoriali", tuttavia nel suo LX anniversario, se non necessario, uno sembra almeno opportuno trattandosi di una tappa non indifferente nella storia di una pubblicazione periodica e, vogliamo sperare, anche di una meta nel prosieguo del tempo.

Nata nel 1961 come espressione scientifica dell'attività del Centro Studi Antoniani, fondato nel 1959, e quale organo di ricerca promosso dalla Provincia dei francescani conventuali inizialmente finalizzato allo studio del "fenomeno antoniano" nella sua complessa articolazione, la Rivista ha in seguito ampliato il suo orizzonte di interessi e d'intenti nel più vasto campo del mondo francescano quale sua priorità identitaria, pur non chiudendosi ad altre occasioni e possibilità. Quest'apertura venne formalizzata all'indomani dell'VIII centenario antoniano della nascita del Santo (1195-1995) con una leggera modificazione del sottotitolo da «Rivista antoniana di storia dottrina arte» in «Rivista francescana di storia dottrina arte». Il nuovo sottotitolo dice da sé la vastità dei campi di ricerca e le tematiche a cui essa in questi anni ha diretto la sua attenzione, includendo inoltre il settore della musica di ambito francescano al quale da sempre ha riservato un significativo rilievo.

Quanto ai contenuti, oltre all'apporto delle varie rubriche in questo tempo va considerato l'abbondante spazio concesso alle recensioni e segnalazioni librerie attinenti al francescanesimo, nonché alla "Rassegna delle riviste" del medesimo ambito, che hanno fornito la possibilità di un continuo aggiornamento e approfondimento di un mondo legato all'esperienza del Poverello di Assisi ancora fertile di scoperte e di proposte.

Quanto fin qui realizzato è stato possibile grazie all'apporto di molteplici forze esterne, in particolare dal mondo accademico, che hanno dato impulso e arrecato originalità di prospettive sia nell'ambito più propriamente storico-artistico, sia in quello della fenomenologia della pietà popolare in anni in cui il tema e la domanda erano emergenti,

senza trascurare il fondamentale aspetto dottrinale. Se non fa velo la presunzione, possiamo dire che è stato prodotto un patrimonio di conoscenze oggi imprescindibile sia per quanto concerne il globale “fenomeno antoniano” in tutte le sue sfaccettature, sia il patrimonio culturale e artistico del complesso basilicale.

Tutto questo è stato in parte rilevato in occasione del XL anniversario della Rivista e, ancor più, con nuove puntualizzazioni nel L della stessa. A distanza di dieci anni sentiamo di poter riconfermare l’impegno culturale fin qui seguito, nella consapevolezza che molto v’è ancora da indagare, da far emergere.

Un sincero ringraziamento va ai membri del comitato scientifico e di redazione, come a tutti coloro che hanno contribuito a far sì che 60 anni di vita sono quelli della maturità: una tappa che fa memoria nel presente, guardando al futuro.

fr. LUCIANO BERTAZZO
direttore CSA

EMANUELE FONTANA

**IL MONASTERO DI SANTA MARIA DELLA CELLA
DI PADOVA NEL DUECENTO:
PAUPERES DOMINE, DAMIANITE, CLARISSE ***

1. LA FONDAZIONE DEI MONASTERI UGOLINIANI NELLA PROVINCIA MINORITICA DELLA MARCA TREVIGIANA

Il presente saggio nasce da una ricerca più ampia, tuttora in corso, relativa alla storia della provincia di Sant'Antonio, dalle origini alla fine del Trecento, con attenzione non solo agli insediamenti dei frati Minori, ma anche a quelli delle Clarisse¹. Nei primi decenni del Duecento tutta l'Italia settentrionale era organizzata in un'unica provincia minoritica², che poi, a partire dagli anni Trenta del Duecento, venne suddivisa in quattro province, di cui quella della Marca Trevigiana o di Venezia (poi detta provincia di Sant'Antonio) occupava l'area nordorientale della Penisola³. Questa

* Per gli aiuti e i suggerimenti ricevuti durante la stesura del presente saggio desidero ringraziare Michele Agostini, Luciano Bertazzo, Giannino Carraro, Maria Teresa Dolso e Donato Gallo. Un ringraziamento doveroso è rivolto al personale dell'Archivio di Stato di Padova, in particolare agli archivisti Nicola Boaretto e Andrea Desolei, per la disponibilità dimostrata durante lo svolgimento delle ricerche sulla documentazione.

¹ Il progetto sulla storia dei frati Minori e delle Clarisse nella provincia di Sant'Antonio, da me condotto e sostenuto dal Centro Studi Antoniani di Padova, è iniziato nel 2013 in vista della realizzazione del volume *Storia della provincia di Sant'Antonio. Dalle origini alla fine del Trecento*.

² LUIGI PELLEGRINI, *Insediamenti francescani nell'Italia del Duecento*, Laurentianum, Roma 1984, p. 192; MARIA PIA ALBERZONI, *L'Ordine di S. Damiano in Lombardia*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 49 (1995), pp. 1-42, in part. 7.

³ PELLEGRINI, *Insediamenti francescani*, p. 192; EMANUELE FONTANA, *Frati, libri e insegnamento nella provincia minoritica di S. Antonio (secoli XIII-XIV)*, préface de Nicole Bériou (Centro Studi Antoniani, 50), Centro Studi Antoniani, Padova 2012, p. 52; EMANUELE FONTANA, *Antonio sul noce, Antonio in cattedra. Nuovi apporti sui sigilli della provincia di Sant'Antonio (secoli XIII-XVI)*, «Il Santo», 54 (2014), pp. 435-456, in part. 436-437. Mi sono recentemente occupato degli insediamenti dei frati Minori nell'Italia settentrionale fino al 1232, con alcune osservazioni sulla suddivisione delle province e

provincia, quindi, comprendeva i territori degli attuali Veneto, Trentino e Friuli, assieme alla zona del mantovano⁴. Tranne alcuni cenni presenti nelle opere degli eruditi francescani dal Cinquecento in poi⁵, l'unico sguardo di sintesi sui monasteri delle Clarisse della provincia è quello di padre Candido Romeri, risalente al 1953⁶, oltre alle notizie fornite da padre Riccardo Pratesi⁷, agli studi di padre Antonio Sartori⁸ e alle pagine dedicate da Anna Benvenuti⁹ e Maria Pia Alberzoni¹⁰ all'interno di studi più ampi. Nel corso

la posizione gerarchica dei conventi, anche grazie all'utilizzo di lettere papali conservate a Padova e a Venezia, nell'intervento *Dimensionamento geografico dell'Ordine: il minoritismo padano attorno alla "Quo elongati"*, nell'ambito del Convegno *Il generalato di frate Elia da Cortona: le premesse (1221-1232)*, che si è tenuto a Cortona (Arezzo) dal 28 al 29 giugno 2019, i cui atti sono in corso di pubblicazione.

⁴ PELLEGRINI, *Insedimenti francescani*, pp. 189-221, 296-297; FONTANA, *Frati, libri e insegnamento*, p. 52.

⁵ Si veda, ad esempio, l'opera di Mariano da Firenze, citata alla nota 42 del presente saggio. Sulla prudenza da tenere nei confronti dei dati tradizionali presenti nella storiografia minoritica del Cinquecento e del Seicento si vedano le considerazioni di ROBERTO RUSCONI, *L'espansione del francescanesimo femminile nel secolo XIII*, in *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII*, Atti del VII Convegno internazionale (Assisi, 11-13 ottobre 1979) (SISF Convegni, VII), Tip. Porziuncola, Assisi 1980, pp. 263-313, in part. 267-268.

⁶ CANDIDO M. ROMERI, *Le Clarisse nel territorio della minoritica provincia veneta. Colana di notizie*, «Le Venezie francescane», 20 (1953), fasc. 3-4, pp. 7-143.

⁷ RICCARDO PRATESI, *Le Clarisse in Italia*, in *Santa Chiara d'Assisi. Studi e cronaca del VII centenario, 1253-1953*, Comitato centrale per il VII centenario morte S. Chiara, Assisi 1954, pp. 339-377, in part. 341, 348, 353-354, 358, 363, 367-368.

⁸ Un semplice elenco dei monasteri delle Clarisse della provincia, con la data di fondazione e quella di soppressione, ma incompleto e non sempre corretto, è presente in ANTONIO SARTORI, *La provincia del Santo dei frati Minori Conventuali. Notizie storiche* (Pubblicazioni della Provincia patavina dei frati Minori Conventuali, 1), Edizioni Messaggero, Padova 1958, pp. 23-24. Per i riferimenti alla documentazione archivistica esaminata da padre Sartori si vedano ANTONIO SARTORI, *Archivio Sartori. Documenti di storia e arte francescana*, a cura di GIOVANNI LUISETTO, III, *Evoluzione del francescanesimo nelle Tre Venezie. Monasteri, contrade, località, abitanti di Padova medioevale*, Biblioteca Antoniana-Basilica del Santo, Padova 1988, pp. 1365-1464.

⁹ Un primo censimento delle fondazioni della provincia dalle origini fino al 1316 è offerto da ANNA BENVENUTI, *La fortuna del movimento damianita in Italia (sec. XIII): propositi per un censimento da fare*, in *Chiara di Assisi*, Atti del XX Convegno internazionale (Assisi, 15-17 ottobre 1992) (Atti dei Convegni della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani, n.s., 3), Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1993, pp. 57-106, in part. 71, 74-77, 79-81, 97-99, 104. Si veda anche LORENZO BARTOLINI SALIMBENI, *Gli insediamenti delle Clarisse in Italia nel XIII secolo: qualche osservazione sulla ricerca in atto*, in *Chiara d'Assisi e la memoria di Francesco*, Atti del Convegno per l'VIII centenario della nascita di s. Chiara (Fara Sabina, 19-20 maggio 1994), a cura di ALFONSO MARINI - M. BEATRICE MISTRETTA (Collana di Monografie Francescane, 2), Petrucci, Città di Castello 1995, pp. 109-117.

¹⁰ Uno studio ampio e tuttora fondamentale sull'antica provincia di Lombardia, che inizialmente comprendeva anche la provincia di Sant'Antonio, è offerto da ALBERZONI, *L'Ordine di S. Damiano*, pp. 1-42.

delle ricerche da me condotte sugli insediamenti delle Clarisse¹¹ è emerso un documento inedito, risalente all'anno 1279, relativo alle Clarisse di Padova¹². Anche in seguito a questa scoperta si è ritenuto opportuno, per ora, focalizzare l'attenzione sul primo secolo di storia del monastero padovano di Santa Maria della Cella¹³.

¹¹ La prima statistica ufficiale dei monasteri delle Clarisse risale al capitolo generale di Napoli del 1316, che registrò dodici monasteri di Clarisse per la provincia di Sant'Antonio: GIROLAMO GOLUBOVICH, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*, II, Collegio di S. Bonaventura, Quaracchi (Firenze) 1913, p. 249. Sull'effettiva affidabilità di questa statistica si vedano le osservazioni di FRANCESCA BARTOLACCI, *Il complesso mondo delle donne. Indagine sugli insediamenti "francescani" femminili nelle Marche durante il pontificato di Gregorio IX*, «Franciscana», 14 (2012), pp. 121-150, in part. 130; un parere diverso, invece, è presente in BENVENUTI, *La fortuna*, pp. 70-71. In anni recenti sono stati pubblicati i seguenti saggi che forniscono un quadro a livello regionale degli insediamenti di Damianite e Clarisse dell'Italia settentrionale: SABRINA TOVALIERI, *Damianite e Clarisse in Trentino e in Alto Adige nel XIII e XIV secolo*, «Collectanea Franciscana», 74 (2004), pp. 557-580; SILVIA ROMANELLI, *Insedimenti francescani femminili in Piemonte nel secolo XIII*, «Collectanea Franciscana», 81 (2011), pp. 705-752; SILVIA ROMANELLI, *Insedimenti francescani femminili in Liguria nel secolo XIII*, «Collectanea Franciscana», 83 (2013), pp. 181-204; ALEXA BIANCHINI, «Ordo Sancti Damiani» e «Ordo Sanctae Clarae» nella Lombardia del XIII secolo, «Collectanea Franciscana», 89 (2019), pp. 249-299.

¹² Si veda Appendice I.

¹³ Gli studi che hanno tentato, sino ad oggi, un'indagine specifica sul monastero della Cella offrono spazi per ulteriori e necessari approfondimenti, pur avendo focalizzato alcuni aspetti interessanti delle vicende del *locus* padovano. Nell'Ottocento furono pubblicati i seguenti volumi: BERNARDO GONZATI, *Dell'Arcella di Padova. Notizie storiche*, Tipografia Crescini, Padova 1844²; *Cenni storici dell'Arcella di Padova ove morì sant'Antonio la sera del venerdì 13 giugno 1231*, Bianchi, Padova 1851 (questo breve opuscolo anonimo e senza note si configura sostanzialmente come un riassunto del volume del Gonzati); RICCARDO PERLI, *L'Arcella insigne santuario di Santo Antonio nel suburbio di Padova. Cenni storici e documenti pubblicati nel settimo centenario della nascita del Santo (1195-1895 15 agosto)*, Tipografia e Libreria Editrice Antoniana, Padova 1895. Tra gli studi successivi è opportuno segnalare i seguenti lavori: GIANNINO GRIGNOLA, *Il santuario di Sant'Antonio d'Arcella dei frati Minori Conventuali. Cenni storici*, Messaggero di S. Antonio, Padova 1929; ANTONIO SARTORI, *Il santuario dell'Arcella a Padova (a ricordo del 50° del ritorno dei frati Minori conventuali: 1905-1955)*, «Miscellanea Franciscana», 56 (1956), pp. 538-582; BERNARDINO BORDIN, *I frati del Santo e i monasteri femminili di Padova e del Veneto*, in *Liturgia, pietà e ministeri al Santo*, a cura di ANTONINO POPPI (Fonti e studi per la storia del Santo a Padova, VI. Studi, 2), Neri Pozza, Vicenza 1978, pp. 419-464, in part. 419-439; SARTORI, *Archivio Sartori*, II, *La provincia del Santo dei frati Minori Conventuali*, Biblioteca Antoniana-Basilica del Santo, Padova 1986, pp. 63-134, e III, pp. 1367-1426 (le pp. 1367-1379 sono la ristampa dello studio pubblicato nel 1956); GIANLUCA BALLABIO, *Il monastero delle Clarisse di S. Maria "de Cella" in Padova (1225-1520)*, tesi di laurea, Università degli Studi di Padova, Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 2005-2006, rel. Antonio Rigon. Un approfondimento sulla «Cella del Transito», con alcune notizie sul monastero di Santa Maria della Cella, è presente in LEOPOLDO SARACINI, *La Cella del Transito di sant'Antonio nel santuario antoniano dell'Arcella*, «Il Santo», 40 (2000), pp. 337-372. Una ripresa di alcune considerazioni degli studi precedenti

Come è stato evidenziato dagli studiosi, solo a partire dalla Regola promulgata da papa Urbano IV nel 1263 è possibile parlare di un vero e proprio Ordine di Santa Chiara, nel quale furono risistemate e unificate le precedenti e complesse esperienze che andarono a costituire quello che, per usare un termine sintetico ma approssimativo, si può definire “francescanesimo femminile”. Nei decenni che precedettero l’istituzione delle Clarisse vere e proprie, infatti, si verificarono vicende diverse che portarono alla nascita dei monasteri femminili, con una molteplicità di denominazioni. Da una parte il monastero di San Damiano e pochi altri che si ispirarono ad esso e con una forte aspirazione pauperistica seguirono la *forma vitae* di Francesco, adottando poi la regola di Chiara, approvata *in extremis* nel 1253¹⁴. Dall’altra parte, a partire dall’osservanza della *forma vitae* ugoliana (intorno al 1219), furono fondati vari monasteri di *pauperes moniales reclusae*, in cui divennero sempre più preponderanti la proprietà comune e la clausura, per arrivare, a partire degli anni trenta del Duecento, al cosiddetto Ordine di San Damiano (da cui la denominazione di “Damianite”) e nel 1247 alla “regola” di Innocenzo IV, che in realtà costituisce un semplice aggiornamento della *forma vitae* di Ugolino d’Ostia¹⁵.

sul monastero, soprattutto dal punto di vista urbanistico, è presente in DAVIDE TRAMARIN, *Insedimenti francescani femminili e tessuto urbano nelle Tre Venezie: i casi di Verona, Trento e Padova*, in *II Ciclo di Studi Medievali*, Atti del Convegno (Firenze, 27-28 maggio 2017), a cura di NUME - Nuovo Medioevo, EBS Print, Arcore (MB) 2017, pp. 377-397, in part. 385-388.

¹⁴ Sulla regola composta da Chiara si veda STEFANO BRUFANI - ATTILIO BARTOLI LANGELO, *La lettera «Solet annuere» di Innocenzo IV per Chiara d’Assisi (1253)*, «Franciscana», 8 (2006), pp. 63-106. Sul contributo che alcune *sorores* e alcuni sostenitori di Chiara avrebbero dato alla stesura di questa regola si veda il recente volume di CATHERINE M. MOONEY, *Clare of Assisi and the Thirteenth-Century Church. Religious Women, Rules and Resistance*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2016, pp. 161-196. Il monastero di Assisi, in seguito all’intervento di papa Nicolò IV, abbandonò definitivamente l’osservanza del *privilegium paupertatis* nel 1288: MARIA PIA ALBERZONI, *Chiara e il papato* (Aleph, 3), Edizioni Biblioteca Franciscana, Milano 1995, p. 113.

¹⁵ Sul percorso storico che portò alla regola emanata da papa Urbano IV nel 1263 si rinvia a RUSCONI, *L’espansione del francescanesimo*, pp. 263-313; ALBERZONI, *Chiara e il papato*; ALBERZONI, *L’Ordine di S. Damiano*, pp. 1-14; MARIA PIA ALBERZONI, *Chiara di Assisi e il francescanesimo femminile*, in *Francesco d’Assisi e il primo secolo di storia francescana* (Biblioteca Einaudi, 1), Einaudi, Torino 1997, pp. 203-235; MARIA PIA ALBERZONI, “*Sorores Minores*” e autorità ecclesiastica fino al pontificato di Urbano IV, in *Chiara e la diffusione delle Clarisse nel secolo XIII*, Atti del Convegno di studi in occasione dell’VIII centenario della nascita di santa Chiara (Manduria, 14-15 dicembre 1994), a cura di GIANCARLO ANDENNA - BENEDETTO VETERE (Università degli Studi di Lecce, Dipartimento di studi storici dal Medioevo all’Età contemporanea, 39. Saggi e ricerche, XXXII), Congedo, Galatina 1998, pp. 165-194; GIANCARLO ANDENNA, *Urbano IV e l’Ordine delle Clarisse*, in *Chiara e la diffusione delle Clarisse*, pp. 195-218; MARIA PIA ALBERZONI, *Papato e nuovi Ordini religiosi femminili*, in *Il papato duecentesco e gli Ordini mendicanti*, Atti del XXV Convegno internazionale (Assisi, 13-14 febbraio 1998) (Atti dei Convegni della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi fran-

L'istituzione del monastero della Cella di Padova si inserisce all'interno dell'ampio progetto del cardinale Ugolino d'Ostia (futuro papa Gregorio IX), che in accordo con papa Onorio III svolse legazioni nell'Italia centro-settentrionale tra il 1218 e il 1221 con il fine di riformare la vita religiosa femminile, normalizzando e riconducendo sotto il controllo papale varie comunità sorte spontaneamente e prive di una normativa canonica¹⁶. A partire dagli anni venti del Duecento, con l'aiuto di esponenti di primo piano dei frati Minori, Ugolino incanalò diverse comunità delle cosiddette *sores Minores* all'interno della rete delle *pauperes moniales recluse*¹⁷. Non è

cescani, n.s., 8), Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1998, pp. 205-261; CRISTINA ANDENNA, *Dalla «Religio pauperum dominarum de Valle Spoliti» all'«Ordo Sancti Damiani»*. *Prima evoluzione istituzionale di un ordine religioso femminile nel contesto delle esperienze monastiche del secolo XIII*, in *Die Bettelorden im Aufbau. Beiträge zu Institutionalierungsprozessen im mittelalterlichen Religiosentum*, a cura di GERT MELVILLE - JÖRG OBERSTE (Vita regularis, 11), Lit, Münster-Hamburg-London 1999, pp. 429-492; MARIA PIA ALBERZONI, *Congregazioni monastiche: le Damianite*, in *Dove va la storiografia monastica in Europa?*, Atti del Convegno internazionale (Brescia-Rodengo, 23-25 marzo 2000), a cura di GIANCARLO ANDENNA, Vita e Pensiero, Milano 2001, pp. 379-401; GRADO GIOVANNI MERLO, *Nel nome di san Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Editrici Francescane, Padova 2003, pp. 118-134; MARIA PIA ALBERZONI, *Chiara e San Damiano tra Ordine minoritico e Curia papale*, in *Clara claris praeclara*, Atti del Convegno internazionale (Assisi, 20-22 novembre 2003), «Convivium Assisiense», 6 (2004), pp. 27-70; GIOVANNA CASAGRANDE, *La regola di Innocenzo IV*, in *Clara claris praeclara*, pp. 71-82; GIULIA BARONE, *La regola di Urbano IV*, in *Clara claris praeclara*, pp. 83-95; MARIA PIA ALBERZONI, *Curia romana e regolamentazione delle damianite e delle domenicane*, in *Regulae - Consuetudines - Statuta. Studi sulle fonti normative degli Ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo*, Atti del I e del II Seminario internazionale di studio del Centro italo-tedesco di storia comparata degli Ordini religiosi (Bari/Noci/Lecce, 26-27 ottobre 2002/Castiglione delle Stiviere, 23-24 maggio 2003), a cura di CRISTINA ANDENNA - GERT MELVILLE (Vita regularis, 25), Lit, Münster 2005, pp. 501-537; GIANCARLO ANDENNA, *Urbano IV e l'istituzione dell'Ordine delle Clarisse*, in *Regulae - Consuetudines - Statuta*, pp. 539-568; MARIA PIA ALBERZONI, *Introduction, III: De Saint-Damien à l'Ordre de Sainte Claire*, in *Claire d'Assise. Écrits, Vies, documents*, direction et traduction de JACQUES DALARUN et ARMELLE LE HUËROU, préface de ANDRÉ VAUCHEZ, Les Éditions du Cerf-Les Éditions franciscaines, Paris 2013, pp. 777-829; BERT ROEST, *Order and disorder. The poor Clares between foundation and reform* (The medieval Franciscans, 8), Brill, Leiden-Boston 2013, pp. 11-74; ALEKSANDER HOROWSKI, *La legislazione per le Clarisse del 1263: la Regola di Urbano IV, le lettere di Giovanni Gaetano Orsini e di san Bonaventura*, «Collectanea Franciscana», 87 (2017), pp. 65-157. Uno studio interessante sugli insediamenti femminili nelle Marche, con un'analisi della complessità degli esiti delle diverse esperienze religiose femminili, è offerto da BARTOLACCI, *Il complesso mondo*, pp. 121-150.

¹⁶ ALBERZONI, *L'Ordine di S. Damiano*, pp. 7, 10-11; ALBERZONI, *Congregazioni*, pp. 391-393; ALBERZONI, *Curia romana*, pp. 512-514. È invalso l'uso della denominazione "Ugolino", che viene ormai comunemente adottata anche all'interno della comunità scientifica. Tuttavia, è opportuno ricordare che in realtà, come ha dimostrato Maria Pia Alberzoni, il nome corretto sarebbe Ugo d'Ostia: ALBERZONI, *Introduction*, p. 791, nota 1.

¹⁷ ALBERZONI, *Papato e nuovi Ordini*, p. 246; ALBERZONI, *Congregazioni*, pp. 393-394.

facile stabilire fino in fondo l'identità di queste *sorores Minores*, che scaturivano dalle esigenze di rinnovamento religioso e spirituale tipiche di quegli anni ed erano contraddistinte da un forte accento pauperistico: infatti vengono considerate dagli studiosi come gruppi di donne laiche attratte dall'ideale di vita di Francesco oppure come generiche esperienze di vita penitenziale¹⁸. Di esse si apprende spesso l'esistenza "in negativo", ossia al

¹⁸ Le *sorores Minores*, di cui parla Giacomo da Vitry nella famosa lettera scritta nel 1216, secondo Maria Pia Alberzoni e altri studiosi, erano probabilmente donne che si erano aggregate in modo spontaneo ai frati Minori, condividendo con loro un apostolato di tipo caritativo: ALBERZONI, "Sorores Minores", pp. 165-194; ALBERZONI, *Congregazioni*, pp. 390-391; MARIA PIA ALBERZONI, «Un solo e medesimo spirito ha fatto uscire i frati e quelle donne poverelle da questo mondo [malvagio]» (2Cel 204). *I due volti dello stesso carisma*, in *Maschile e femminile, vita consacrata, francescanesimo. Scritti per l'VIII centenario dell'Ordine di Santa Chiara (1212-2012)*, a cura di PAOLO MARTINELLI, Edizioni Dehoniane, Bologna 2012, pp. 385-402, in part. 390-395; ALBERZONI, *Introduction*, pp. 780, 784, 820; MOONEY, *Clare of Assisi*, p. 47. Sulla lettera di Giacomo da Vitry si veda anche MARCO BARTOLI, *La povertà e il movimento francescano femminile*, in *Dalla «sequela Christi» di Francesco d'Assisi all'apologia della povertà*, Atti del XVIII Convegno internazionale (Assisi, 18-20 ottobre 1990) (Atti dei Convegni della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani, n.s., 1), Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1992, pp. 223-248, in part. 229. Di parere diverso sono altri studiosi, che ritengono le *sorores Minores* un'esperienza transitoria di rinnovamento spirituale non necessariamente in collegamento diretto con i frati Minori: RUSCONI, *L'espansione del francescanesimo*, pp. 272-274; LUIGI PELLEGRINI, *Le "pauperes Dominae" nel contesto dei movimenti religiosi femminili italiani del secolo XIII*, in *Chiara e il secondo Ordine. Il fenomeno francescano femminile nel Salento*, Atti del Convegno di studi in occasione dell'VIII centenario della nascita di santa Chiara (Nardò, 12-13 novembre 1993) (Dipartimento di studi storici dal Medioevo all'Età contemporanea, 36), a cura di GIANCARLO ANDENNA - BENEDETTO VETERE, Congedo Editore, Galatina 1997, pp. 71-84, in part. 78-80; ANDENNA, *Urbano IV e l'istituzione*, pp. 546-547; ANDENNA, *Dalla «Religio pauperum dominarum de Valle Spoliti»*, p. 442. In area veneta l'esigenza di condividere la condizione degli ultimi era sentita da vari gruppi di laici, religiosi e chierici, che si dedicarono ai poveri e ai lebbrosi, tra cui spiccano le *sorores Minores* di Verona, attestate almeno dal 1224: GIAN MARIA VARANINI, *Per la storia dei Minori a Verona nel Duecento*, in *Minoritismo e centri veneti nel Duecento*, a cura di GIORGIO CRACCO, «Civis», 7 (1983), pp. 92-125, in part. 93-105; GIUSEPPINA DE SANDRE GASPARINI, *Introduzione*, in *Le carte dei lebbrosi di Verona tra XII e XIII secolo*, a cura di ANNAMARIA ROSSI SACCOMANNI (Fonti per la storia della terraferma veneta, 4), Antenore, Padova 1989, pp. V-XXX, in part. X-XXX; GIUSEPPINA DE SANDRE GASPARINI, *La vita religiosa nella Marca veronese-trevigiana tra XII e XIV secolo*, Libreria Universitaria Editrice, Verona 1993, pp. 35-55, 62, 64. In ogni caso, oltre alle *sorores Minores* veronesi, esistevano altre comunità senza legami diretti con Francesco e i suoi seguaci: MOONEY, *Clare of Assisi*, p. 41. A partire dal 1241 vi fu aperta ostilità da parte del papato nei confronti delle *sorores Minores* che rifiutavano la clausura e emulavano i frati Minori e che in quegli anni erano chiamate anche *Minorisse*, in quanto la denominazione di *sorores Minores* era ormai passata alle Damianite in seguito alla revisione della *forma vitae* da parte di Innocenzo IV: CLARA GENNARO, *Il francescanesimo femminile nel XIII secolo*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 25 (1989), pp. 259-284, in part. 281-284; ALBERZONI, *Congregazioni*, pp. 399-400; ANDENNA, *Urbano IV e l'istituzione*, p. 551; ALBERZONI, «Un solo e medesimo spirito»,

momento della chiusura o del trasferimento della comunità, ad esempio nel caso delle *sorores Minores* che abitavano nel lebbrosario di Sant'Agata a Verona, di cui però solo una parte avrebbe accettato di aderire al monachesimo ugoliniano¹⁹.

Risulta, invece, più agevole ricostruire, grazie ai documenti dell'autorità ecclesiastica, gli esordi dei monasteri ugoliniani, ossia quelli delle *pau-peres moniales recluse*, assimilate al modello del monachesimo benedettino femminile, compreso l'obbligo della clausura, assieme a varie deroghe riguardo alla povertà²⁰. I monasteri femminili ugoliniani, divenuti dell'Ordine di San Damiano e poi di Santa Chiara, furono numerosi nella provincia della Marca Trevigiana sin dalla prima metà del Duecento. Tra le sei fondazioni ugoliniane dell'Italia settentrionale registrate nella lettera del cardinale Rinaldo da Jenne dell'agosto del 1228²¹, la metà è costituita da *loci* appartenenti a quella che diventò la provincia di Sant'Antonio, ossia le comunità femminili di Padova, Trento²² e Verona²³. Nel giro di poco tempo,

pp. 395-396; ALBERZONI, *Introduction*, pp. 820-822; MOONEY, *Clare of Assisi*, pp. 48, 150-151. Sulle *sorores Minores* si veda anche ROMANELLI, *Insediamenti francescani femminili in Piemonte*, pp. 725-727 nota 83.

¹⁹ Si rinvia alla nota 23.

²⁰ ALBERZONI, "Sorores Minores", pp. 179-180. Intorno alla metà del Duecento si perdono le tracce dei gruppi di *sorores Minores*: ALBERZONI, «Un solo e medesimo spirito», p. 397. Non era raro il passaggio da una vita in comune senza una regola (o con una regola diversa) alla *forma vitae* ugoliniana. Sulla rete monastica ugoliniana come risultato della progressiva aggregazione di singoli cenobi "riformati" si veda ALBERZONI, *Curia romana*, p. 516. Secondo Luigi Pellegrini, «i gruppi raccolti da Ugolino hanno avuto origini, moventi ideali e pratici, esperienze religiose di partenza diverse»: PELLEGRINI, *Le "pauperes Dominae"*, p. 80.

²¹ Per il testo della lettera si rinvia a LIVARIUS OLIGER, *De origine regularum ordinis S. Clarae*, «Archivum Franciscanum Historicum», 5 (1912), pp. 181-209, 413-447, in part. 445-446. Si vedano le considerazioni di RUSCONI, *L'espansione del francescanesimo*, pp. 286-287; BENVENUTI, *La fortuna*, pp. 74-76; ALBERZONI, *L'Ordine di S. Damiano*, pp. 14 nota 67, 16-17.

²² Sul monastero di San Michele di Trento, che ottenne l'esenzione vescovile nel 1229, si vedano ROMERI, *Le Clarisse*, pp. 11-13; RUSCONI, *L'espansione del francescanesimo*, p. 284 nota 62; DOMENICO GOBBI, *Pergamene trentine dell'Archivio della carità (1168-1299)*, Gruppo storico argentario-Biblioteca Cappuccini, Trento 1980, pp. 29-30, 41, 46-48, 53-54, 58-62, 64-66, 79-80, 119, 121-122, 137-138; DOMENICO GOBBI, *Presenza ed insediamenti minoritici nel Duecento trentino*, in *Minoritismo e centri veneti*, pp. 126-142, in part. 128-129, 133-140; DOMENICO GOBBI, *La "seconda" fondazione delle Clarisse di Trento nel secolo XIII «domus iuxta ecclesiam Sancti Michaelis»*, «Civis», 15 (1991), pp. 13-38; ALBERZONI, *L'Ordine di S. Damiano*, pp. 16-17, 20, 25 nota 128; LORENZA PAMATO, *Presenze francescane nelle diocesi di Trento e di Bressanone tra XIII e XV secolo*, in *Istituzioni monastiche medievali nelle diocesi di Trento e di Bressanone. Mittelalterliche Stifte und Klöster in den Diözesen Trient und Brixen*, Atti del Convegno di studi (Trento, 19 aprile 1996), a cura di FRANCO DAL PINO - DOMENICO GOBBI, «Civis», supplemento 12 (1996), pp. 87-106, in part. 95-99; GIAN MARIA VARANINI, *Uomini e donne in ospedali e monasteri del territorio trentino (secoli XII-XIV)*, in *Uomini e donne in comunità*, «Quaderni di storia religiosa», 1 (1994), pp. 259-300, in part. 275-277; DOMENICO GOBBI, *Mainardo*

fino ad arrivare all'inizio degli anni quaranta, vennero fondati, e godettero

Il di Tirolo, il figlio Ottone e le Clarisse di Trento, «Civis», 22 (1998), pp. 59-68; ANDENNA, *Dalla «Religio pauperum dominarum de Valle Spoliti»*, p. 482; TOVALIERI, *Damianite*, pp. 566-571; GIULIANA POLLI, *Le Clarisse a Trento: il monastero di San Michele nei secoli XIII-XV*, «Studi Francescani», 106 (2009), pp. 33-186; GIULIANA POLLI, *Le Clarisse a Trento: i beni del monastero di San Michele nei secoli XIII-XV*, «Studi Francescani», 109 (2012), pp. 153-174; GIULIANA POLLI, *Le Clarisse di San Michele a Trento. Ricostruzione dell'archivio ed edizione dei documenti (1193-1500)* (Monografie. Nuova serie, 4), Società di studi trentini di scienze storiche, Trento 2014; ITALO FRANCESCHINI, *I primi secoli dei francescani a Trento. Dal "collegium apud castrum Tridentinum" al convento di San Bernardino "apud Glaras"*, in GIUSEPPE SAVA, *L'arte e la regola. Le arti figurative nella provincia di San Vigilio dei frati Minori (secoli XV-XVIII)*, con saggi di DANIELA FLORIS - ITALO FRANCESCHINI - ALESSANDRA GALIZZI KROEGEL (Monografie. Nuova serie, 7), Società di studi trentini di scienze storiche, Trento 2016, pp. 25-45, in part. 27-29, 32; TRAMARIN, *Inseidamenti*, pp. 382-385, 387-389. La consistenza numerica dei documenti relativi alle *sorores Minores* di Trento è veramente eccezionale, soprattutto per quanto riguarda il Duecento. In particolare, risultano conservate circa quaranta lettere papali duecentesche indirizzate alle *pauperes domine* di San Michele di Trento o ad esse pertinenti: oltre agli studi e alle edizioni dei documenti curati da Giuliana Polli, si veda anche *Documentazione papale in archivi trentini tra XII e XIII secolo*, a cura di LUCIANA ECCHER (Annali dell'Istituto storico italo-germanico. Fonti, 9), Il Mulino, Bologna 2010, pp. 31-42, e docc. 9-12, 14-15, 19-20, 23-34, 41-42, 44-51, 53-62, 64, 66-68, 74, pp. 75-79, 81-85, 87-95, 97-114, 121-149, 151-155, 162-164.

²³ Per le *sorores Minores* di Verona, già esistenti nel 1224, probabilmente in parte incardinate nel monachesimo ugoliniano nel 1226 e trasferite nel convento di Santa Maria di Campomarzio, si rinvia a *Bullarium franciscanum*, I, a cura di JOANNES HYACINTHUS SBARALEA, Typis Sacrae Congregationis de propaganda fide, Romae 1759, n. CLXXXII, pp. 175-176; *Bullarium franciscanum*, II, a cura di JOANNES HYACINTHUS SBARALEA, Typis Sacrae Congregationis de propaganda fide, Romae 1761, p. 314, n. CDLVIII; ROMERI, *Le Clarisse*, pp. 8-11, 60, 70 nota 221, 89; *Scritti di Gino Sandri*, a cura di GIULIO SANCASSANI (Biblioteca di studi storici veronesi, 7), Istituto per gli studi storici veronesi, Verona 1969, pp. 104-107, 135-138, 140-142; RUSCONI, *L'espansione del francescanesimo*, p. 284; VARANINI, *Per la storia dei Minori*, pp. 93-105, 107-110, 119-120; SARTORI, *Archivio Sartori*, III, p. 1461; GIUSEPPINA DE SANDRE GASPARINI, *Il francescanesimo a Verona nel '200: note dai testamenti*, in *Esperienze minoritiche nel Veneto del Due-Trecento*, Atti del Convegno nazionale di studi francescani (Padova, 28-30 settembre 1984), «Le Venezie francescane», n. s., 2 (1985), pp. 121-141; GIAN MARIA VARANINI, *La Chiesa veronese nella prima età scaligera. Bonincontro arciprete del capitolo (1273-1295) e vescovo (1296-1298)*, Dipartimento di Storia, Padova 1988, p. 128; FRANCESCO FERRARI, *Il francescanesimo nel Veneto. Dalle origini ai reperti di S. Francesco del Deserto. Appunti per una storia della provincia veneta dei frati Minori*, Documentazione scientifica editrice, Bologna 1990, pp. 127-146, 161-165; MARIA PIA ALBERZONI, *Francescanesimo a Milano nel Duecento* (Fonti e ricerche, 1), Edizioni Biblioteca Franciscana, Milano 1991, pp. 23, 26; DE SANDRE GASPARINI, *La vita religiosa*, pp. 62, 64, 87; ALBERZONI, *Chiara e il papato*, p. 92 nota 156; ALBERZONI, *L'Ordine di S. Damiano*, pp. 14, 16-17, 24-26, 30; ALBERZONI, *Chiara di Assisi*, pp. 214-215; ALBERZONI, «*Sorores Minores*», pp. 173-174; ANDENNA, *Dalla «Religio pauperum dominarum de Valle Spoliti»*, p. 460; GUERRINO MACCAGNAN, *Clarisse a Verona, Monastero di Santa Maria Mater Ecclesiae, Novaglie di Quinto (Verona) 2000*, pp. 31-78, 100-101, 367, 372-377, 379; GIUSEPPINA DE SANDRE GASPARINI, *Il convento di San Fermo tra Duecento e primo Quattrocento*, in *I santi Fermo e Rustico. Un culto e una chiesa*

dell'esenzione vescovile²⁴, anche i monasteri femminili di Conegliano (1231)²⁵, Treviso (1233)²⁶, Venezia (1236)²⁷, Mantova (1238)²⁸ e Longare/

in Verona. Per il XVII Centenario del loro martirio (304-2004), a cura di PAOLO GOLINELLI - CATERINA GEMMA BREZONI, Parrocchia di San Fermo Maggiore, Verona 2004, pp. 109-121, in part. 117; MARIACLARA ROSSI, *I frati Minori a Verona nel Trecento: da un'indagine sui testamenti*, «Franciscana», 6 (2004), pp. 263-294, in part. 281, 286, 291-293; MARIA PIA ALBERZONI, *Leone da Perego: strategie parentali e diffusione della presenza francescana nel Milanese*, «Franciscana», 8 (2006), pp. 31-62, in part. 38; ALBERZONI, *Introduction*, pp. 817-818; TIZIANA FRANCO, *Fuori dal mondo: le Clarisse di Santa Maria delle Vergini in Campo Marzio (XIII-XIV secolo)*, in *Santa Marta. Dalla Provianda al Campus universitario*, a cura di VALERIO TERRAROLI, Cierre, Sommacampagna (VR) 2015, pp. 15-24; ANTONIO RIGON, *Antonio di Padova. Ordini mendicanti e società locali nell'Italia dei secoli XIII-XV*, a cura di MARIA TERESA DOLSO - DONATO GALLO (Medioevo francescano. Saggi, 18), Fondazione Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2016, p. 343; TRAMARIN, *Insedimenti*, pp. 380-382, 387-388.

²⁴ Sull'importanza delle donazioni e delle esenzioni vescovili per determinare l'avvio delle fondazioni si veda ALBERZONI, *L'Ordine di S. Damiano*, p. 14.

²⁵ Sul monastero di Conegliano nel Duecento si veda *Bullarium franciscanum*, II, p. 409, n. DLXXXI; GEROLAMO BISCARO, *I primordi dell'Ordine francescano in Treviso*, «Archivio Veneto», s. V, 57 (1927), pp. 112-144, in part. 119-120, 126-127, 130, 141-144; ROMERI, *Le Clarisse*, s. V, 24, 91 nota 309; SARTORI, *Archivio Sartori*, III, pp. 1427-1429; GIOVANNA BALDISSIN MOLLÌ, *Note sul beato Marco Ongaro e il convento francescano di S. Biagio in Conegliano*, «Le Venezie francescane», n. s., 4, I (1987), pp. 87-104, in part. 88-90, 94-95; FERRARI, *Il francescanesimo*, pp. 211-223, 227; ALBERZONI, *L'Ordine di S. Damiano*, pp. 17-18, 30; DANIELA RANDO, *Religione e politica nella Marca. Studi su Treviso e il suo territorio nei secoli XI-XV*, I, «Religionum diversitas» (Biblioteca dei Quaderni di storia religiosa, 1), Cierre, Verona 1996, pp. 11, 16-18, 144-147, 237-265, 269, 275.

²⁶ Sul monastero di Treviso nel Duecento si rinvia a *Bullarium franciscanum*, I, n. CXIX, pp. 118-119; BISCARO, *I primordi*, pp. 118-119; ROMERI, *Le Clarisse*, pp. 18-19; SARTORI, *Archivio Sartori*, III, pp. 1446-1447; FERRARI, *Il francescanesimo*, pp. 223-224, 227; ALBERZONI, *L'Ordine di S. Damiano*, p. 18; RANDO, *Religione e politica*, I, pp. 11, 92, 159-160, 162, 261 nota 95, 269, 271; SILVIA CARRARO, *Chi è Giacomo della Stoppa? Un «veneziano» tra laguna e terraferma*, in *Arbor ramosa. Studi per Antonio Rigon da allievi, amici, colleghi* (Centro Studi Antoniani, 44), a cura di LUCIANO BERTAZZO - DONATO GALLO - RAIMONDO MICHETTI - ANDREA TILATTI, Centro Studi Antoniani, Padova 2011, pp. 481-490, in part. 484, 489; TRAMARIN, *Insedimenti*, p. 387.

²⁷ Sul monastero di Santa Maria Mater Christi (poi Santa Chiara) di Venezia nel Duecento si veda *Bullarium franciscanum*, I, pp. 291-292, n. CCCXXXIV e pp. 456-458, n. CXC VII; *Bullarium franciscanum*, II, p. 51, n. LXVII, e p. 194, n. CCXCIV, e pp. 380-381, n. DXXVIII, e p. 437, n. XXIII; *Bullarium franciscanum*, III, a cura di JOANNES HYACINTHUS SBARALEA, Typis Sacrae Congregationis de propaganda fide, Romae 1765, p. 262, n. XXI, e pp. 503-504, n. XLII; NICOLÒ SPADA, *Le origini del monastero di S. Chiara in Venezia*, «Le Venezie francescane», 2 (1933), pp. 92-103; ROMERI, *Le Clarisse*, pp. 19-22, 60-61, 70 nota 221, 82; FERNANDA SORELLI, *L'atteggiamento del governo veneziano verso gli Ordini mendicanti. Dalle deliberazioni del Maggior Consiglio (secoli XIII-XIV)*, in *Esperienze minoritiche*, pp. 37-47, in part. 38-39; SARTORI, *Archivio Sartori*, III, pp. 1452-1456, 1459; FERRARI, *Il francescanesimo*, pp. 223-236, 289-290, 294; ELISABETH CROUZET-PAVAN, «Sopra le acque salse». *Espaces, pouvoir et société à Venise à la fin du Moyen Âge*, préface de PIERRE TOUBERT (Nuovi studi storici, 14; Collection de l'École française de Rome, 156), nella sede dell'Istituto-École française de Rome, Roma 1992,

Vicenza (1241)²⁹. Risulta, invece, improbabile la presenza di monache dell'Ordine di San Damiano a Montagnana, dato che le *sorores* stanziate nei pressi della chiesa dei frati Minori di Montagnana nel 1238 e destinatarie di un lascito nel testamento di Buffone di Bertolotto non risultano essere state monache vere e proprie, ma piuttosto un gruppo femminile di penitenti³⁰. Forse queste donne avrebbero potuto appartenere a quei gruppi di

pp. 114-115; ALBERZONI, *L'Ordine di S. Damiano*, p. 19; FERNANDA SORELLI, *Gli Ordini mendicanti*, in *Storia di Venezia dalle origini alla caduta della Serenissima*, II, *L'età del comune*, a cura di GIORGIO CRACCO - GHERARDO ORTALLI, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1995, pp. 905-927, in part. 914, 918; PAOLO MARANGON, "Ad cognitionem scientiae festinare". *Gli studi nell'Università e nei conventi di Padova nei secoli XIII e XIV*, a cura di TIZIANA PESENTI (Contributi alla storia dell'Università di Padova, 31), LINT, Trieste 1997, p. 312; ILEANA MATTIAZZI, *Le "sorores Minores" di Santa Chiara di Venezia nel XIII e XIV secolo*, tesi di laurea, Università degli Studi di Padova, Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 1998-1999, rel. Antonio Rigon, pp. 21-111, 119-182; ANTONIO RIGON, *Dal Libro alla folla. Antonio di Padova e il francescanesimo medioevale* (I libri di Viella, 31), Viella, Roma 2002, p. 146; CARRARO, *Chi è Giacomo della Stoppa?*, pp. 489, 490 nota 43; SILVIA CARRARO, *La laguna delle donne. Il monachesimo femminile a Venezia tra IX e XIV secolo* (Collana del Premio Franca Pieroni Bortolotti, 5), Pisa University Press, Pisa 2015, pp. 125, 131-133, 144-150, 153-154, 156-157, 163, 173, 181; RIGON, *Antonio di Padova*, p. 132. Rimane da chiarire l'identità delle *sorores Minores* del monastero di Santa Maria Maddalena di Venezia, di cui frate Domenico si definisce *custos* in un atto del 1266; FERRARI, *Il francescanesimo*, pp. 234-235 note 17 e 24, dove (a p. 232) si propende per l'esistenza di un secondo monastero veneziano di Clarisse.

²⁸ Sul monastero di Mantova nel Duecento si veda *Bullarium franciscanum*, I, n. XL, pp. 331-332; ROMERI, *Le Clarisse*, pp. 22-23, 60-61; CESARE CENCI, *Le Clarisse a Mantova (sec. XIII-XV) e il primo secolo dei frati Minori*, «Le Venezie francescane», 31 (1964), pp. 3-92, in part. 4-26, 42-60, 71-72; ALBERZONI, *Chiara e il papato*, pp. 76-77 nota 130; ALBERZONI, *L'Ordine di S. Damiano*, pp. 18, 21-23, 41-42; RANDO, *Religione e politica*, I, p. 18; RIGON, *Dal Libro alla folla*, p. 34; *Documentazione papale*, doc. 40, pp. 120-121; ISABELLA AURORA, *Documenti originali di Clemente IV per le Clarisse di Mantova*, in *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae*, XX (Studi e testi, 484), Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 2014, pp. 7-45; RIGON, *Antonio di Padova*, pp. 346-350; BIANCHINI, "Ordo Sancti Damiani", pp. 266-272. Secondo Maria Pia Alberzoni il monastero di Mantova fu un centro irradiatore per la diffusione delle Damianite già nel corso del Duecento, dato che nel 1257 alcune monache mantovane avrebbero contribuito alla fondazione o alla riforma del monastero di Ferrara: ALBERZONI, *L'Ordine di S. Damiano*, pp. 31, 33.

²⁹ Le *sorores* di Longare, che secondo Bortolo Brogliato in origine erano Umiliate, furono incorporate nell'Ordine di San Damiano nel 1241 e si trasferirono a Vicenza nel 1244. Si veda ROMERI, *Le Clarisse*, pp. 24-28; BORTOLO BROGLIATO, *Il primo monastero delle Clarisse di Vicenza. Santa Maria all'Araceli*, «Archivum Franciscanum Historicum», 74 (1981), pp. 77-102; BORTOLO BROGLIATO, *750 anni di presenza francescana nel vicentino*, LIEF, Vicenza 1982, pp. 357-377, 380; FRANCESCA LOMASTRO, *Appunti sulla fortuna dei Minori a Vicenza nel Duecento*, in *Minoritismo e centri veneti*, pp. 41-62, in part. 47, 55, 59; SARTORI, *Archivio Sartori*, III, pp. 1463-1464; ALBERZONI, *L'Ordine di S. Damiano*, pp. 18, 30; RANDO, *Religione e politica*, I, pp. 245-246, 260 nota 82; ALBERZONI, "Sorores Minores", p. 180 nota 63.

³⁰ ATTILIO BARTOLI LANGELI, *Notai. Scrivere documenti nell'Italia medievale* (I libri di

sorores Minores che si dedicavano all'assistenza dei poveri e dei lebbrosi, come nel caso veronese.

Spingendosi oltre gli anni quaranta del Duecento e limitandosi a segnalare, per ora, gli altri monasteri che furono istituiti nel corso di questo secolo, è opportuno sottolineare che, pur essendo difficile determinare per tutti l'anno preciso di fondazione, alcuni furono certamente fondati dopo il 1263, quindi nacquero come veri e propri monasteri di Clarisse, anche se in alcuni casi si trattò di passaggi di monache dalla regola benedettina a quella urbaniana. In territorio friulano l'iniziativa della fondazione di monasteri di *sorores* è dovuta principalmente all'operato di Raimondo della Torre, patriarca di Aquileia, in accordo con i frati Minori, in un'epoca in cui l'Ordine delle Clarisse si era ormai strutturato con la sua fisionomia³¹. Dopo il monastero di Gemona, che venne fondato tra il 1277 e il 1283 con il passaggio di alcune monache del monastero di Sant'Agnese dalla regola benedettina a quella di Urbano IV, fu istituito il monastero di Cividale nel 1284 con l'ingresso delle monache del monastero di San Pietro di Poloneto nell'Ordine di Santa Chiara³². In ambito veneto, il monastero di Santa

Viella, 56), Viella, Roma 2006, pp. 190, 198. Sulle difficoltà nell'identificazione di queste donne si vedano ANTONIO RIGON, *I laici nella Chiesa padovana del Duecento. Conversi, oblati, penitenti*, in *Contributi alla storia della Chiesa padovana nell'età medioevale*, I (Fonti e ricerche di storia ecclesiastica padovana, XI), Istituto per la storia ecclesiastica padovana, Padova 1979, pp. 11-81, in part. 61 nota 226; PAOLO MARANGON, *Strutture di aggregazione dei Penitenti nella Marca Trevigiana e a Verona nei secoli XIII e XIV*, in *Prime manifestazioni di vita comunitaria maschile e femminile nel movimento francescano della Penitenza (1215-1447)*, Atti del Convegno di studi francescani (Assisi, 30 giugno-2 luglio 1981), a cura di RAFFAELE PAZZELLI - LINO TEMPERINI, «*Analecta Tertii Ordinis Regularis Sancti Francisci*», 15 (1982), pp. 249-300, in part. 254; MARANGON, «*Ad cognitionem scientiae festinare*», p. 288 nota 92; RIGON, *Antonio di Padova*, pp. 239-240, 350-351. Cf. ALBERZONI, *L'Ordine di S. Damiano*, pp. 30-31. I frati Minori di Montagnana sono attestati per la prima volta nel testamento di Buffone del 1238: BARTOLI LANGELI, *Notai*, pp. 189, 197; MARANGON, «*Ad cognitionem scientiae festinare*», p. 290. Forse vi fu un periodo di assenza dei frati da Montagnana prima del 1350, anno in cui fu fondato il convento dentro le mura, come è evidenziato in PELLEGRINI, *Insedimenti francescani*, p. 208 nota 50. Sono, invece, propensi all'idea dell'esistenza di un monastero doppio ROMERI, *Le Clarisse*, p. 24; SARTORI, *Archivio Sartori*, III, p. 1430, n. 21.

³¹ Cf. ANDREA TILATTI, *Monachesimi femminili in Friuli nel Duecento*, in *Il monachesimo benedettino in Friuli in età patriarcale*, Atti del Convegno (Udine-Rosazzo, 18-20 novembre 1999) (Studi per la storia della Chiesa in Friuli, 3), a cura di CESARE SCALON, Udine 2002, pp. 167-211, in part. 185; ANDREA TILATTI, *I frati Minori in Friuli fra il XIII e il XIV secolo*, in *Frati Minori in Friuli. Otto secoli di presenze, relazioni, proposte* (Franciscalia Venetica, II), a cura di ANDREA TILATTI, Edizioni LIEF, Vicenza 2008, pp. 1-72, in part. 32.

³² Sui monasteri di Gemona e Cividale (quest'ultimo dotato di esenzione vescovile nel 1287) si vedano ROMERI, *Le Clarisse*, pp. 29-30, 60-61; SARTORI, *Archivio Sartori*, III, p. 1427; FLAVIA DE VITT, *Istituzioni ecclesiastiche e vita quotidiana nel Friuli medioevale* (Miscellanea di studi e memorie, XXIX), Deputazione di storia patria per le Venezie, Venezia 1990, pp. 128-130, 171, 173, 175-176, 178, 180, 182; RANDO, *Religione e politica*, I, p. 246; TILATTI, *Monachesimi femminili*, pp. 173, 181-185, 194-195, 203; TILATTI, *I frati Minori*, pp. 29-33, 43, 53-54; CLAUDIO MATTALONI - ENRICO CERNIGOI, *Il Convitto Nazionale*

Chiara di Feltre fu fondato prima del 2 febbraio 1291, data in cui papa Nicolò IV concesse un anno e quaranta giorni di indulgenza ai fedeli che si fossero recati alla chiesa delle Clarisse³³.

Nel corso del Duecento, dunque, si creò una vera e propria rete di monasteri dell'Ordine di San Damiano (poi di Santa Chiara), ben conosciuti dai laici, come dimostrano i testamenti di Bonaguisa da Cologna (1252) e di Zilio Teco del fu Alberto Ofreducci da Marostica (1253), che beneficiano vari monasteri di *sorores* dell'Ordine di San Damiano ubicati nel territorio della provincia minoritica di Sant'Antonio³⁴. In particolare Bonagui-

"Paolo Diacono" di Cividale del Friuli. Storie e memorie (secoli XIII-XXI), I, *Dal monastero di S. Chiara al Collegio militare*, Convitto Nazionale "Paolo Diacono", Cividale del Friuli 2015, pp. 7-16. Giacomo Basadonna, importante cittadino gemonese in rapporti stretti che le Clarisse (alcune case di Giacomo furono utilizzate per la fondazione del monastero della Cella), ebbe attenzioni anche per altri monasteri dell'Ordine di Santa Chiara, come dimostra il suo testamento del 1265, in cui dispose di lasciare cinque lire di denari veronesi alla Cella di Conegliano: GIOVANNI PIETRO DELLA STUA, *Monumenti che confermano ed illustrano la storia dell'antico monistero di S. Chiara di Gemona*, Simone Occhi, Venezia 1782, p. 7. Il monastero della Cella di Udine fu fondato parecchi anni dopo. Infatti la sua costruzione era già iniziata con l'autorizzazione del patriarca Raimondo della Torre nel 1294, ma fu abitato dalle prime Clarisse (due provenienti da Cividale e due da Gemona) a partire dal 1306, sotto il patriarcato di Ottobono da Piacenza: ROMERI, *Le Clarisse*, pp. 30-31; SARTORI, *Archivio Sartori*, III, pp. 1449-1451; DE VITT, *Istituzioni ecclesiastiche*, p. 128; TILATTI, *Monachesimi femminili*, pp. 173, 195, 203; TILATTI, *I frati Minori*, pp. 60-61, 70. Ai monasteri di Gemona e Cividale dedicherò alcuni contributi specifici, che pubblicherò in un prossimo futuro.

³³ Pare che in origine la chiesa fosse intitolata a San Foca: *Bullarium franciscanum*, IV, a cura di JOANNES HYACINTHUS SBARALEA, *Typis Sacrae Congregationis de propaganda fide*, Romae 1768, n. CDIV, p. 213; *Bullarii Franciscani Epitome sive Summa bullarum in eiusdem Bullarii quattuor prioribus tomis relatarum addito Supplemento*, a cura di CONRADUS EUBEL, *Typis Collegii S. Bonaventurae, apud Claras Aquas* 1908, n. 1888, p. 190; ROMERI, *Le Clarisse*, pp. 29, 91 nota 308. Cf. LUCA WADDING, *Annales Minorum*, an. 1291, V, Quaracchi 1931, p. 319.

³⁴ Cf. RANDO, *Religione e politica*, I, p. 247. Zilio Teco Ofreducci lasciò dieci lire di denari veronesi alle *sorores Minores* di Santa Maria di Campomarzio di Verona, cinquanta lire di denari veronesi alle *sorores Minores* della Cella di Padova e cento soldi alle *sorores Minores* di Conegliano. Zilio aveva una figlia, Palmeria, che era monaca della Cella di Vicenza e a cui destinò un lascito di cinquecento lire di denari veronesi in aggiunta a quello che aveva già ricevuto. Sul testamento di Zilio si veda BROGLIATO, *Il primo monastero*, pp. 100-101; BROGLIATO, *750 anni*, pp. 600-602; SARTORI, *Archivio Sartori*, II, p. 2313, n. 4 e III, p. 1423, n. 32; FERRARI, *Il francescanesimo*, pp. 100-103; DE SANDRE GASPARINI, *La vita religiosa*, p. 85; RIGON, *Dal Libro alla folla*, p. 147. Sul testamento di Bonaguisa, che era un frate della Penitenza e in precedenza aveva fatto costruire a Cologna su un suo terreno la chiesa di San Francesco, si veda GIULIO CARDO, *Storia documentata su Cologna Veneta*, Tipografia mutuo soccorso fra compositori tipografi, Venezia 1896 (rist. Comitato culturale colognese, Cologna Veneta 1975), pp. 433-438 e in part. 436-437; GIUSEPPINA DE SANDRE GASPARINI, *Per la storia dei Penitenti a Verona nel secolo XIII. Primi contributi*, in *Il movimento francescano della Penitenza nella società medioevale*, Atti del 3° Convegno di studi francescani (Padova, 25-27 settembre 1979), a cura di MARIANO D'ALATRI, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1980, pp. 257-283, in

sa da Cologna, frate della Penitenza dotato di un cospicuo patrimonio, travalicò i confini della provincia religiosa, disponendo lasciti di alcune proprietà per i monasteri dell'Ordine di San Damiano di Padova, Verona e Trento (i tre monasteri di fondazione ugoliniana della provincia di Sant'Antonio, che, a quanto pare, almeno per il Duecento rimasero i più importanti), di Firenze e Faenza³⁵, oltre che di somme di denaro per nuovi abiti destinati alle badesse e ad alcune *sorores* dei predetti monasteri: tale scelta è dovuta al fatto che le figlie erano monache dell'Ordine di San Damiano e risiedevano nei cinque monasteri beneficiati³⁶. Il rimanente fu lasciato al monastero di Santa Maria della Cella di Padova e a quello di San Michele di Trento, che riceverettero dunque particolare attenzione da parte del testatore³⁷. Questa predilezione è dimostrata anche dal fatto che Bonaguisa, nell'ultima parte della sua vita, si occupò dell'amministrazione del patrimonio del monastero di Trento: egli, infatti, agì come procuratore delle *sorores* per l'acquisto di alcuni terreni a Roveredo di Guà, nel territorio veronese, nel 1244³⁸. Inoltre, è interessante il fatto che le figlie monache non risiedessero nello stesso monastero, ma fossero state destinate in cinque monasteri diversi, più o meno lontani dalla terra natia: sembra una scelta voluta, probabilmente dal padre stesso, per creare una sorta di rete familiare tra vari monasteri damianitici, quasi nell'intento di poter esercitare una sorta di influenza sui monasteri stessi. L'operato di Bonaguisa a favore delle comunità di Damianite non rimane un'esperienza isolata, in quanto i frati della Penitenza giocarono un ruolo importante non solo nell'amministrazione, ma anche nella fondazione di questi monasteri, ad esempio nel caso mantovano³⁹.

part. 267-270; MARANGON, *Strutture di aggregazione*, pp. 266-269, 272, 275 nota 141; BROGLIATO, *750 anni*, pp. 483-484; LOMASTRO, *Appunti*, pp. 55-56; GOBBI, *Presenza*, p. 128; FERRARI, *Il francescanesimo*, pp. 119-120; DE SANDRE GASPARINI, *Il francescanesimo*, p. 129; POLLI, *Le Clarisse a Trento: il monastero*, pp. 64, 66, 74; POLLI, *Le Clarisse di San Michele*, pp. 66-71, n. 31.

³⁵ Sul monastero di Faenza, di antica fondazione, si veda FRANCESCO LANZONI, *Le antiche carte del convento di S. Chiara in Faenza*, «Archivum Franciscanum Historicum», 5 (1912), pp. 261-276, 482-493.

³⁶ I cinque monasteri delle *sorores*, inoltre, avevano per disposizione del testatore la facoltà di vendere la parte di eredità loro spettante previo accordo reciproco: CARDO, *Storia documentata*, pp. 436-438. Bonaguisa aveva anche un figlio maschio, Leone, che era entrato come frate Minore nel convento di Cologna Veneta, rimanendo dunque nel suo luogo d'origine: CARDO, *Storia documentata*, pp. 435-436.

³⁷ CARDO, *Storia documentata*, p. 437.

³⁸ Per l'edizione dei documenti si veda POLLI, *Le Clarisse di San Michele*, pp. 48-50, nn. 14-15. Inoltre si rinvia a GOBBI, *Presenza*, p. 138; GOBBI, *La "seconda" fondazione*, pp. 23-24, 27-29; VARANINI, *Uomini e donne*, pp. 276-277; POLLI, *Le Clarisse a Trento: il monastero*, p. 103; POLLI, *Le Clarisse a Trento: i beni*, pp. 166-167.

³⁹ Si vedano CENCI, *Le Clarisse*, pp. 4-11, 42-43; RIGON, *Antonio di Padova*, pp. 342-344; BIANCHINI, «*Ordo Sancti Damiani*», pp. 267-269.

2. I PRIMI DECENNI DI VITA DEL MONASTERO DELLA CELLA DI PADOVA

Risulta difficile delinearne con sicurezza gli inizi del monastero della Cella di Padova. Non se ne conosce la data precisa di fondazione, poiché le informazioni fornite dagli eruditi dell'età moderna non poggiano su dati documentari certi⁴⁰, come allo stesso tempo non è attendibile l'antica tradizione che vorrebbe questo *locus* fondato addirittura da san Francesco⁴¹. Anche la notizia tramandata da padre Mariano da Firenze che collegherebbe l'istituzione del monastero di Padova, assieme a quello di Mantova, all'operato diretto di Chiara d'Assisi e delle sue compagne risulta priva di fondamento⁴².

Il monastero padovano della Cella, in ogni caso, è di antica fondazione, e risale forse ai primi mesi del 1226⁴³. Sorto al di fuori delle mura, a nord della città, il *locus* ospitava una comunità di *pauperes domine*, assistite da un piccolo gruppo di frati Minori⁴⁴. Esistevano, dunque, nello stesso luogo un monastero destinato alle monache e un piccolo convento dei frati Minori, vicini ma allo stesso tempo autonomi⁴⁵. Il 4 settembre 1227 papa Gregorio IX ordinò ai padovani Gioacchino priore del monastero "albo" di Santa Maria in Vanzo, Giordano priore dei Predicatori, e Gandolfo dello

⁴⁰ Cf. ROMERI, *Le Clarisse*, pp. 14-18; SARTORI, *Il santuario dell'Arcella*, pp. 542-543; JOHN R.H. MOORMAN, *Medieval Franciscan Houses* (Franciscan Institute Publications. History Series, 4), Franciscan Institute of St. Bonaventure University, New York 1983, pp. 638-639; FERRARI, *Il francescanesimo*, pp. 199-200; SARACINI, *La Cella del Transito*, pp. 339-340; BALLABIO, *Il monastero*, pp. 7-8.

⁴¹ PELLEGRINI, *Insedimenti francescani*, pp. 190-191; RIGON, *Dal Libro alla folla*, p. 136.

⁴² MARIANO DA FIRENZE, *Libro delle dignità et excellentie del ordine della seraphica madre delle povere donne sancta Chiara da Asisi*, a cura di GIOVANNI BOCCALI, «Studi Francescani», 83 (1986), n. 51, p. 63; AURORA, *Documenti originali*, p. 14. Per casi analoghi cf. RUSCONI, *L'espansione del francescanesimo*, pp. 267-268, 274-277.

⁴³ La fondazione del monastero della Cella nel 1226 è riportata dagli *Annales patavini*, nella redazione Corradino-Papafava, per la quale si rinvia a *Rerum Italicarum Scriptores*, VIII, 1, ROLANDINI PATAVINI *Cronica Marchie Trivixane*, a cura di ANTONIO BONARDI, S. Lapi, Città di Castello 1907, p. 201: «Et hoc anno mortuus est beatus Franciscus ordinis Minorum et facta est ecclesia Sanctae Mariae de Cella de Cauda longa». Si vedano ROMERI, *Le Clarisse*, p. 16; CESIRA GASPAROTTO, *Padova ecclesiastica 1239: note topografico-storiche*, in *Fonti e ricerche di storia ecclesiastica padovana*, I, Istituto per la storia ecclesiastica padovana, Padova 1967, pp. 13-195, in part. 144; ANDENNA, *Dalla «Religio pauperum dominarum de Valle Spoliti»*, p. 461; BALLABIO, *Il monastero*, p. 8; SANTE BORTOLAMI, *Urbs antiquissima et clara. Studi su Padova nell'età comunale*, a cura di MARCO BOLZONELLA (History, Economy and Society, 9), Cleup, Padova 2015, p. 240. Il toponimo *Cella* (divenuto poi *Arcella*) probabilmente deriva da *Cella canonica*, termine usato per indicare un terreno di proprietà del capitolo dei canonici della cattedrale: SARTORI, *Il santuario dell'Arcella*, pp. 534-545; GASPAROTTO, *Padova ecclesiastica*, p. 144 nota 508; SARACINI, *La Cella del Transito*, pp. 338-339.

⁴⁴ RIGON, *Dal Libro alla folla*, p. 135.

⁴⁵ SARTORI, *Il santuario dell'Arcella*, p. 545.

stesso Ordine di visitare e correggere ogni anno i monasteri benedettini esenti, quelli dei canonici regolari e degli Umiliati, e gli ospedali delle diocesi di Padova, Venezia e Treviso, tranne i monasteri cistercensi e quelli delle *moniales pauperes incluse*, ossia i monasteri ugoliniani: questa lettera sembrerebbe essere una prova ulteriore dell'esistenza del monastero della Cella di Padova in quell'anno⁴⁶. Non è possibile individuare il luogo preciso in cui sorgeva il monastero di Santa Maria della Cella, ma si può ragionevolmente sostenere che il sito fosse collocato in un *habitat* decisamente rurale e allo stesso tempo vicino alla città, a circa un miglio di passi dalla porta di Ponte dei Molini, subito a nord del canale di Codalunga, quindi al limite del suburbio di Padova⁴⁷. Tuttavia la questione della collocazione originaria del monastero è ancora aperta: infatti negli ultimi anni alcune ricerche hanno portato ad avanzare l'ipotesi che il monastero della Cella si trovasse non molto lontano dall'attuale collocazione della chiesa di Sant'Antonio (popolarmente Sant'Antonino) dell'Arcella⁴⁸.

Potrebbe avere fondamento la tradizione che vorrebbe il piccolo convento dei frati adiacente al monastero della Cella più antico rispetto al lo-

⁴⁶ FRANCESCO SCIPIONE DONDI DALL'OROLOGIO, *Dissertazione settima sopra l'istoria ecclesiastica padovana*, Tipografia del Seminario, Padova 1813, doc. XLVIII, pp. 55-56; LUCIEN AUVRAY, *Les registres de Grégoire IX*, I, Librairie Thorin et fils, Paris 1895, n. 153. Sull'importanza di questo compito ordinato dal pontefice si vedano ANTONIO RIGON, *Appunti per lo studio dei rapporti tra Minori e mondo ecclesiastico padovano nel Duecento*, «Il Santo», 16 (1976), pp. 323-331, in part. 327; RIGON, *Dal Libro alla folla*, p. 30. La lettera è riportata con numerose omissioni in *Bullarium franciscanum*, I, n. XII, p. 34. Cf. ROMERI, *Le Clarisse*, p. 16; ANDENNA, *Dalla «Religio pauperum dominarum de Valle Spoliti»*, p. 461; BALLABIO, *Il monastero*, pp. 7-8.

⁴⁷ GASPAROTTO, *Padova ecclesiastica*, p. 146; BORTOLAMI, *Urbs antiquissima*, p. 240. Secondo i due studiosi, la collocazione originaria del monastero della Cella non coinciderebbe con quella dell'attuale chiesa di Sant'Antonio dell'Arcella. Secondo Cesira Gasparotto, il monastero era situato all'altezza dell'incrocio di via Tiziano Aspetti e di via Annibale da Bassano: GASPAROTTO, *Padova ecclesiastica*, p. 146 nota 513. Dopo la costruzione delle mura carraresi e dei successivi bastioni veneziani, Santa Maria della Cella restò fuori delle mura, mentre la chiesa e il convento di Sant'Antonio, sorti nell'antico sito di Santa Maria Mater Domini, rimasero all'interno delle mura: GASPAROTTO, *Padova ecclesiastica*, p. 147. Nel 1509 le Clarisse furono costrette ad abbandonare l'antico sito a causa delle guerre per la Lega di Cambrai, e il vecchio monastero, in un primo momento trasformato in lazzaretto, venne poi distrutto intorno al 1517: SARTORI, *Il santuario dell'Arcella*, pp. 556-557, 562-566. Sul "grande guasto" operato dai Veneziani nel primo Cinquecento intorno ai bastioni di Padova e sulla successiva fascia, profonda due miglia, di terra nuda attorno alla città si vedano GASPAROTTO, *Padova ecclesiastica*, p. 62; SARACINI, *La Cella del Transito*, p. 342. La celletta di sant'Antonio (ossia la «Cella del Transito») fu demolita e ricostruita nell'attuale sito di Sant'Antonino secondo gli studi di GASPAROTTO, *Padova ecclesiastica*, p. 146. Per un resoconto sulle recenti indagini archeologiche condotte da Stefano Tuzzato sulle murature e sulle fondazioni della «Cella» si rinvia a SARACINI, *La Cella del Transito*, pp. 365-369.

⁴⁸ BALLABIO, *Il monastero*, pp. 10-16. La questione è ripresa in TRAMARIN, *Insediamenti*, p. 386.

cus di Santa Maria Mater Domini, situato nella zona di Pontecorvo. Tuttavia non è detto che Antonio di Padova abbia dimorato alla Cella per la stesura dei sermoni domenicali, dato che l'*Assidua*, ossia la più antica biografia antoniana, parla genericamente del soggiorno padovano del santo senza specificare il *locus* di residenza, che avrebbe potuto essere quello di Santa Maria Mater Domini⁴⁹. Il monastero padovano della Cella non sembra essere nato con funzioni assistenziali nei confronti dei poveri, come invece accadde nel caso delle comunità di *sorores Minores* di Verona, Trento, Milano e Bergamo⁵⁰. Probabilmente a Padova esisteva già una comunità di donne (*pauperes domine*)⁵¹ che grazie all'operato del cardinale

⁴⁹ *Assidua* XI, 3; testo latino in *Vita prima di s. Antonio o "Assidua"* (c. 1232), introduzione, testo critico, versione italiana e note a cura di VERGILIO GAMBOSO (Centro Studi Antoniani. Fonti agiografiche antoniane, I), Edizioni Messaggero, Padova 1981, p. 328; trad. ital. in *Vita prima del beato Antonio detta anche Legenda "Assidua"*, presentazione, traduzione e note di VALENTINO IRENEO STRAPPAZZON, in *Fonti agiografiche dell'Ordine francescano*, a cura di MARIA TERESA DOLSO, Editrici Francescane, Padova 2014, pp. 235-294, in part. 251; GASPAROTTO, *Padova ecclesiastica*, pp. 143-146.

⁵⁰ Sulla funzione religioso-assistenziale delle *sorores* dei monasteri di Verona, Trento, Milano e Bergamo si rinvia alle considerazioni di VARANINI, *Per la storia dei Minori*, p. 94-97, 100-101; ALBERZONI, *Francescanesimo*, p. 23; GOBBI, *La "seconda" fondazione*, p. 21; *Le carte dei lebbrosi*, pp. XXI-XXVIII e doc. 78, pp. 145-164; FERRARI, *Il francescanesimo*, pp. 127-146; VARANINI, *Uomini e donne*, pp. 275-277; PAMATO, *Presenze francescane*, pp. 96-97; ALBERZONI, *Chiara di Assisi*, pp. 214-215; ALBERZONI, *"Sorores Minores"*, pp. 173-174; ALBERZONI, *Congregazioni*, p. 394; MARIO SENSI, *«Mulieres in Ecclesia»*. *Storie di monache e bizzocche* (Uomini e mondi medievali, 21), Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto 2010, pp. 495-496; MARIA TERESA BROLIS, *Il monastero di Santa Chiara in Bergamo dalla fondazione al secolo XV*, «Franciscana», 17 (2015), pp. 43-107, in part. 57-61, 89, saggio ora riedito con aggiunte nelle Appendici in MARIA TERESA BROLIS - PAOLO CAVALIERI - LUIGI AIROLDI, *La corsa del vangelo. Le figlie di santa Chiara in Bergamo dal XIII secolo ai nostri giorni* (Fonti e ricerche, 28), Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2018, pp. 27-86 (le citazioni successive saranno tratte dal saggio pubblicato nel 2015). Forse anche il monastero di Longare/Vicenza ebbe in origine tale funzione: ALBERZONI, *"Sorores Minores"*, p. 180 nota 63. Per un approfondimento sul monastero di Sant'Apollinare di Milano, di fondazione ugoniana e con esenzione vescovile fin dal 1225, nato da una comunità di donne che probabilmente si era creata spontaneamente prima del 1223, si vedano ALBERZONI, *Francescanesimo, ad indicem*; ALBERZONI, *L'Ordine di S. Damiano*, pp. 14, 26-27, 32; ANDENNA, *Dalla «Religio pauperum dominarum de Valle Spoliti»*, pp. 456-459, 464, 467; TIMOTHY SALEMME - MARIA CRISTINA PIVA, *Pergamene del monastero milanese di Sant'Apollinare (1204-1263)* (Ordines. Studi su istituzioni e società nel Medioevo europeo, 4), Vita e Pensiero, Milano 2017; BIANCHINI, *"Ordo Sancti Damiani"*, pp. 255-264. Una seconda comunità di Damianite era presente a San Vittore all'Olmo, ma fu trasferita a Sant'Apollinare intorno al 1251: ALBERZONI, *Francescanesimo, ad indicem*; ALBERZONI, *L'Ordine di S. Damiano*, pp. 27, 32; BIANCHINI, *"Ordo Sancti Damiani"*, pp. 272-275. Sul monastero di Bergamo si veda anche BIANCHINI, *"Ordo Sancti Damiani"*, pp. 283-288.

⁵¹ Forse anche a Trento la presenza delle *sorores* potrebbe essere precedente all'arrivo dei frati Minori, ma non esistono dati certi al riguardo: GOBBI, *La "seconda" fondazione*, pp. 13-14; PAMATO, *Presenze francescane*, pp. 96-97; *Documentazione papale*, p. 33. Cf. POLLI, *Le Clarisse a Trento: il monastero*, pp. 42-45.

Ugolino d'Ostia e con il sopraggiungere in città dei frati Minori venne "normalizzata" e ricondotta nell'alveo del mondo minoritico, pur con le specificità di una fondazione femminile improntata a una prassi di vita religiosa assai vicina al monachesimo tradizionale⁵². Non è nota la data precisa di arrivo dei frati Minori a Padova, ma si può affermare che i frati si stanziarono stabilmente nella città euganea circa nel 1227, anno di inizio del provincialato di Antonio di Padova e dell'elezione di papa Gregorio IX⁵³. I frati Minori, dunque, potrebbero essere giunti a Padova sulla scia dell'operato di Gregorio IX e con il benestare di Antonio, sfruttando la presenza di questa comunità femminile di *pauperes domine* per stanziarsi alle porte della città, a fianco del loro monastero, per fondare nel giro di poco tempo un nuovo convento in località Pontecorvo, mantenendo anche la piccola comunità di frati a servizio di quelle che sarebbero diventate le Clarisse padovane⁵⁴.

⁵² Sul ruolo delle *pauperes domine* locali nell'espansione degli insediamenti minoritici e sull'assunzione della *cura monialium* da parte dei frati Minori, tutt'altro che scontata, si vedano RUSCONI, *L'espansione del francescanesimo*, pp. 279-283, 285-288, 293-294, 308-311; BENVENUTI, *La fortuna*, pp. 59-66, 70; ALFONSO MARINI, «*Ancilla Christi, plantula sancti Francisci*». *Gli scritti di santa Chiara e la regola*, in *Chiara di Assisi*, pp. 107-156, in part. 117-118; ALBERZONI, *L'Ordine di S. Damiano*, pp. 29-30; ANDENNA, *Urbano IV e l'Ordine delle Clarisse*, pp. 203-210, 213; ANDENNA, *Dalla «Religio pauperum dominarum de Valle Spoliti»*, pp. 464-465, 487-492; ALBERZONI, *Congregazioni*, pp. 395-397; MERLO, *Nel nome di san Francesco*, pp. 187-203; SENSI, «*Mulieres in Ecclesia*», pp. 222-223, 227-229, 232-244; *Documentazione papale*, pp. 37-39. Sulla maggiore necessità per le *pauperes domine* di avere un insediamento stabile, che in vari casi precedette quello dei frati Minori, si veda anche MARCO BARTOLI, *Francescanesimo e mondo femminile nel XIII secolo*, in *Francesco, il francescanesimo e la cultura della nuova Europa*, a cura di IGNAZIO BALDELLI - ANGIOLA MARIA ROMANINI, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1986, pp. 167-180, in part. 179-180. Sembra che la dirigenza dei frati Minori, in accordo con il papato, abbia favorito quello che diventò l'Ordine di San Damiano, a scapito dei monasteri clariani, che si ispiravano alla *forma vitae* di Francesco: ALBERZONI, *Chiara e il papato*, pp. 92-93. Sul ruolo importante ricoperto dai frati Minori in stretti rapporti con il papato per la "monacalizzazione" delle comunità femminili secondo il progetto ugoliniano si veda ALBERZONI, *L'Ordine di S. Damiano*, p. 25.

⁵³ RIGON, *Appunti*, pp. 325-326; RIGON, *Dal Libro alla folla*, pp. 35-36.

⁵⁴ Nel caso del monastero della Cella si possono fare solamente ipotesi, in quanto mancano documenti di provenienza vescovile e pontificia per il primo periodo di vita. Per il periodo delle origini Maria Pia Alberzoni propende per l'esistenza di un "monastero doppio": ALBERZONI, "Sorores Minores", p. 179 nota 61. Sulla compresenza di frati Minori e sorores all'Arcella si vedano anche LEZLIE S. KNOX, *Creating Clare of Assis. Female franciscan identities in later medieval Italy* (The medieval Franciscans, 5), Brill, Leiden-Boston 2008, pp. 91-94; ROEST, *Order and disorder*, pp. 37-38. Si ricordi che proprio al 14 dicembre 1227 risale la lettera *Quoties cordis*, con cui Gregorio IX incaricò il ministro generale dell'Ordine dei frati Minori di prendersi cura delle *pauperes moniales recluse*: *Bullarium franciscanum*, I, n. XVI, pp. 36-37; RUSCONI, *L'espansione del francescanesimo*, p. 285; ALBERZONI, *L'Ordine di S. Damiano*, p. 29. Dopo sant'Antonio, la prima notizia di carattere documentario che attesta la presenza certa dei frati Minori a Padova risale al testamento del notaio Manzio, redatto il 23 dicembre 1229, in cui sono

Oltre alla menzione della comunità femminile di Padova nella lettera del cardinale Rinaldo da Jenne del 1228, le prime notizie dell'esistenza del monastero sono di natura agiografica e risalgono al 13 giugno 1231, giorno in cui Antonio di Padova morì presso il monastero delle *pauperes domine* dell'Arcella, nella dimora dei frati Minori che lì prestavano il servizio divino⁵⁵. Le monache di Padova, probabilmente coadiuvate dei frati che dimoravano presso di loro, furono subito protagoniste di un contrasto con i frati Minori di Santa Maria Mater Domini a causa della sepoltura del corpo del santo: la salma di Antonio, infatti, fu oggetto di contesa tra gli abitanti della contrada Capodiponte, alleati con le *pauperes domine* dell'Arcella, e i frati Minori di Santa Maria Mater Domini⁵⁶. Alla fine la questione, come è noto, si risolse con la decisione del vescovo Giacomo di Corrado, coadiuvato dal podestà di Padova e dal ministro provinciale dei frati, a favore dei Minori di Santa Maria Mater Domini, che collocarono le spoglie mortali del santo nella loro chiesa e diedero in seguito avvio alla costruzione della Basilica attuale⁵⁷.

Non è possibile identificare con precisione, tranne in qualche caso, le monache della primitiva comunità padovana e la loro famiglia d'origine. Alcune religiose sono note solo per il nome riportato dalla tradizione agiografica duecentesca, come Oliva e Bartolomea, miracolate da sant'Antonio poco dopo la sua morte⁵⁸. Tra le prime monache spicca la figura della bea-

registrati tra i testimoni frate Geremia e frate Sopramonte dei Minori (il secondo è identificabile con Sopramonte da Varese): *Il «Liber» di S. Agata di Padova (1304)* (Fonti per la storia della terraferma veneta, 11), a cura di GIANNINO CARRARO, nota di diplomatica di GIAN GIACOMO FISSORE, Editrice Antenore, Padova 1997, p. 134, n. 26; RIGON, *I laici*, p. 48; ANTONIO RIGON, *Chiesa e vita religiosa a Padova nel Duecento*, in *S. Antonio 1231-1981. Il suo tempo, il suo culto e la sua città*, [catalogo della mostra] (Sala della Ragione, Sala dei Chiostrini del Santo, giugno-novembre 1981), Signum, Padova 1981, pp. 284-307, in part. 290; RIGON, *Dal Libro alla folla*, pp. 33, 75-76, 85 note 37 e 40, 137.

⁵⁵ *Assidua XVII*, 8-16; testo latino in *Vita prima di s. Antonio*, pp. 362-368; trad. ital. in *Vita prima del beato Antonio*, pp. 256-257; MARANGON, "Ad cognitionem scientiae festinare", pp. 246-247; RIGON, *Dal Libro alla folla*, pp. 18, 35. La lettera del 1228 è citata anche in SARTORI, *Il santuario dell'Arcella*, p. 543; ANDENNA, *Dalla «Religio pauperum dominarum de Valle Spoliti»*, p. 461 nota 117.

⁵⁶ *Assidua XIX*, 4-XXII, 9; testo latino in *Vita prima di s. Antonio*, pp. 376-390; trad. ital. in *Vita prima del beato Antonio*, pp. 258-262; ANTONIO RIGON, *Vescovi e ordini religiosi a Padova nel primo Duecento*, in *Storia e cultura a Padova nell'età di sant'Antonio*, Atti del Convegno internazionale di studi (Padova-Monselice, 1-4 ottobre 1981) (Fonti e ricerche di storia ecclesiastica padovana, XVI), Istituto per la storia ecclesiastica padovana, Padova 1985, pp. 131-151, in part. 145; MARANGON, "Ad cognitionem scientiae festinare", pp. 247-249; RIGON, *Dal Libro alla folla*, p. 85 nota 37.

⁵⁷ *Assidua XXIII*, 1-XXIV, 16; testo latino in *Vita prima di s. Antonio*, pp. 390-402; trad. ital. in *Vita prima del beato Antonio*, pp. 262-265; RIGON, *Vescovi e ordini religiosi*, p. 145; MARANGON, "Ad cognitionem scientiae festinare", pp. 247-248; BORTOLAMI, *Urbs antiquissima*, p. 242.

⁵⁸ *Assidua XLI*, 1-6, e Appendice II, 2; testo latino in *Vita prima di s. Antonio*, pp.

ta Elena Enselmini, che apparteneva a una famiglia ricca e potente ma afflitta dai debiti, come accadde anche alla famiglia del vescovo di Padova Giacomo di Corrado, imparentato con la stessa Elena⁵⁹. Di lei nulla è noto dalle fonti contemporanee, tranne le informazioni contenute nella pergamena rinvenuta nella sua cassa, mentre le testimonianze tarde sono riconducibili a frate Bartolomeo da Pisa, lettore del convento del Santo nel tardo Trecento⁶⁰, e alla vita quattrocentesca scritta dal notaio padovano Sicco Polenton⁶¹, che riporta anche il nome di una consorella, Lucia, di cui la

488-490, 518; trad. ital. in *Vita prima del beato Antonio*, pp. 286-287, 294. Cf. KNOX, *Creating Clare*, p. 94.

⁵⁹ Su Elena Enselmini e la sua famiglia si vedano PAOLO MARANGON, *La famiglia della beata Elena Enselmini nel secolo XIII*, «Il Santo», 14 (1974), pp. 233-240; ANNA BENVENUTI PAPI, «*In castro poenitentiae*». *Santità e società femminile nell'Italia medievale* (Italia sacra, 45), Herder Editrice e Libreria, Roma 1990, p. 107; LORENZO PAOLINI, *Enselmini, Elena*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, XLII, Istituto della enciclopedia italiana, Roma 1993, pp. 802-804; MARANGON, «*Ad cognitionem scientiae festinare*», pp. 312-313; RIGON, *Dal Libro alla folla*, pp. 141, 143; KNOX, *Creating Clare*, pp. 90-91, 94-97. Intorno alla beata si formò un culto locale, che trovò l'approvazione ufficiale della Chiesa solo nel 1695: ADA GONZATO DEBIASI, *Elena Enselmini clarissa padovana. Le fonti agiografiche e il processo di canonizzazione*, «Il Santo», 34 (1994), pp. 35-69, in part. 35-36, 57; ADA GONZATO DEBIASI, *Elena Enselmini, beata*, in *Santi e beati della diocesi di Padova*, Euganea Editoriale Comunicazioni, Padova 1999, pp. 105-111, in part. 105.

⁶⁰ BARTHOLOMAEUS DE PISA, *De conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Iesu, Liber I, Fructus I-XII* (Analecta Franciscana, IV), ex typographia collegii S. Bonaventurae, ad Claras Aquas (Quaracchi) 1906, pp. 358-359: «De beata Helena. Fuit etiam alia in isto ordine soror, sancta Helena de Padua; quae fuit monialis in monasterio exteriori de Arcello, quod monasterium beatus Franciscus aedificavit, et in dicto monasterio sanctus Antonius noster Deo spiritum reddidit. In dicto monasterio fuit soror et monialis praedicta Helena, quae maximis florens virtutibus a Domino velut aurum per patientiam fuit comprobata. Iacuit enim privata omni virtute corporis et lingua bene per annos sexdecim; quae gestu corporis et signis maximam in talibus patientiam praetendebat. Huic Deus multa revelavit, quae ipsa sororibus enarravit, et ea scripta, Paduae dum essem lector, vidi. Verum cum petissem a sororibus, quomodo talia sine lingua potuit revelare, responderunt, quod sorores hactenus ob silentium observandum non lingua, sed nutibus loquebantur; et talibus nutibus omnia exprimebant, quae loqui volebant; et sic faciebat praedicta beata soror. Huius corpus ostendunt sorores praedictae integrum illuc pergentibus, cum sit longum tempus, quod mortua est; et ita sibi crescunt capilli et ungues, quod maius est, acsi ipsa viveret; tondent sorores, et praefata prae devotione petentibus largiuntur. Ista claruit et claret multis miraculis. Ipsa enim quondam nobilem marchionem de Lupis de Parma, dominum Bonifatium, in articulo mortis positum, emisso voto ab eius uxore pro eo, ad sanitatem perfectam deduxit. Et plura alia miracula fecit». Gli scritti sulle visioni della Enselmini, esaminati da frate Bartolomeo da Pisa mentre era lettore nel convento di Padova, risultano perduti.

⁶¹ SICCO POLENTON, *Vita et visiones b. Helenae*, in *Acta Sanctorum, Novembris*, II, 1, Apud Socios Bollandianos-Société Belge de Librairie, Bruxellis 1894, pp. 512-517. Sulla *Vita della beata Elena monaca* scritta da Sicco Polenton, anche per i riferimenti alla bibliografia precedente, rinvio al mio contributo *I santi di Sicco Polenton*, in *L'Umanesimo di Sicco Polenton. Padova, la "Catina", i Santi e gli Antichi*, Atti delle giornate di studio (Padova-Anguillara Veneta, 17-18 maggio 2019), a cura di GIOVANNA BALDISSINI

beata avrebbe preannunciato il giorno e l'ora esatta della morte⁶². La beata Elena morì nel monastero dell'Arcella il 4 novembre 1231, pochi mesi dopo la morte di sant'Antonio⁶³. Negli anni successivi, ma sempre tramite fonte agiografica, è possibile rintracciare la moglie di Giacomino da Carturo, che entrò nel monastero della Cella quando il marito, usuraio convertitosi dopo un miracolo, fece il suo ingresso nel convento dei Minori⁶⁴. Pur considerando la natura della fonte appena segnalata, è opportuno rilevare che i da Carturo ebbero effettivamente legami con le monache della Cella: a queste ultime, infatti, nel 1245 Valvina da Carturo, vedova di Alberto di Pileo da Vicenza, destinò alcuni beni nel suo testamento⁶⁵.

MOLLI - FRANCO BENUCCI - RINO MODONUTTI, Centro Studi Antoniani, Padova 2020, in corso di stampa.

⁶² POLENTON, *Vita et visiones*, p. 515, n. 15. Cf. CLARA DANELUZZI MESSI, *B. Elena Enselmini. Un angelo sulle orme del Santo di Padova*, Messaggero di S. Antonio, Padova 1954, p. 66 nota 55.

⁶³ Come è attestato dall'antica pergamena ritrovata nella sua cassa, in cui si ricorda la data della morte, oltre alle virtù e ai miracoli: «Anno Domini M^o CC^o XXXI^o die III^o mensis novembris. Beata soror Helena ordinis Sancte Clare sororum Minorum loci Sancte Marie de Cella Padue de hoc seculo migravit ad Dominum, cuius corpus in hac archa continetur. Fuit enim magne sanctitatis vite, grandis abstinence, timens Deum, virtute et karitate plena, nobilli genere. Deus hanc in vita et post mortem multis miraculis decoravit» (PADOVA, ARCHIVIO DELLA PROVINCIA ITALIANA DI S. ANTONIO DI PADOVA DEI FRATI MINORI CONVENTUALI, *B. Elena*, b. 1). Si vedano DANELUZZI MESSI, *B. Elena*, pp. 56-57 nota 19 (le note del volume sono di padre Antonio Sartori); SARTORI, *Il santuario dell'Arcella*, p. 549; SARTORI, *Archivio Sartori*, III, pp. 1417, 1423. La scrittura della pergamena è di una mano della fine del Duecento o dell'inizio del Trecento e si può certamente datare post 1263, dato il riferimento interno all'Ordine di Santa Chiara. La trascrizione è stata da me effettuata sulla base della riproduzione fotografica contenuta nel volume di Clara Daneluzzi MESSI, dato che al momento attuale la pergamena risulta dispersa.

⁶⁴ *Benignitas*, Appendice, XXIII/III, 12-19; testo latino in *Vita del "Dialogus" e "Benignitas"*, introduzione, testo critico, versione italiana e note a cura di VERGILIO GAMBOSO (Centro Studi Antoniani. Fonti agiografiche antoniane, III), Edizioni Messaggero, Padova 1986, pp. 586-588; trad. ital. in *I frammenti della Legenda di sant'Antonio sacerdote e confessore nota come Legenda "Benignitas"*, presentazione, traduzione e note di DONATO GALLO, in *Fonti agiografiche dell'Ordine francescano*, pp. 325-361, in part. 358. Cf. PAOLO MARANGON, *Cultura francescano-penitenziale nella Marca Trevigiana (secoli XIII-XIV)*, in *Il movimento francescano della Penitenza*, pp. 203-226, in part. 203; MARANGON, *"Ad cognitionem scientiae festinare"*, p. 308. Sulle difficoltà relative all'identificazione certa del frate nella documentazione si veda RIGON, *Dal Libro alla folla*, p. 159 nota 56. Sui da Carturo, famiglia dell'aristocrazia dominante, che fin dal 1249 abitava nelle vicinanze della chiesa di Sant'Antonio, si rinvia anche a BORTOLAMI, *Urbs antiquissima*, pp. 243, 253 nota 51.

⁶⁵ ANTONIO SARTORI, *Archivio Sartori. Documenti di storia e arte francescana*, a cura di GIOVANNI LUISETTO, I, *Basilica e convento del Santo*, Biblioteca Antoniana-Basilica del Santo, Padova 1983, p. 2280, n. 3; ELISABETTA BARILE, *Tra l'aristocrazia della Marca Trevigiana alla caduta di Ezzelino: una sentenza di frate Alberto vescovo di Treviso (19 novembre 1257)*, «Le Venezie francescane», n. s., 1 (1984), pp. 11-40, in part. 13.

La documentazione non agiografica relativa al monastero comincia ad affiorare solo dopo la metà degli anni trenta del Duecento. Il Comune di Padova, forse in omaggio a sant'Antonio, si fece carico della protezione e della manutenzione della chiesa di Santa Maria della Cella, come stabilito dallo statuto anteriore al 1236⁶⁶. Oltre al Comune, vari laici risultano in qualche modo legati alle *sorores* di Padova. Buffone di Bertoloto, ricco proprietario terriero, nel suo testamento del 9 agosto 1238, tra i vari lasciti a frati Minori e Clarisse del territorio padovano, destinò dieci lire di denari veneziani alle *sorores* del monastero dell'Arcella e sessanta soldi ai frati Minori che dimoravano nei pressi dello stesso monastero per il servizio alle *sorores*⁶⁷. Vari testamenti di età ezzeliniana contenevano disposizioni riguardanti le Clarisse di Padova, da quello di *domina Venese*, che nel 1245 chiese di essere sepolta presso la chiesa della Cella, a quelli di Michele *de Bote*, residente a Padova nella contrada Capodiponte, e di Giacomo del fu Rolandino *merçarius*, che nel 1248 lasciarono rispettivamente dieci soldi e cento soldi di denari veneziani alle *sorores* della Cella, fino ad arrivare al testamento di Imia, vedova di Azocco *de Sancto Çenone*, residente a Padova, che nel 1250 destinò una parte della sua dote al priore del monastero "albo" di Santa Maria di Porciglia con l'obbligo di corrispondere venti soldi alla chiesa della Cella e altrettanti alla chiesa dei frati Minori⁶⁸. Tra l'altro, è opportuno ricordare che *domina Venese* e Michele

⁶⁶ *Statuti del Comune di Padova dal secolo XII all'anno 1285*, a cura di ANDREA GLORIA, Tipografia F. Sacchetto, Padova 1873, p. 193, n. 599: «Statutum vetus conditum ante dictum millesimum. Ecclesia Beate Marie Virginis de Cella Matris Domini manuteneatur et defendatur per comune Padue et sit in protectione comunis». Si vedano PERLI, *L'Arcella*, p. 45; SARTORI, *Il santuario dell'Arcella*, p. 553; MARANGON, "Ad cognitionem scientiae festinare", pp. 251, 309; RIGON, *Dal Libro alla folla*, p. 188 nota 31. L'unica chiesa padovana che godeva della medesima protezione era Santa Maria d'Ispida: *Statuti del comune*, p. 193, n. 600.

⁶⁷ BARTOLI LANGELI, *Notai*, pp. 189, 197. Si rinvia anche a SARTORI, *Il santuario dell'Arcella*, p. 545; DE SANDRE GASPARINI, *La vita religiosa*, pp. 60, 158-164; MARANGON, "Ad cognitionem scientiae festinare", pp. 288-291, 311; RIGON, *Dal Libro alla folla*, pp. 139, 143-145; RIGON, *Antonio di Padova*, pp. 48-49, 115, 239-240, 242.

⁶⁸ JOHANNES BENEDICTUS MITTARELLI - ANSELMUS COSTADONI, *Annales camaldulenses ordinis sancti Benedicti*, IV, Aere monasterii Sancti Michaelis de Muriano, Venetiis 1759, pp. 376-377; RIGON, *I laici*, pp. 50-51, 53-54, 63; MARANGON, *Strutture di aggregazione*, p. 286; MARANGON, "Ad cognitionem scientiae festinare", pp. 103-104; RIGON, *Dal Libro alla folla*, p. 162 nota 94. Sulla nascita e lo sviluppo dei monaci "albi", ossia dell'*Ordo Sancti Benedicti de Padua*, una congregazione benedettina riformata di ambito locale, si rinvia a ANTONIO RIGON, *Ricerche sull'«ordo Sancti Benedicti de Padua» nel XIII secolo*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 29 (1975), pp. 511-535; RIGON, *Chiesa e vita religiosa*, pp. 289-290, 293-295, 297; RIGON, *Vescovi e ordini religiosi*, pp. 131-142; GIANNINO CARRARO, *Il monachesimo padovano durante la dominazione ezzeliniana (1237-1256)*, in *Nuovi studi ezzeliniani*, a cura di GIORGIO CRACCO, II (Nuovi studi storici, 21), Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1992, pp. 445-469, in part. 448-461; GIANNINO CARRARO, *Un "nuovo" monachesimo: le costituzioni dell'«Ordo Sancti Benedicti de Padua»*, in *Religiones novae*, «Quaderni di storia religiosa», 2 (1995), pp. 181-205; ANTONIO RIGON, *La Chiesa nel-*

de Bote appartenevano alla stessa famiglia, che in origine si era stabilita nella contrada Capodiponte⁶⁹; quindi il loro testamento probabilmente lascia trasparire proprio l'antica alleanza tra le *sorores* dell'Arcella e gli abitanti di Capodiponte nella contesa per il possesso della salma di sant'Antonio. Inoltre, dal testamento di Imia emergono le relazioni tra le Damianite e i monaci "albi" padovani attestate da altri atti nell'immediata fase post-ezzeliniana. Infatti il 14 ottobre 1250 il notaio padovano Pietro Spearibene nel suo testamento dispose di essere sepolto presso la chiesa di San Giovanni di Verdara e, tra i lasciti a numerosi monasteri padovani, destinò venticinque lire alle monache della Cella di Padova, assieme ad alcuni redditi annuali di frumento e vino (in parte di durata decennale) che il monastero "albo" di San Giovanni di Verdara avrebbe dovuto corrispondere alle monache della Cella⁷⁰. Un altro personaggio importante che destinò un lascito alle Damianite nel 1253 fu Zilio Teco Ofreducci da Marostica, già ricordato⁷¹.

L'11 aprile 1249, a Venezia, Giacoma del fu Ruggero da Vado (o da Vo'), vedova di Giordano dei Bonizi e appartenente a un'importante famiglia padovana che rese possibile lo stanziamento dei frati Predicatori in città, dettò il suo testamento nuncupativo prima di entrare nel monastero delle Damianite di Venezia e vestire l'abito monacale, lasciando sessanta soldi alle Damianite di Padova e altri lasciti a vari monasteri e conventi padovani, oltre che una parte dei suoi beni al monastero in cui stava per fare il suo ingresso⁷². Era una donna padovana, ma entrò nel monastero di Venezia probabilmente perché la sua famiglia era fuoriuscita nella città lagunare durante il periodo ezzeliniano⁷³.

l'età comunale e carrarese, in *Diocesi di Padova* (Storia religiosa del Veneto, 6), a cura di PIERANTONIO GIOS, Gregoriana Libreria Editrice, Padova 1996, pp. 117-159, in part. 126-128; GIANNINO CARRARO, *I monaci albi di S. Benedetto di Padova*, in *Il monachesimo italiano nell'età comunale*, Atti del IV Convegno di studi storici sull'Italia benedettina (Pontida BG, 3-6 settembre 1995) (Italia benedettina, 16), a cura di FRANCESCO G.B. TROLESE, Badia di Santa Maria del Monte, Cesena 1998, pp. 403-432. Inoltre, sul rapporto tra i frati Minori e il monachesimo "albo" si rinvia a RIGON, *Appunti*, pp. 323-331. Si vedano anche le considerazioni presenti in BORTOLAMI, *Urbs antiquissima*, pp. 244-245.

⁶⁹ MARANGON, "Ad cognitionem scientiae festinare", p. 17 nota 76.

⁷⁰ PADOVA, ARCHIVIO DI STATO (= ASPd), *Diplomatico*, b. 13, perg. 1764. Si tratta di una copia del testamento realizzata a Padova il 5 luglio 1252 dopo la morte del figlio Spearibene. Cf. SARTORI, *Archivio Sartori*, I, *Basilica e convento del Santo*, Biblioteca Antoniana-Basilica del Santo, Padova 1983, p. 4, n. 17; SARTORI, *Archivio Sartori*, II, p. 65, n. 3; BALLABIO, *Il monastero*, pp. 38, 89-91.

⁷¹ Si rinvia alla nota 34.

⁷² SPADA, *Le origini*, p. 99 nota 24; ROMERI, *Le Clarisse*, p. 21; FERRARI, *Il francescanesimo*, p. 232; MARANGON, "Ad cognitionem scientiae festinare", p. 312; MATTIAZZI, *Le "sorores Minores"*, pp. 60-61, 79-81, e Appendice documentaria, n. 11, pp. 131-132; BALLABIO, *Il monastero*, pp. 38, 89. Riguardo all'esecuzione del testamento di Giacoma nel 1260 si rinvia a SARTORI, *Archivio Sartori*, I, p. 6, n. 36.

⁷³ L'importante documento (trascritto in MATTIAZZI, *Le "sorores Minores"*, pp. 131-

Pochi sono i nomi delle *sorores* di Padova che si ritrovano nella documentazione di epoca ezzeliniana. Dal testamento di Bonaguisa da Colonia si conoscono solo i nomi della badessa e di una monaca del monastero padovano della Cella nel 1252, rispettivamente Filippa e Sofia⁷⁴, ma sappiamo anche che una figlia del testatore, di cui non è noto il nome, risiedeva nel monastero padovano⁷⁵.

3. L'ESPANSIONE DEL MONASTERO DELLA CELLA NELL'EPOCA POST-EZZELINIANA

Nell'immediata fase post-ezzeliniana si riscontra uno stretto rapporto tra i monaci "albi" di Santa Maria della Riviera di Polverara e i Minori e le *sorores Minores* di Padova, come è stato evidenziato da Antonio Rigon nel corso delle sue ricerche sul monachesimo "albo"⁷⁶. In alcune liste di entrate e uscite risalenti al 20 agosto 1259, redatte da Agostino, monaco di Santa Maria della Riviera⁷⁷, una prima lista di spese, che sembra direttamente legata all'esecuzione del testamento della sorella Benvenuta, appartenente al cetto dei proprietari terrieri e residente nella contrada di Sant'Antonio, registra alcune somme di denaro destinate al monastero della Cella di Padova e in particolare alla monaca Maria⁷⁸. In un secondo elenco di spese, solo in parte riguardanti l'esecuzione del testamento di Benvenuta, oltre ad alcune somme di denaro e ad alcune derrate destinate ai frati Minori di Padova, 54 lire, assieme a 15 lire in due moggi di frumento e uno di fave,

132, e citato da CARRARO, *La laguna*, p. 154) è ora edito in "Ego Quirina". *Testamenti di veneziane e forestiere (1200-1261)*, a cura di FERNANDA SORELLI, documenti trascritti da LAURA ZAMBONI e LAURA LEVANTINO (Deputazione di storia patria per le Venezie. Testi, 1), Viella, Roma 2015, pp. 86-87. Sulle vicende della famiglia dei da Vo' si veda RIGON, *Dal Libro alla folla*, p. 146. In effetti si salvarono tutti i membri della famiglia che entrarono in vari monasteri: CARRARO, *Il monachesimo*, p. 467.

⁷⁴ CARDO, *Storia documentata*, p. 436.

⁷⁵ CARDO, *Storia documentata*, p. 437.

⁷⁶ RIGON, *Ricerche*, pp. 530-531.

⁷⁷ ASPd, *S. Maria della Riviera di Polverara*, t. 2, perg. 7. Nella pergamena sono contenute una lista di entrate e due elenchi di uscite. Le somme di denaro destinate a conventi e monasteri padovani sono state studiate con attenzione da RIGON, *Ricerche*, pp. 530-531. Il documento è stato ripreso, con un approfondimento sulla figura di Benvenuta, moglie di Leonardo Frigimelica e madre di Pietro, frate Minore entrato nell'Ordine dopo il 1239, in ANTONIO RIGON, "Quasi religiosa persona". *Alle origini del monastero padovano di Santa Maria della Riviera*, in *Chiesa, vita religiosa, società nel Medioevo italiano. Studi offerti a Giuseppina De Sandre Gasparini* (Italia sacra, 80), a cura di MARIA-CLARA ROSSI - GIAN MARIA VARANINI, Herder, Roma 2005, pp. 555-574, in part. 568-570.

⁷⁸ ASPd, *S. Maria della Riviera di Polverara*, t. 2, perg. 7: «Suma (!) denariorum terre: libre cccccccc et viii. De quibus dedi [...]. Item sorori Marie de Cella libras vi [...]. Item libras xii fratri Petro et sorori Marie de Cella [...]. Item libras xxv sororibus Celle de Padua [...]. Item libras vii sorori Marie de Cella [...].».

risultano destinate alle *sorores* della Cella di Padova⁷⁹. In quest'ultima lista, oltre ad alcune somme destinate *ad personam*, come nel caso della monaca Maria della Cella, e ad altri monasteri padovani, si può notare che alcune uscite furono stanziare in favore della badessa e delle Damianite di Venezia e in favore delle Damianite di Vicenza⁸⁰. Tenendo conto che la maggior parte delle somme di denaro registrate in questa lista furono destinate a conventi e monasteri di Padova e del territorio strettamente limitrofo, risulta evidente un'attenzione alla rete dei monasteri delle Damianite che supera la dimensione puramente locale.

Al di là delle difficoltà iniziali da un punto di vista economico, che portarono le Clarisse a cercare una sponda nel monachesimo "albo"⁸¹, nella seconda metà del Duecento il monastero della Cella consolidò i suoi beni e diede avvio a un'espansione delle sue strutture in parallelo alla crescita delle proprietà e del numero delle monache. In quell'epoca il monastero risulta ormai ben inserito nel tessuto sociale padovano, come si può evincere da uno sguardo complessivo ai lasciti testamentari dei residenti in città e nel territorio circostante, anche se non mancarono lasciti di persone esterne alla città, evidentemente legate per qualche motivo alle *sorores*⁸². In

⁷⁹ RIGON, *Ricerche*, pp. 530-531. Cf. SARTORI, *Archivio Sartori*, I, p. 4, n. 19; BALLABIO, *Il monastero*, p. 94.

⁸⁰ ASPd, *S. Maria della Riviera di Polverara*, t. 2, perg. 7: «Iste sunt expense [...]. Item libre x Celle de Veneciis pro testamento domine Benvenute [...]. Item libre vi abbatisse de Veneciis pro textatura tele. Item solidi vi et denarii x abbatisse pro textatura [...]. Item solidi c sorori Marie de Cella [...]. Item libre xviii sororibus Celle de Vicentia. Item libre x predictis sororibus. Item solidi c sorori Marie de Cella [...]. Item libre iii sorori Marie de Cella [...]. Item libre vi et solidi ii sorori Marie de Cella [...]. Item libre vii sorori Marie de Cella [...]». Cf. RIGON, «*Quasi religiosa persona*», p. 570 nota 69.

⁸¹ Sembra che anche le *sorores* di Trento si trovassero in una difficile situazione economica alla fine degli anni cinquanta del Duecento: GOBBI, *Presenza*, pp. 135-136; *Documentazione papale*, p. 41; POLLI, *Le Clarisse a Trento: il monastero*, pp. 61-62.

⁸² Riporto in questa nota, in forma sintetica, i nomi dei testatori (con la data di riferimento) e l'entità dei lasciti al monastero dei documenti che non vengono analizzati nelle righe successive: 1256 novembre 4, Pietro de Nigra da Pernumia, 60 soldi (SARTORI, *Archivio Sartori*, I, pp. 5-6, n. 26; cf. BALLABIO, *Il monastero*, p. 91); 1257 ottobre 13, Palma vedova di Riccardo Scutella, in esecuzione del testamento della madre Andriota, 20 lire (SARTORI, *Archivio Sartori*, I, p. 6, n. 30; BALLABIO, *Il monastero*, pp. 38, 92); 1257 ottobre 29, Cunizza da Camposampiero della fu Daria da Baone, 10 lire (SARTORI, *Archivio Sartori*, I, p. 6, n. 31, e III, p. 1380, n. 9; BALLABIO, *Il monastero*, p. 92); 1257 ottobre 30, notaio Alberto del fu notaio Artusio, 100 soldi (SARTORI, *Archivio Sartori*, I, p. 6, n. 32; cf. BALLABIO, *Il monastero*, p. 92); 1259 marzo 2, Olderico di Sparando, 10 lire (SARTORI, *Archivio Sartori*, I, p. 6, n. 33, e III, p. 1380, n. 9; BALLABIO, *Il monastero*, p. 93); 1259 novembre 11, Maria vedova di Uzerino di borgo San Benedetto da Padova, 100 soldi (SARTORI, *Archivio Sartori*, I, p. 6, n. 34; BALLABIO, *Il monastero*, p. 94); 1261 giugno 28, Grega vedova del notaio Marco da Solesino residente a Padova nella contrada di Capodiponte, 20 soldi (SARTORI, *Archivio Sartori*, I, p. 6, n. 38, e III, p. 1380, n. 11; BALLABIO, *Il monastero*, pp. 94-95), e cf. PAOLO MARANGON - CLAUDIO BELLINATI, *La basilica del Santo nei documenti d'archivio e storico-letterari dalle origini al 1405*, in *L'edificio del*

alcuni casi i lasciti riguardavano redditi di alcune proprietà, a volte da condividere con altri monasteri, come quello dei Predicatori di Padova⁸³.

Alcuni testatori chiesero di essere sepolti nella chiesa della Cella. Ziliola del fu Ugolino, l'11 novembre 1256, dettando il testamento nella chiesa del-

Santo di Padova, a cura di GIOVANNI LORENZONI (Fonti e studi per la storia del Santo a Padova, 7), Neri Pozza Editore, Vicenza 1981, pp. 187-228, in part. 201; 1268 settembre 22, Richeldina nuora di Dominigino *de Dampnio*, 6 lire di denari piccoli veneziani (SARTORI, *Archivio Sartori*, I, pp. 8 e 25, nn. 53 e 285; BALLABIO, *Il monastero*, p. 96); 1271 febbraio 16, notaio Casotto del fu Petrecino della contrada del Duomo, 100 soldi (SARTORI, *Archivio Sartori*, I, p. 8, n. 55; BALLABIO, *Il monastero*, p. 96); 1281 maggio 23, Maria vedova del giudice Scurcio da Piove di Sacco, 15 lire di denari piccoli veneziani, per l'edizione del testamento si veda *Il «Liber contractuum» dei frati Minori di Padova e di Vicenza (1263-1302)*, a cura di ELISABETTA BONATO, con la collaborazione di ELISABETTA BACCIGA, saggio introduttivo di ANTONIO RIGON (Fonti per la storia della terraferma veneta, 18), Viella, Roma 2002, docc. 142 e 239, pp. 441-442, 570; 1284 luglio 13, Gherardo del fu Gherardo del fu Guglielmo di Lovesino, 10 lire di denari piccoli veneziani (ASPd, *Diplomatico*, b. 22, perg. 3115; cf. SARTORI, *Archivio Sartori*, I, p. 13, n. 128 e BALLABIO, *Il monastero*, p. 107; si veda anche ASPd, *Diplomatico*, b. 22, perg. 3116, copia realizzata a Padova il 18 giugno 1305 dal notaio Giacomino dal Prato figlio di Nicolò notaio, e perg. 3117, estratto del testamento; *Diplomatico*, b. 35, part. 4246, f. 27r-v, copia realizzata a Padova il 18 giugno 1305 dal notaio Giacomino dal Prato figlio di Nicolò notaio; *Diplomatico*, b. 46, part. 5233, pp. XXXIII-XXXV, copia in un registro trecentesco dei beni del convento dei frati Predicatori di Padova; *Corona*, b. 75, cc. 120v-121v, copia in un registro dei beni del convento del Santo risalente al tardo Quattrocento); 1286 febbraio 28, Donato di Salomone, 25 lire (*Il «Liber contractuum»*, doc. 79, p. 200); 1287 marzo 2, Cubitosa vedova di Alberto Terzo Conti, 40 soldi (*Il «Liber contractuum»*, doc. 117, p. 332); 1293 maggio 28, Armerenda del fu Gaypino da Codiverno vedova del sarto Zambonino della contrada di Santa Sofia, 10 lire (*Il «Liber contractuum»*, doc. 391, pp. 897-898), e cf. *Acta franciscana e tabulariis Bononiensibus deprompta*, I, a cura di BONAVENTURA GIORDANI (Analecta Franciscana, IX), ex typographia Collegii S. Bonaventurae, ad Claras Aquas (Quaracchi) 1927, p. 668, n. 1391, e RIGON, *I laici*, p. 74 nota 303; 1293 novembre 17, Benvenuta del fu Giovanni *de Thiamario* della contrada Rudena, 40 soldi di piccoli (SARTORI, *Archivio Sartori*, I, p. 17, n. 203; BALLABIO, *Il monastero*, p. 116); 1294 marzo 8, Emma del fu Marco d'Andrea da Padova, 20 soldi (SARTORI, *Archivio Sartori*, I, p. 19, n. 215; BALLABIO, *Il monastero*, p. 116); 1295 settembre 10, Agnese da Carrara vedova di Giacomo Conti, 40 soldi di piccoli (*Il «Liber contractuum»*, doc. 50, p. 113).

⁸³ Il 15 aprile 1271 Dominigino *de Dampnio* della contrada dei Mulini di Codalunga nel suo testamento lasciò cento soldi di denari piccoli e un reddito di sei staia di frumento alle *sorores Minores* della Cella: SARTORI, *Archivio Sartori*, I, p. 8, n. 56; cf. BALLABIO, *Il monastero*, p. 96. In un codicillo del 19 aprile 1272 Dominigino dispose che il reddito di tre campi situati nella zona di Faedo, negli Euganei, fosse destinato in parti uguali al monastero della Cella e a quello dei Predicatori di Padova: ASPd, *Diplomatico*, b. 46, part. 5233, p. XXII (copia in un registro trecentesco dei beni del convento dei frati Predicatori di Padova): «et quod fruges, usufructus et redditus trium camporum terre vineate posite in contrata Chaxarole in confinio ville Faedi que laboratur per Albertinum de Bertholoto et fratres et Vitalem quondam *** de dicta villa Faedi cum suis coherentibus infra notatis et nota<n>dis sit et esse debeat loci dominarum de Cella de Padua et loci fratrum Predicatorum communiter, et eas perpetualiter habeant et habere debeant, et eisdem locis reliquid communiter eodem modo et statu [...]».

la Cella di Padova, dispose di essere sepolta presso la chiesa stessa e lasciò cinquecento lire *pro maleablatis* a disposizione della badessa Filippa⁸⁴. Il 19 maggio 1261 Bonifacio del fu Rizzardo Scintilla, importante cittadino padovano e manifesto usuraio, chiese di essere sepolto presso la chiesa del monastero di Santa Maria della Cella, destinando alle monache cento lire da impiegare per le messe e per i *pauperes Christi*, e nominando la badessa del monastero esecutrice testamentaria assieme alla madre Palma⁸⁵. Il 21 marzo 1285 Amada (Adamada) del fu giudice Paganello ordinò di essere sepolta presso la chiesa di Santa Maria dell'Arcella «de sororibus Minoribus», lasciando venticinque lire di denari piccoli veneziani per la sua sepoltura⁸⁶. Inoltre, la somma ricavata dalla vendita della sua casa sita davanti alla chiesa di Sant'Antonio doveva essere divisa in quattro quote, di cui avrebbero beneficiato i Minori, i Predicatori, gli Agostiniani e le Clarisse di Padova. È evidente in questa disposizione la propensione nei confronti di tutti gli Ordini mendicanti attestati a Padova a quell'altezza cronologica.

In alcuni casi i lasciti furono indirizzati sia alle monache della Cella sia ai frati Minori che abitavano nel piccolo convento costruito a fianco del monastero femminile. Il 20 settembre 1258 Tomeo da Trambacche, frate della Penitenza, lasciò quaranta soldi alle monache della Cella e altri venti ai frati Minori della Cella⁸⁷. Il 18 novembre 1260 Caterina, moglie di Aimo da Castelfranco, destinò ai frati Minori della Cella venti soldi di denari veneziani e alle *sorores Minores* della Cella cento soldi⁸⁸. Il 30 agosto 1264 Zangunza, vedova di Egidio di Sindauo, lasciò sessanta soldi ai frati Minori di Santa Maria della Cella e cento soldi alle monache dello stesso *locus*⁸⁹.

⁸⁴ PADOVA, ARCHIVIO STORICO DIOCESANO (= ASDP), *Archivio Capitolare, Pergamene*, t. 18, *Testamenta I*, perg. 15; SARTORI, *Archivio Sartori*, I, p. 6, n. 27. Cf. BALLABIO, *Il monastero*, pp. 91-92.

⁸⁵ PAOLO MARANGON, *Tradizione e sviluppo della devozione antoniana*, «Il Santo», 16 (1976), pp. 309-322, in part. 313; SARTORI, *Archivio Sartori*, I, p. 6, n. 37; BALLABIO, *Il monastero*, p. 94; RIGON, *Antonio di Padova*, p. 243 nota 57. Su Bonifacio Scintilla si veda anche BORTOLAMI, *Urbs antiquissima*, p. 41 nota 28.

⁸⁶ ASPd, *Diplomatico*, b. 23, perg. 3154. Cf. SARTORI, *Archivio Sartori*, I, p. 13, n. 132, e III, p. 1380, n. 14; BALLABIO, *Il monastero*, pp. 107-108. Il nome della testatrice presenta alcune varianti nei documenti: nel testamento del 1285 il nome riportato è «Adamada» o «Admada», mentre in altri documenti è «Amada». Sul testamento si veda anche RIGON, *I laici*, p. 60. Inoltre, si rinvia al testo corrispondente alle note 96-97 e 110 del presente contributo.

⁸⁷ SARTORI, *Archivio Sartori*, I, p. 6, n. 32 e p. 75, n. 2; II, p. 65, n. 4; RIGON, *I laici*, pp. 42-43, 56. Cf. BALLABIO, *Il monastero*, pp. 92-93. Sul testamento si veda anche RIGON, *I laici*, pp. 51, 64; MARANGON, *Strutture di aggregazione*, pp. 286-287 nota 213, 291.

⁸⁸ PADOVA, BIBLIOTECA DEL SEMINARIO VESCOVILE, SEZIONE ANTICA (d'ora in poi BSVSAP), ms. 581, GIOVANNI BRUNACCI, *Codice diplomatico padovano*, III, p. 1960. Cf. SARTORI, *Il santuario dell'Arcella*, p. 545; SARTORI, *Archivio Sartori*, III, p. 1380, n. 10; BALLABIO, *Il monastero*, p. 94.

⁸⁹ *Il «Liber contractuum»*, doc. 292, p. 680. Cf. PERLI, *L'Arcella*, p. 9; ROMERI, *Le Clarisse*, p. 15 nota 24; SARTORI, *Il santuario dell'Arcella*, p. 545.

Sono inoltre attestati lasciti diretti sia alle Clarisse di Padova sia a quelle di altri monasteri: il 19 giugno 1286 Filippa del fu Uberto da Sarego, moglie di Leone Malacapella, lasciò dieci lire al monastero di Santa Maria della Cella di Padova e la stessa somma al monastero della Cella di Vicenza⁹⁰.

Sono ben attestati i lasciti individuali a *sorores* del monastero padovano, in alcuni casi imparentate con i testatori. Il 22 giugno 1265 Aica, moglie di Onore da Vigodarzere, lasciò quindici lire alle monache di Santa Maria della Cella e dieci lire ad Anna del fu Azzo, monaca della Cella⁹¹. Il 18 aprile 1282 Sofia, vedova di Bartolomeo Macaruffi, dispose di essere sepolta presso la chiesa di Sant'Antonio nella tomba della figlia e lasciò ventuno lire al monastero della Cella per preghiere, oltre a destinare alcune somme di denaro alla badessa Agnese e ad altre monache della Cella: Bartolomea della Tuscia, Sofia da Colonia e Sara *de Sclavania*⁹². Il legame particolare di questa donna, appartenente a un'importante famiglia padovana, con le Clarisse è testimoniato anche dal fatto che Sofia nominò esecutrice testamentaria la badessa della Cella assieme al figlio Egidiolo⁹³. Il 22 settembre 1283 Maria del fu Spera, oltre a un lascito di dieci lire di piccoli alle *sorores* della Cella di Padova, destinò al figlio frate Antonio e alla figlia Agnese venticinque lire di piccoli per provvedere alle necessità di Beatrice, sorella della testatrice e clarissa della Cella, a cui destinò anche una rendita annuale di cinque soldi di denari grossi veneziani⁹⁴. La stessa donna, il 24 luglio 1292,

⁹⁰ *Il «Liber contractuum»*, doc. 110, p. 305.

⁹¹ ASPd, *Diplomatico*, b. 15, perg. 2176. Si veda SARTORI, *Archivio Sartori*, I, p. 7, n. 46 e III, p. 1380, n. 12; BALLABIO, *Il monastero*, p. 95. Cf. MARANGON, *Tradizione e sviluppo*, p. 313; RIGON, *Appunti*, p. 330 nota 54.

⁹² ASPd, *Diplomatico*, b. 21, perg. 2982: «Item relinquo domine Agneti abbatisse (que pro tempore fuerit *sovrascritto in interlinea*) Sancte Marie [de Cella] [...]. Item [relinquo] sorori Bartholamee de Tuscia que est in dicto loco Sancte Marie solidos centum. Item sorori Sophye de Colonia que est in dicto monasterio solidos viginti. Item relinquo sorori Sare (?) de Sclavania de [dicto] monasterio solidos viginti. Item relinquo conventui dominarum dicti loci Sancte Marie de Cella libras viginti unam ut sim particeps orationum et beneficiorum ipsorum». Nel verso del documento è stato aggiunto da altra mano: «Volo quod omne illud legatum quod relinquo domine Agneti abbatisse de Cella detur abbatisse dicti loci que pro tempore fuerit. Item quodlibet legatum quod relinquo alicui sorori dicti monasterii que tunc non esset detur conventui dicti monasterii». Le informazioni relative ai lasciti a queste *sorores* sono rimaste finora inedite. La pergamena è in cattive condizioni e l'inchiostro è svanito in vari punti. Alcuni riferimenti al doc. in SARTORI, *Archivio Sartori*, I, p. 11, n. 105. Cf. BALLABIO, *Il monastero*, pp. 105-106 (ma la data è sbagliata). Sofia da Colonia potrebbe essere la figlia di Bonaguaisa residente nel monastero di Padova. Su Bonaguaisa da Colonia si rinvia al testo corrispondente alle note 35-39 del presente contributo.

⁹³ ASPd, *Diplomatico*, b. 21, perg. 2982: «Et hec omnia supradicta relinquo in disposizione et distribuzione domini Egidioli filii mei et domine abbatisse de Cella que pro tempore fuerit». Su Sofia Macaruffi si veda anche MARANGON, *Tradizione e sviluppo*, pp. 313-314.

⁹⁴ ASPd, *Diplomatico*, b. 21, perg. 3051. Cf. SARTORI, *Archivio Sartori*, I, p. 12, n. 121; BALLABIO, *Il monastero*, p. 107. Inoltre, da una lettura completa del documento è emerso

fece redigere un nuovo testamento, in cui destinò cinque lire di piccoli alle *sorores Minores* della Cella di Padova e assegnò in usufrutto a vita alla sorella Beatrice della Cella due pezze di terra poste nel territorio di Pernumia, che dopo la morte della monaca sarebbero passate a frate Antonio⁹⁵.

Il 21 marzo 1285 Amada del fu giudice Paganello destinò venti soldi alla clarissa Anna del fu Engolfo e lasciò una consistente eredità alla figlia Beatrice, che era entrata come clarissa nel monastero della Cella, un dato che fino ad oggi non è stato indagato⁹⁶. La testatrice, oltre al lascito alla figlia dei redditi derivanti da tre case (da destinare per la realizzazione dei vestiti della monaca) e di metà della propria dote, che ammontava a mille lire di denari piccoli, fornisce informazioni precise sulla dote che aveva già destinato a Beatrice al momento del suo ingresso nel monastero: la dote ammontava a cento lire di denari piccoli veneziani, derivanti dall'eredità di Emelda, madre di Amada, a due mansi di terra siti a Borgoricco e alla somma di cinquantadue lire di denari piccoli, destinata all'acquisto di un breviario⁹⁷.

che la donna nominò come esecutore testamentario il nipote Giovanni Francesco, che avrebbe dovuto agire con il consiglio di frate Antonio e della monaca Beatrice.

⁹⁵ ASPd, *Diplomatico*, b. 27, perg. 3604. Solo il lascito al monastero della Cella è trascritto in SARTORI, *Archivio Sartori*, I, p. 17, n. 190; BALLABIO, *Il monastero*, p. 113. La pergamena è in parte rovinata, ma si può leggere la disposizione relativa alla monaca Beatrice: «Item sorori mee Beatrici de Cela in vita sua duas pecias terre aratorias quas habeo in confinio Pernumie, et post mortem suam deveniant in ditum (!) fratrem Antonium filium meum [...]». La causa della redazione del nuovo testamento fu con buona probabilità la morte di Agnese, figlia della testatrice. Nel verso della pergamena si legge una nota posteriore relativa a una probabile controversia con le Clarisse della Cella Nuova: «Vigore huius instrumenti habemus agere cum sororibus Celle Nove».

⁹⁶ ASPd, *Diplomatico*, b. 23, perg. 3154. Cf. SARTORI, *Archivio Sartori*, I, p. 13, n. 132; BALLABIO, *Il monastero*, pp. 107-108. *Beatrix domine Amathe* è registrata come membro della comunità monastica il 31 agosto 1297: si rinvia a Appendice III. Inoltre, riguardo al testamento del 1285, si veda il testo corrispondente alla nota 86 del presente contributo.

⁹⁷ ASPd, *Diplomatico*, b. 23, perg. 3154: «Item relinquo alios redditus de tribus aliis domibus que reddunt pro affictu solidos decem grossorum annuatim – in prima vero domo moratur magister Oliverius, alie sunt due versus meridiem – filie mee sorori Beatrici pro vestimentis sibi faciendis, et hoc in vita sua; et post mortem suam dico et ordino ac volo quod dicte domus et redditus eorum deveniant in dictum hospitale Sancte Marie Matris Domini. Item relinquo dotem meam et cartam dotis mee que est de libris mille denariorum parvorum filie mee sorori Beatrici et commissariis meis relligiosis infrascriptis, scilicet medietatem dicte dotis dictis commissariis meis relligiosis, quam medietatem dotis predicte dicti commissarii religiosi distribuere debeant pro anima mea et meorum mortuorum secundum quod melius videbitur, et aliam medietatem dicte dotis mee filie supradicte sorori Beatrici. Item dico quo dedi filie mee Beatrici predicte, quando se dedicavit in monasterio de Arcella, libras centum denariorum venetorum parvorum de parte hereditatis mee, que libre trecente (!) relicte fuerunt eidem per dominam Emeldam matrem meam in eius testamento. Item dedi eidem Beatrici filie mee de meis bonis duos mansos terre iacentes in Burgorico. Item dedi eidem Beatrice (!) in alia parte de meis bonis libras quinquagintaduas denariorum parvorum pro uno breviario. Unde volo et instituo predictam filiam meam Beatricem michi heredem in dictis duobus mansis terre et denariis alias sibi datis et in dicta medietate dicte dotis

Il 15 gennaio 1286 Lucia, vedova di Simeone *de Caxoto*, lasciò cento soldi di denari piccoli a Ostia, clarissa della Cella⁹⁸. Il 10 aprile 1292 Gisla, moglie di Scarabello Scarabelli, residente nella contrada Rudena, destinò venti soldi di denari piccoli ad Antonia, figlia di Gualdrada e clarissa della Cella, per preghiere⁹⁹. Zigla, vedova del giudice Nicolò di Flabiano, nel suo testamento redatto il 10 giugno 1292, oltre al lascito di venti lire al monastero della Cella di Padova, destinò un vitalizio di cinque soldi di denari grossi veneziani ciascuna, per le necessità personali, alla sorella Costanza e alla nipote Guglielma, monache della Cella di Padova, e alle figlie Anna e Mariabona, monache del monastero di San Giacomo di Pontecorvo¹⁰⁰. Il 20 giugno 1293 Gisla del fu Andrea di Castagnola, abitante nel monastero di Santa Maria di Porciglia, lasciò dieci soldi di denari grossi veneziani all'omonima nipote, monaca della Cella¹⁰¹. Il 13 dicembre 1293 Tebaldo

nunc sibi relicte, ut superius legitur, et iubeo quod in tantum sit contenta et non in plus». Queste disposizioni sono solo in parte trascritte in SARTORI, *Archivio Sartori*, I, p. 13, n. 132; BALLABIO, *Il monastero*, p. 108. Sulle proprietà site a Borgoricco e su altri beni nel territorio di Legnaro e nella città di Padova, che Amada aveva donato in precedenza alla figlia tramite il procuratore Folco, *doctor legum*, e su un terreno sito nella zona di Piove di Sacco si vedano anche gli atti di una controversia relativa all'esecuzione del testamento di Amada, in cui agì anche la figlia Beatrice: «et supradicta soror Beatrix *** filia quondam domine Amade infrascripte [...] pro antedicta sorore Beatrice ipsius domine Amade filia [...]» (ASPd, *Diplomatico*, b. 33, perg. 4084; cf. BALLABIO, *Il monastero*, pp. 124-125); «et a sorore Beatrice filia quondam dicte domine Amade [...]». In primis videlicet quod fratres Minores, Heremite et Predicatores de Padua debeant annuatim habere octo staria frumenti pro quolibet loco detracta legitima sorori Beatrice predictae debita de hiis bonis que mater sua domina Amada tempore mortis sue possidebat [...]. Et quod omnes predictae elemosine frumenti et denariorum solvantur de redditibus possessionis unius petie terre viginti unius campi (!) vel circa inter terram aratoriam et pratalivam iacentis in confinio et districtu terre Plebis Sacci in contrata que dicitur Frascata [...] confecta de divisione domorum de braido ratione legitime dicte sororis Beatricis que sibi debebatur de omni eo quod mater sua tempore sue mortis possidebat [...]» (ASPd, *Diplomatico*, b. 33, perg. 4087). La donazione dei terreni a Beatrice da parte della madre era avvenuta il 12 agosto 1278, come è riportato nella sentenza finale della controversia: «Item cum reperiantur quedam instrumenta donationum factarum per ipsam dominam Amadam in dominum Fulchonem iudicem recipientem procuratorio nomine pro dicta sorore Beatrice confecta per Vivianum notarium quondam Marchi de Calcaterra sub anno Domini millesimo ducentesimo septuagesimo octavo, indictione sexta, die duodecimo intrante augusto [...]» (ASPd, *Diplomatico*, b. 33, perg. 4087).

⁹⁸ ASPd, *Diplomatico*, b. 23, perg. 3196; SARTORI, *Archivio Sartori*, I, p. 13, n. 137; BALLABIO, *Il monastero*, p. 108.

⁹⁹ ASPd, *Diplomatico*, b. 27, perg. 3586; SARTORI, *Archivio Sartori*, I, p. 16, n. 181; BALLABIO, *Il monastero*, p. 112. La testatrice lasciò la stessa somma a un parente, Antonio figlio di Gherardo Scarabelli, che era frate Minore.

¹⁰⁰ *Il «Liber contractuum»*, doc. 324, pp. 774-775. Guglielma era figlia di Matteo di Flabiano, figlio di Zigla.

¹⁰¹ *Il «Liber contractuum»*, doc. 336, p. 806. Gisla, clarissa, era figlia di Cecilia, figlia di Gisla del fu Andrea.

Tebaldi, giudice e professore di diritto civile, nel suo testamento destinò per un decennio un lascito annuale di dieci lire di denari piccoli alla sorella Agnese, clarissa della Cella, «in suis usibus et in suis necessitatibus ita tamen quod per dominam abbatissam et conventum eius non possit nec debeat molestari seu inquietari de dicto legato»¹⁰². Sono evidenti in questa precisazione le tensioni attorno al tema della povertà, che all'epoca non dovevano essere ancora del tutto sopite. Qualche tempo dopo, intorno al 1297, Padovano del fu Giovanni Sanguinacci da Padova della contrada di Santa Sofia destinò cinquanta lire di piccoli al monastero della Cella di Padova per messe, e dieci lire di piccoli alla clarissa Ordana Brosemini¹⁰³.

Gli Enselmini rimasero legati al monastero cui era appartenuta la loro illustre antenata Elena. L'11 ottobre 1295 i fratelli Enselmino e Alberto Enselmini, dando esecuzione al testamento del padre Bartolomeo¹⁰⁴, «in ecclesia fratrum dominarum de Arcella, iuxta altare»¹⁰⁵, alla presenza di cinque frati Minori che dimoravano all'Arcella, consegnarono alla clarissa Mariabona, vicaria della badessa, dieci lire di denari piccoli veneziani destinate al monastero per preghiere e messe¹⁰⁶.

Vi furono anche lasciti di personaggi importanti, come il cardinale monselicense Simone Paltanieri, che appartenne a una famiglia legata a Ezzelino III da Romano e, pur impegnato in una complessa attività diplomatica per conto della Curia pontificia, mantenne stretti contatti con la sua terra d'origine. Il 7 febbraio 1277 il cardinale nel suo testamento dispose vari lasciti a conventi e monasteri padovani, tra cui venticinque lire di piccoli veneziani per le monache «de Cella Paduana»¹⁰⁷.

¹⁰² ANDREA GLORIA, *Monumenti della Università di Padova (1222-1318)*, Venezia, Istituto Veneto di scienze lettere ed arti, 1884, Documenti, p. 47, n. 607; SARTORI, *Archivio Sartori*, I, p. 18, n. 211; BALLABIO, *Il monastero*, p. 116.

¹⁰³ ASPd, *Diplomatico*, b. 35, part. 4246, f. 25r (copia realizzata a Padova il 18 giugno 1305 dal notaio Giacomino dal Prato figlio di Nicolò notaio). Cf. SARTORI, *Archivio Sartori*, I, p. 26, n. 311; BALLABIO, *Il monastero*, p. 123. La data del documento non è completamente leggibile in quanto la pergamena è lacerata in quel punto (è possibile leggere solo il secolo, il giorno e il mese, ossia il 2 maggio). Forse si tratta del 1297, in quanto il 26 marzo 1298 Padovano risultava già morto: *Il «Liber contractuum»*, doc. 388, p. 890.

¹⁰⁴ Il testamento di Bartolomeo Enselmini risale al 30 luglio 1295: SARTORI, *Archivio Sartori*, I, p. 22, n. 251; MARANGON, *La famiglia della beata Elena*, p. 238 nota 16; MARANGON, «*Ad cognitionem scientiae festinare*», p. 283 nota 60 e p. 381 nota 4; BALLABIO, *Il monastero*, p. 118.

¹⁰⁵ Secondo padre Sartori, esisteva dunque anche una chiesa dei frati dell'Arcella autonoma rispetto a quella delle Clarisse: SARTORI, *Il santuario dell'Arcella*, p. 546.

¹⁰⁶ ASDP, *Archivio Capitolare, Pergamene*, t. 32, *Diversa II*, perg. 202, doc. edito in PAOLO MARANGON, *Le carte dell'Archivio Capitolare di Padova «Diversa» vol. XXXII, XXXIII (1283-1350)*, I, tesi di laurea, Università degli Studi di Padova, Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 1969-1970, rel. Paolo Sambin, n. 202. Cf. SARTORI, *Il santuario dell'Arcella*, p. 546; SARTORI, *Archivio Sartori*, I, p. 23, n. 257, e II, p. 65, n. 8; BALLABIO, *Il monastero*, pp. 118-119.

¹⁰⁷ *Il «Liber contractuum»*, doc. 356, pp. 852-853. Cf. RIGON, *I laici*, p. 75; GIANNINO

Come è noto, non di rado i frati Minori e le Clarisse, oltre agli altri Ordini mendicanti, venivano designati *pauperes Christi* nei testamenti¹⁰⁸. Nel 1297, frate Bartolomeo Mascara, ministro della provincia di Sant'Antonio, e frate Giuliano da Padova, guardiano del convento di Sant'Antonio, in veste di esecutori del testamento di Agnese da Carrara, vedova di Giacomo Conti ed esponente dell'aristocrazia locale, designarono la badessa e le *sorores* della Cella di Padova *pauperes Christi* ed eredi della nobildonna¹⁰⁹. Lo stesso avvenne nel caso del testamento di Amada del fu Paganello giudice, in base alla decisione degli esecutori testamentari, ossia frate Taddeo da Mantova, priore degli Agostiniani di Padova, frate Giovanni da Polverara dello stesso convento e frate Viviano, ministro dei frati della Penitenza di Padova, con il consenso di frate Giuliano da Padova, guardiano del convento di Sant'Antonio, come si ricava dall'atto del 28 settembre 1296, redatto nella chiesa di Santa Maria della Cella¹¹⁰.

Anche il papato si interessò delle sorti del monastero. Il 22 settembre 1289 Nicolò IV concesse un anno e quaranta giorni di indulgenza a chi avesse visitato come penitente la chiesa delle Clarisse del monastero della Cella di Padova¹¹¹. Da questa concessione papale si rileva non tanto un'attenzione nei confronti della presenza della salma della beata Elena o un provvedimento legato alla devozione attorno alla cella in cui era morto sant'Antonio¹¹², quanto piuttosto la preoccupazione di assicurare le ele-

CARRARO, *Il monastero femminile di S. Benedetto Vecchio di Padova. Note storiche (1195-1810) con edizione delle visite vescovili* (Italia Benedettina, XXXI), Badia di Santa Maria del Monte, Cesena 2008, p. 16. Il testamento nuncupativo del 1277 è il terzo in ordine di redazione. Anche nei due testamenti precedenti (redatti rispettivamente nel 1275 e nel 1276) il cardinale aveva destinato la stessa somma alle Clarisse di Padova. Sui tre testamenti si veda AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI, *I testamenti dei cardinali del Duecento* (Miscellanea della Società romana di storia patria, XXV), presso la Società alla Biblioteca Vallicelliana, Roma 1980, pp. 29-32, 175-196. Sul cardinale Paltanieri si rinvia anche a GIORGIO ZACCHELLO, *Paltanieri, Simone*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, LXXX, Istituto della enciclopedia italiana, Roma 2014, pp. 638-641.

¹⁰⁸ RIGON, *I laici*, p. 76.

¹⁰⁹ *Il «Liber contractuum»*, doc. 52, pp. 118-119; RIGON, *I laici*, p. 76 nota 312.

¹¹⁰ ASPd, *Diplomatico*, b. 30, perg. 3821. Si vedano RIGON, *I laici*, p. 76 nota 312; SARTORI, *Archivio Sartori*, I, p. 76, n. 7; BALLABIO, *Il monastero*, pp. 39, 119-120. La nomina delle Clarisse come eredi di Amada è ricordata anche nella nota di un registro trecentesco dei beni dei frati Predicatori di Padova scritta nel margine corrispondente all'estratto del testamento di Amada: «Comissarii elegerunt heredes sorores de Cella et propter falcidiam detrahitur nobis tertia pars frumenti, quia sic oportuit de iure fieri, unde non habemus anuatim nisi VIII sextarios frumenti a dominabus de Cella» (ASPd, *Diplomatico*, b. 46, part. 5233, p. LXII). Per l'esecuzione del testamento di Amada si vedano gli atti del 9 giugno 1299 (ASPd, *Diplomatico*, b. 33, perg. 4084) e del 10 luglio dello stesso anno (ASPd, *Diplomatico*, b. 33, perg. 4087), redatti a Padova nella chiesa dell'Arcella: si tratta di una transazione relativa all'eredità della donna. Cf. SARTORI, *Archivio Sartori*, I, p. 76, n. 10, e III, p. 1398, nn. 8-9; BALLABIO, *Il monastero*, pp. 124-126.

¹¹¹ *Bullarium franciscanum*, IV, n. CLXIX, p. 113.

¹¹² ROMERI, *Le Clarisse*, pp. 17 nota 31, 91 nota 308; BALLABIO, *Il monastero*, p. 35.

mosine alle Clarisse di Padova, come successe anche nel caso di altri monasteri di Damianite e Clarisse, ad esempio quelli di Milano, Mantova, Alessandria, Asti, San Pietro di Cavaglietto (Novara), Brescia, Bergamo e Feltre¹¹³.

Nella seconda metà del Duecento il numero delle monache padovane aumentò progressivamente. I monasteri femminili di Padova, in quell'arco di tempo, erano «gremiti di suore»¹¹⁴. Questa crescente domanda di accesso alla vita monastica da parte delle donne coinvolse anche il monastero delle Clarisse¹¹⁵, che aumentarono di numero soprattutto nell'ultimo decennio del secolo: nel 1293 erano almeno quarantaquattro, nel 1297 cinquantadue e nel 1299 sessanta¹¹⁶. È difficile stabilire l'origine sociale delle monache¹¹⁷. Le badesse della Cella che si avvicendarono nel corso del Duecento vengono ricordate nella documentazione solo con il nome, senza la famiglia di appartenenza¹¹⁸. Potrebbero essere state donne di provenienza padovana, come si può riscontrare per quasi tutte le Clarisse del monastero di cui si conosce l'origine. Alcune monache provenivano da famiglie importanti, come Agnese, sorella di Tebaldo Tebaldi¹¹⁹, e altre erano imparentate con frati Minori che ricoprirono incarichi importanti all'interno della provincia, nel caso di Ordana Brosemini¹²⁰ e di Caterina (Mascara), nipote di frate Bartolomeo, ministro provinciale¹²¹. Si tratta di un fenomeno che si riscontra in altri monasteri delle Clarisse della Marca Trevigiana, ad esempio quelli di Verona e Venezia, che risultano aver ospitato fin dalla seconda metà del Duecento donne appartenenti a importanti famiglie citta-

¹¹³ Per le indulgenze concesse a questi monasteri si rinvia a CENCI, *Le Clarisse*, pp. 12-13; ALBERZONI, *Francescanesimo*, pp. 62, 193-194, 196-197, 202; ROMANELLI, *Insedimenti francescani femminili in Piemonte*, pp. 716-718, 727; AURORA, *Documenti originali*, p. 16; BIANCHINI, "Ordo Sancti Damiani", pp. 260, 269, 282, 287-288. Per il monastero di Feltre si rinvia alla nota 33 del presente saggio.

¹¹⁴ ANTONIO RIGON, *Monasteri doppi e problemi di vita religiosa femminile a Padova nel Due e Trecento*, in *Uomini e donne in comunità*, pp. 221-257, in part. 235.

¹¹⁵ RIGON, *Monasteri doppi*, pp. 236-238.

¹¹⁶ Si rinvia a Appendice III del presente saggio. Una tabella con i nomi delle monache, con alcuni errori, è presente in BALLABIO, *Il monastero*, pp. 192-193. Si vedano anche RIGON, *Monasteri doppi*, p. 237; BALLABIO, *Il monastero*, p. 40; BORTOLAMI, *Urbs antiquissima*, p. 255 nota 77.

¹¹⁷ Cf. RIGON, *Monasteri doppi*, p. 236.

¹¹⁸ Si rinvia a Appendice II.

¹¹⁹ Si rimanda alla nota 102.

¹²⁰ Si rinvia alla nota 103 del presente saggio. La famiglia Brosemini, già ezzeliniana, vantava tra i suoi membri frate Pietrobono, lettore, inquisitore e custode di Padova, coinvolto nella famosa inchiesta del 1302 ordinata da papa Bonifacio VIII: FONTANA, *Frati, libri e insegnamento*, pp. 249-254.

¹²¹ Il «*Liber contractuum*», p. 120, doc. 53 (1297 agosto 31). Si rinvia a Appendice III del presente saggio. Per il profilo biografico di Bartolomeo Mascara, ministro provinciale per un decennio, e per gli altri uffici ricoperti dal frate si veda FONTANA, *Frati, libri e insegnamento*, pp. 205-209.

dine¹²². Tuttavia vi sono alcune eccezioni riguardo alla provenienza delle religiose: alcune monache, infatti, non erano originarie di Padova, ma probabilmente si erano trasferite con la loro famiglia d'origine nella città euganea e nel territorio circostante, come nel caso di Bartolomea della Tuscia, Sofia da Cologna e Sara *de Sclavania*¹²³. Lo stesso motivo potrebbe aver portato alcune donne padovane a entrare nel monastero veneziano. Infatti, oltre al caso di Giacomina del fu Ruggero da Vado, altre donne di provenienza padovana risultano presenti nel monastero lagunare: nel 1273 sono attestate a Venezia le monache Luca da Padova e Giovanna da Padova¹²⁴, e nel 1287 sempre Luca, che viene registrata come sorella del noto Luca Lettore, frate Minore del convento di Padova, era clarissa della Cella di Venezia, come è possibile ricavare dal lascito a lei destinato da Cubitosa, vedova di Alberto Terzo Conti¹²⁵.

Non mancano alcune notizie sui frati a servizio del monastero della Cella. Nel 1256 risiedevano presso il monastero almeno tre frati Minori, di cui uno, Vinoto, è probabilmente da identificare con l'omonimo frate che, in base al racconto dell'*Assidua*, pregò Antonio di Padova, moribondo, di recarsi alla Cella¹²⁶. Le successive attestazioni risalgono agli anni novanta del secolo, periodo nel quale i frati Minori residenti presso la Cella oscillavano tra le quattro e le cinque unità¹²⁷. Tra questi spicca la figura di frate Francesco da Rovigo, che all'epoca svolgeva l'incarico di cappellano¹²⁸. Esaminando altri documenti emergono anche i rapporti tra monache e frati in base alle disposizioni fissate dai pontefici: infatti nel 1262 la badessa Filippa e le monache della Cella, in osservanza a quanto stabilito da papa Urbano IV, si impegnarono a rispettare le norme stabilite riguardo ai rapporti tra i due Ordini¹²⁹. Non è chiaro a che cosa esattamente si facesse riferimento, a causa delle lacune nella documentazione superstita.

In alcuni atti sono riportati i nomi di alcuni procuratori delle Clarisse,

¹²² *Scritti di Gino Sandri*, pp. 141-142; VARANINI, *Per la storia dei Minori*, p. 105; FRANCO, *Fuori dal mondo*, p. 16; CARRARO, *La laguna*, pp. 156-157.

¹²³ Si rinvia alla nota 92.

¹²⁴ SPADA, *Le origini*, pp. 99-100, 103; MATTIAZZI, *Le "sorores Minores"*, p. 84 e Appendice documentaria, n. 29, p. 164; CARRARO, *La laguna*, pp. 156-157.

¹²⁵ *Il «Liber contractuum»*, doc. 117, p. 333.

¹²⁶ Per il documento si rinvia a Appendice IV. La fonte agiografica è *Assidua* XVII, 8; testo latino in *Vita prima di s. Antonio*, p. 362; trad. ital. in *Vita prima del beato Antonio*, p. 256. Inoltre, si veda SARTORI, *Archivio Sartori*, I, p. 6, n. 27; MARANGON, *«Ad cognitionem scientiae festinare»*, p. 246-247 nota 23 e p. 260 nota 97.

¹²⁷ Si rinvia a Appendice IV.

¹²⁸ Frate Francesco cappellano della Cella fu destinatario di un lascito di quaranta soldi di piccoli per messe e preghiere nel testamento del calzolaio Carlo del 18 maggio 1299: ASPd, *Diplomatico*, b. 26, perg. 3478. Cf. SARTORI, *Archivio Sartori*, I, p. 27, n. 329; BALLABIO, *Il monastero*, p. 124.

¹²⁹ BSVSAP, ms. 581, GIOVANNI BRUNACCI, *Codice diplomatico padovano*, III, p. 1896; SARTORI, *Archivio Sartori*, III, p. 1398, n. 4.

figure fondamentali per la gestione dei beni del monastero. A volte si tratta di conversi, a volte di semplici laici, tra cui importanti notai padovani¹³⁰: nel 1269 Partenopeo¹³¹; nel 1270 frate Gherardo¹³²; nel 1276 Enrighetto di Leo¹³³; nel 1279 frate Bellone¹³⁴; nel 1288 frate Antonio da Casale¹³⁵; nel 1297 il notaio Aleardo del fu Galvano dei Basili, che si occupò delle questioni legate all'eredità di Agnese da Carrara¹³⁶.

Tra gli anni settanta e ottanta del Duecento, contemporaneamente alla crescita del numero delle Clarisse, ebbero luogo importanti lavori di ristrutturazione e ampliamento del monastero della Cella, come avvenne anche in altri monasteri della provincia della Marca Trevigiana¹³⁷. Ne rimane traccia innanzitutto nello statuto del Comune di Padova risalente al 28 giugno 1275, giorno in cui il consiglio della città, a seguito della supplica della badessa e delle Clarisse dell'Arcella, decise di portare a termine la costruzione del monastero, provvedendo anche alle riparazioni che si sarebbero rese necessarie¹³⁸. Ulteriore testimonianza è costituita dall'atto di vendita del 1279, da cui si apprende che le Clarisse volevano riparare i loro edifici¹³⁹. I monasteri femminili padovani, e in generale i conventi degli Ordini mendicanti, non si trovavano sempre in condizioni di sicurezza e tranquillità economica, per cui fu necessario in varie occasioni fare ricorso esplici-

¹³⁰ Per un confronto con i procuratori del monastero di Sant'Apollinare di Milano nel Duecento si veda BIANCHINI, *“Ordo Sancti Damiani”*, p. 262.

¹³¹ Si veda il testo corrispondente alle note 149 e 155.

¹³² ASPd, *Obizzi-Negri-Sala*, b. 16, mazzo IV, perg. 8.

¹³³ Si veda il testo corrispondente alla nota 177.

¹³⁴ Si rinvia a Appendice I.

¹³⁵ Si veda il testo corrispondente alle note 149 e 157. Cf. SARTORI, *Archivio Sartori*, III, p. 1380, n. 15 e p. 1398, n. 6.

¹³⁶ *Il «Liber contractuum»*, docc. 53-54, pp. 119-124.

¹³⁷ Negli stessi anni il monastero di Santa Maria delle Vergini di Verona risulta essere stato oggetto di lavori di ampliamento, dovuti alle necessità di una comunità in crescita: FRANCO, *Fuori dal mondo*, p. 16.

¹³⁸ *Statuti del comune*, pp. 354-355, n. 1162: «Potestate eodem et millesimo et indictione et die. Placuit plusquam duabus partibus dicti concilii quod opus inceptum per comune Padue in edificatione monasterii de Cella perficiatur expensis comunis Padue et de denariis comunis Padue, secundum formam petitionis domine abbatisse et conventus dicti monasterii, ponendo unum suprastantem quem placuerit dominabus dicti loci pro faciendo fieri dictum opus quam cicius esse poterit post proximum festum sancti Petri, et ponatur hoc in volumine statutorum. Que peticio talis est: “Supplicat domina abbatisse et conventus Sancte Marie de Cella quod proponatur ad consilia quod refformaciones, statuta et ordinamenta comunis Padue eidem monasterio olim facta confirmentur de novo et conserventur, secundum quod alias refformatum fuit per comune Padue ad utilitatem dicti loci, et ordinetur quod per comune Padue de novo compleatur ad expensas comunis Padue, sicut actenus est inceptus, dictus locus et reparetur, ubi necesse fuerit, et predicta fiant non obstantibus aliquibus statutis contradicentibus”. Cf. PERLI, *L'Arcella*, pp. 17, 45; SARTORI, *Il santuario dell'Arcella*, pp. 553-554; SARACINI, *La Cella del Transito*, p. 340.

¹³⁹ Si rinvia a Appendice I.

to all'assistenza pubblica, come risulta da varie delibere emanate dal Comune tra gli anni sessanta e settanta del Duecento e contenute negli statuti¹⁴⁰. A quell'epoca le Clarisse padovane non furono le uniche a richiedere l'aiuto del Comune. Nel 1275, infatti, le monache di San Prosdocimo ottennero dal Comune i finanziamenti per la costruzione del loro dormitorio, in modo da riparare i danni subiti a causa della distruzione delle loro case per la difesa degli spaldi della città¹⁴¹. Nel 1277 le monache di San Giacomo di Pontecorvo, essendo numerose ma scarsamente dotate di redditi, chiesero l'aiuto economico del Comune per la riparazione del refettorio e dell'infermeria¹⁴². Riguardo alle Clarisse, ci si può chiedere se la necessità di edificare e riparare le case fosse un intervento programmato di ampliamento dovuto alla crescita numerica delle *sorores* oppure indotto dai danni subiti per la difesa della città di Padova, come era accaduto alle monache di San Prosdocimo. Gli statuti cittadini non forniscono informazioni in merito.

4. CONTROVERSIE

Nella seconda metà del Duecento non mancarono alcune controversie che impegnarono il monastero della Cella su vari fronti. I contrasti tra il vescovo di Padova Giovanni Forzatè e gli Ordini mendicanti a causa della cura d'anime e dell'inquisizione coinvolsero anche le Clarisse, tanto che il 9 febbraio 1278 papa Nicolò III dovette intervenire per ingiungere al Forzatè di astenersi dal recare danno alle Clarisse padovane con atti illeciti: il vescovo di Padova, infatti, desiderando mettere le mani sui redditi provenienti da alcune proprietà delle Clarisse, aveva indotto gli affittuari, pena la scomunica, a non corrispondere quanto dovuto, in base agli obblighi contrattuali, alle monache padovane e aveva occupato alcuni mulini di pertinenza del monastero, compiendo anche altre ingiurie¹⁴³. Nicolò III, nella lettera, ricorda di aver avuto notizia di ingiurie provocate dal vescovo Giovanni Forzatè ai danni delle Clarisse ancor prima del suo pontificato, segno che gli illeciti perpetrati dal vescovo si protraevano ormai da qualche tempo¹⁴⁴. D'altra parte, le Clarisse non dovevano obbedienza al vescovo di Padova, in quanto godevano del privilegio dell'esonazione: questo *status*, tra l'altro, è esplicitamente ricordato in un atto di Guglielmo Visiani, canonico padovano e vicario del vescovo Bernardo di Platone da Agde, risalente

¹⁴⁰ RIGON, *Monasteri doppi*, pp. 236, 238.

¹⁴¹ *Statuti del comune*, p. 354, n. 1158; RIGON, *Monasteri doppi*, p. 238.

¹⁴² *Statuti del comune*, p. 355, n. 1163; RIGON, *Monasteri doppi*, p. 238.

¹⁴³ *Bullarium franciscanum*, III, n. VII, pp. 286-287; DONDI DALL'OROLOGIO, *Dissertazione settima*, doc. CXLVIII, pp. 173-174; ROMERI, *Le Clarisse*, pp. 17 nota 31, 70-71 nota 222; RIGON, *Dal Libro alla folla*, p. 153; BALLABIO, *Il monastero*, pp. 35-37. Contrasti per il controllo dei mulini emersero anche tra le Clarisse e il Comune di Ascoli Piceno negli stessi anni: RIGON, *Antonio di Padova*, pp. 180-181.

¹⁴⁴ *Bullarium franciscanum*, III, n. VII, p. 286; BALLABIO, *Il monastero*, pp. 35-36.

al 1294 e relativo alla tassa per il possesso dei carri dovuta al Comune di Padova dai chierici e dai religiosi, per la quale il vicario ribadì di non avere nessuna autorità per sollecitare in alcun modo le Clarisse¹⁴⁵. Nel caso delle Clarisse, tuttavia, l'azione del vescovo sembra avere prima di tutto mire di tipo economico. I beni delle Clarisse, dunque, erano all'epoca un'attrattiva per il vescovo di Padova. Questo tipo di conflittualità, legato alla proprietà fondiaria e al possesso di diritti signorili, si verificò non solo a Padova, ma anche in altri contesti, dove non mancarono, ad esempio, controversie tra le comunità di Clarisse e i Comuni, dato che le comunità femminili, a differenza di quelle maschili, «erano in grado di controllare attività economiche di interesse pubblico e di esercitare persino un potere concorrente in alcune aree del territorio»¹⁴⁶.

Nel 1258 vi fu una controversia tra le monache della Cella di Padova e le monache del monastero di Sant'Agata, di cui fu giudice subdelegato l'arcidiacono trevigiano Anselmo su incarico del vescovo di Treviso Alberto: rimangono solo due atti relativi alle udienze del processo, che non chiariscono il motivo preciso della contesa¹⁴⁷.

Tra il 1288 e il 1290 (ma con inizio negli anni precedenti) si agitò una causa tra la badessa e le monache della Cella e il priore e il monastero "albo" di San Giovanni di Verdara, di cui rimangono alcuni atti processuali, sinora trascurati dagli studiosi¹⁴⁸. Il processo riguardava alcune proprietà del defunto Bonaccorso da Limena, cittadino padovano, che aveva una nipote, Onore, monaca della Cella. In data imprecisata, al cospetto di Giovanni *de Rocha*, cappellano del pontefice e uditore delle cause dello stesso, frate Antonio da Casale, converso e procuratore della badessa e del monastero di Santa Maria della Cella, riferì che Partenopeo, all'epoca procuratore del monastero della Cella, aveva venduto al priore e al monastero di San Giovanni di Verdara alcune proprietà di Bonaccorso da Limena che spettavano alla badessa e al monastero della Cella al prezzo di cinquanta lire di piccoli veneziani, una somma assolutamente inferiore al valore reale dei beni, che ammontava a oltre duemila lire, senza il consenso del papa¹⁴⁹.

¹⁴⁵ SARTORI, *Archivio Sartori*, III, p. 1398, n. 7; BALLABIO, *Il monastero*, pp. 37-38, 116-118.

¹⁴⁶ RIGON, *Antonio di Padova*, p. 179. I contrasti, dunque, erano causati dalle numerose esenzioni e concessioni dei pontefici alle Clarisse riguardo al possesso di beni e diritti: *Ibidem*, pp. 181-183.

¹⁴⁷ I documenti risalgono rispettivamente al 28 settembre e al 1° ottobre di quell'anno e furono redatti nella cattedrale di Padova: ASPd, *Diplomatico*, b. 14, pergg. 1905-1906; SARTORI, *Archivio Sartori*, III, p. 1398, nn. 3-4; BALLABIO, *Il monastero*, p. 93. Su Alberto da Vicenza, frate Minore divenuto vescovo di Treviso nel 1255, si vedano BARILE, *Tra l'aristocrazia*, pp. 17-26; RANDO, *Religione e politica*, I, pp. 152-175; FONTANA, *Frati, libri e insegnamento*, pp. 56-57; RIGON, *Antonio di Padova*, pp. 94, 97, 101.

¹⁴⁸ Gli atti sono contenuti in ASPd, *Corona*, b. 103, perg. 7330/1-4. Un'edizione parziale della documentazione è presente in BALLABIO, *Il monastero*, pp. 109-111.

¹⁴⁹ ASPd, *Corona*, b. 103, perg. 7330/2. Cf. BALLABIO, *Il monastero*, pp. 110-111.

Frate Antonio, dunque, chiese la revoca della vendita e la restituzione delle proprietà e dei redditi percepiti nel frattempo dal monastero di San Giovanni di Verdara, assieme al pagamento delle spese già sostenute e dei danni¹⁵⁰. Seguono, nella stessa pergamena, sempre senza datazione, le *positiones* presentate da frate Antonio e le rispettive *responsiones* di frate Ugo, procuratore del monastero di San Giovanni di Verdara: frate Antonio, ripercorrendo tutta la vicenda, affermò che il monastero di San Giovanni di Verdara, nonostante l'istanza presentata dalle *sorores* della Cella, non aveva restituito le proprietà alle monache e che queste ultime avevano sostenuto per la causa spese superiori a quelle del monastero benedettino¹⁵¹. Un atto successivo, che contiene ulteriori *positiones* di frate Antonio e le *responsiones* di frate Ugo, fornisce altri elementi per la comprensione della causa¹⁵². Onore, clarissa della Cella, era figlia di Viviano *de Tempo* e Tommasina, nata dall'unione di Bonaccorso e Giuliana, e il 10 febbraio 1260 era diventata monaca professa nel monastero della Cella: visto che erano trascorsi diciannove anni dalla professione di Onore, come esplicitato nella documentazione, si intuisce che la causa doveva essere iniziata già nel 1279¹⁵³. Dato che la madre e i parenti della linea materna erano morti (per di più il nonno Bonaccorso e lo zio materno Giacomo erano deceduti senza testamento e in carcere), Onore era l'unica parente di Bonaccorso e Giuliana ancora in vita¹⁵⁴. Secondo la versione di frate Antonio, Giuliana era morta senza aver fatto testamento in modo legittimo, ossia senza destinare la terza parte dei suoi beni alla nipote Onore e al monastero di Santa Maria della Cella; poco dopo la morte di Giuliana, frate Ugo, converso e procuratore di San Giovanni di Verdara, e il priore del monastero si erano impadroniti dell'eredità della donna, informando Partenopeo, allora procuratore del monastero della Cella, che Giuliana aveva fatto testamento e aveva nominato come suo erede il priore di San Giovanni di Verdara, che in seguito aveva indotto con l'inganno Partenopeo a vendergli le proprietà contese a un prezzo irrisorio¹⁵⁵.

La parte finale del processo si svolse al cospetto di Pietro da Milano (Peregrosso), cardinale diacono di San Giorgio al Velabro¹⁵⁶. Il 27 luglio

¹⁵⁰ ASPd, *Corona*, b. 103, perg. 7330/2.

¹⁵¹ ASPd, *Corona*, b. 103, perg. 7330/2-3. Solo la seconda parte delle *positiones* è trascritta in BALLABIO, *Il monastero*, p. 111.

¹⁵² ASPd, *Corona*, b. 103, perg. 7330/4. Cf. BALLABIO, *Il monastero*, pp. 109-110.

¹⁵³ ASPd, *Corona*, b. 103, perg. 7330/4: «Item quod dicta Honora fuit monacha profesa in dicto monasterio Sancte Marie de Cella. Item quod iam sunt XVIII anni elapsi. Item quod in decimo die intrante februario anno Domini millesimo ducentesimo sexagesimo dicta Honore erat profesa monacha in dicto monasterio». Cf. BALLABIO, *Il monastero*, p. 109.

¹⁵⁴ ASPd, *Corona*, b. 103, perg. 7330/4. Cf. BALLABIO, *Il monastero*, pp. 109-110.

¹⁵⁵ ASPd, *Corona*, b. 103, perg. 7330/4. Cf. BALLABIO, *Il monastero*, p. 110.

¹⁵⁶ ASPd, *Corona*, b. 103, perg. 7330/1: «In nomine domini A[men]. Infrascripta sunt acta habita coram reverendo patre domino Petro Sancti Georgii ad velum aureum

1288, a Rieti, Accursio da Veroli, *cursor* del papa, presentò a Pietro Peregrino la cedola contenente la supplica per la nomina di un uditore al fine di ottenere la sentenza della causa, iniziata in precedenza al cospetto di Conte, cardinale presbitero dei Santi Marcellino e Pietro¹⁵⁷. La domanda, formulata da frate Antonio da Casale, converso e procuratore del monastero della Cella di Padova, fu registrata dal notaio Pasquale da Siena. Il 2 agosto seguente Martino da Novara, *hostiarius* del cardinale, riferì al notaio Pasquale di aver citato in giudizio Corso da San Gimignano, procuratore del priore e del monastero di San Giovanni di Verdara, su mandato di Rinaldo da Concorezzo, uditore delle cause del cardinale¹⁵⁸. Nello stesso giorno i due procuratori, Corso e frate Antonio, comparvero in giudizio davanti a Rinaldo da Concorezzo per dare avvio alla procedura¹⁵⁹. Seguirono altre udienze, tra cui quella del 5 settembre, in cui frate Antonio presentò il rotolo contenente gli atti della causa redatti in precedenza al cospetto del cardinale Conte, defunto al momento della ripresa del processo¹⁶⁰. L'ultimo atto processuale rimasto risale al 20 marzo 1290, giorno in cui frate Antonio, al cospetto di Rinaldo da Concorezzo, presentò a Corso da San Gimignano la citazione in giudizio emessa da Pietro Peregrino, passato nel frattempo al titolo di cardinale presbitero di San Marco, rivolta al prio-

diaconi cardinalis (!) in causa que vertitur <inter> abbatissam et conventum monasterii Sancte Marie de Cella Paduana ordinis Sancte Clare ex una parte et priorem et conventum Sancti Iohannis de Viridaria de Padua ordinis Sancti Benedicti ex altera». Sul cardinale Pietro da Milano, detto Peregrino, si rinvia, anche per i rimandi alla bibliografia precedente, a PARAVICINI BAGLIANI, *I testamenti*, pp. 56-58, 271-275; GIANCARLO ANDENNA, *Peregrino, Pietro*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, LXXXII, Istituto della enciclopedia italiana, Roma 2015, pp. 330-333.

¹⁵⁷ ASPd, *Corona*, b. 103, perg. 7330/1: «Significat sanctitati vestre frater Antonius de Cassali conversus et syndicus seu procurator abbatisse et conventus Sancte Marie de Cella Paduana ordinis Sancte Clare quod coram reverendo patre domino Comite tituli Sanctorum Marcellini et Petri cardinali causa seu questio super quibusdam possessionibus inter dictam abbatissam et conventum ex una parte et priorem et conventum Sancti Iohannis de Viridaria de Padua ordinis Sancti Benedicti ex altera fuit ventilata. In qua quidem causa a partibus extitit conclusum super quatenus unum ex fratribus vestris eidem concedere auditorem qui in dicta causa sententiam ferat». In fine vero dicte cedule de alia manu et lictera quam scripta esset dicta cedula scripta erant hec verba: «Audiant dominus Petrus de Mediolano diaconus cardinalis et faciat iustitiam». Sul cardinale Conte Casati, noto per la sua importante attività giuridica durante i pontificati di Niccolò III e Martino IV, morto nell'estate del 1287, si rinvia a AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI, *Casati, Conte*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, XXI, Istituto della enciclopedia italiana, Roma 1978, pp. 227-229; PARAVICINI BAGLIANI, *I testamenti*, pp. 40-41, 147 nota 15, 216-228, 471-478.

¹⁵⁸ ASPd, *Corona*, b. 103, perg. 7330/1. Su Rinaldo da Concorezzo, arcivescovo di Ravenna nell'età di Dante, si rinvia a AMBROGIO MARIA PIAZZONI, *Concoregio, Rinaldo da, beato*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, XXVII, Istituto della enciclopedia italiana, Roma 1982, pp. 747-751.

¹⁵⁹ ASPd, *Corona*, b. 103, perg. 7330/1.

¹⁶⁰ ASPd, *Corona*, b. 103, perg. 7330/1.

re e al monastero di San Giovanni di Verdara, redatta il 17 marzo precedente, per ascoltare la sentenza definitiva¹⁶¹. Quest'ultima, purtroppo, non è pervenuta¹⁶².

5. PROPRIETÀ E GESTIONE ECONOMICA

Il monastero della Cella di Padova, di fondazione ugoliniana, sembra essere stato autorizzato fin da subito al possesso dei beni, non assumendo in tal modo la povertà francescana¹⁶³. Sulle proprietà del monastero della Cella nel corso del Duecento sinora non è stata posta particolare attenzione. Le monache, oltre a essere destinatarie di lasciti ed elemosine, risultano aver agito tramite i loro procuratori per la gestione del patrimonio immobiliare, che si accumulò nel corso dei decenni. Il primo nucleo di beni immobili sarebbe derivato dalla dote della beata Elena Enselmini. Il monastero della Cella di Padova aveva varie proprietà a Caselle di Santa Maria di Sala che sarebbero derivate dalla dote della beata Elena, in base agli studi condotti da Paolo Marangon: un atto risalente al 1271 circa riporta l'elenco delle pezze di terra che il monastero dell'Arcella aveva in comune con Bartolomeo Enselmini e Francesco Xichxech a Caselle, in seguito alla divisione dei beni fra Bartolomeo e Ruffo Enselmini, e un altro documento del 16 gennaio 1293 registra la permuta di alcuni possessi, siti sempre a Caselle, fra le Clarisse dell'Arcella e Bartolomeo Enselmini¹⁶⁴. Grazie a quest'ultima operazione le Clarisse concentrarono i loro possedimenti «in contrata Caviini»¹⁶⁵. Inoltre, dal 1278 le monache ebbero proprietà anche nel territorio limitrofo di Borgoricco¹⁶⁶.

¹⁶¹ ASPd, *Corona*, b. 103, perg. 7330/1: «Mandat reverendus pater dominus Petrus tituli Sancti Marci presbyter cardinalis partibus infrascriptis a domino papa datus auditor citari et peremptorie in audiencia publica priorem et conventum Sancti Iohannis de Viridaria de Padua ordinis Sancti Benedicti quatenus die lune proximo hora causarum debita si curia fuerit, alioquin prima die curie tunc sequenti, per legitimam personam compareant coram dicto domino cardinale sententiam diffinitivam, quam idem dominus cardinalis in causa que vertitur inter ipsos priorem et conventum ex una parte et abbatissam et conventum monasterii Sancte Marie de Cella Paduana ordinis Sancte Clare ex altera, dare seu ferre intendit audituri; alioquin idem dominus cardinalis in predictis sententiam feret, dictionum prioris et conventus Sancti Iohannis de Viridaria contumacia non obstante. Datum Rome die xvii mensis martii indictione tertia pontificatus domini Nicolai pape quarti anno tertio».

¹⁶² Rimane un rapido cenno a questi atti in ASPd, *Beata Elena*, b. 53, fascicolo cinquecentesco con regesti, c. 4v.

¹⁶³ Per quanto riguarda il caso simile del monastero di Trento, si veda GOBBI, *Presenza*, pp. 133-138; GOBBI, *La "seconda" fondazione*, pp. 17-26; *Documentazione papale*, pp. 39-41; POLLI, *Le Clarisse a Trento: il monastero*, pp. 55-61.

¹⁶⁴ MARANGON, *La famiglia della beata Elena*, pp. 234-240. Riguardo al doc. del 1293 cf. BALLABIO, *Il monastero*, pp. 113-115.

¹⁶⁵ MARANGON, *La famiglia della beata Elena*, p. 236.

¹⁶⁶ Si rinvia alla nota 97.

Il monastero disponeva di varie proprietà all'interno delle mura cittadine di Padova¹⁶⁷, ad esempio nella contrada Vignali, limitrofa alla basilica del Santo (attuale via Galilei). In un atto dell'8 febbraio 1291 la badessa Beatrice dichiarò di non avere la possibilità di riscattare il diritto di livello su un terreno con casa posto nella contrada Vignali, che era passato a Guglielmo per le disposizioni testamentarie del padre, il defunto pellicciaio Benvenuto, a cui il monastero aveva dato l'investitura del livello¹⁶⁸. Il 18 maggio dello stesso anno, in un atto probabilmente relativo a un'altra proprietà, Guglielmo del fu Ivano da Rudena, assieme al figlio Giovanni Guercio e alla nuora Bartolomea, cedettero a Manfredino *tellarolus* del fu Brunello della contrada di San Fermo, al prezzo di tre lire di denari grossi veneziani, i diritti di livello su un terreno con casa, corte e giardino sito nella contrada Vignali, con l'obbligo di corrispondere una somma annuale al monastero di Santa Maria della Cella¹⁶⁹. Le Clarisse avevano proprietà anche nei pressi della piazza del Comune, come emerge dal testamento di Gisla del fu Andrea di Castagnola, redatto il 20 giugno 1293¹⁷⁰. Altri beni in

¹⁶⁷ Anche le Clarisse di Venezia avevano proprietà a Padova, nei pressi della chiesa di Sant'Agostino, derivanti dai lasciti di Giacomina da Vado, come risulta da un atto di vendita di *Cia*, figlia del fu Ruggero da Vado, redatto a Padova il 12 gennaio 1259: ASPd, *Diplomatico*, b. 14, perg. 1917. Tra i presenti è registrato frate Rodolfo del monastero della Cella di Venezia. Cf. SARTORI, *Archivio Sartori*, II, p. 65, n. 5. Per altri atti relativi a questi beni si vedano FERRARI, *Il francescanesimo*, p. 236 nota 34; MARANGON, "Ad cognitionem scientiae festinare", p. 312 nota 198. Il 20 dicembre 1281 vi fu una lite contro il monastero delle Clarisse di Venezia al cospetto dell'arciprete padovano: SARTORI, *Archivio Sartori*, III, p. 1398, n. 5. Cf. SARTORI, *Archivio Sartori*, III, p. 1459, n. 21.

¹⁶⁸ ASPd, *Diplomatico*, b. 26, perg. 3518: «Padue, in contrata Arcelle ante rota loci dicte Arcelle. Presentibus Guidone sartore filio Belençeri a Sancta Cruce, Dominico tellarollo quondam Dominici de contrata Sancte Malgarite et aliis. Ibiq̄ue Vilielmus filius quondam Benevenuti pilliparii de contrata Vignalium dixit et denunciavit domine Biatrice abatisse monasterii Arcelle de Padua quod debeat emere iura dicti Vilielmi, quas habet hereditario nomine dicti patris sui Benevenuti in uno sedimine et domo positus in contrata Vignalium, quod tenet iure livelli ab ea sive a dicto loco, quia paratus erat ei dare pro mino secundum pacta livelli. Cui denunciacioni respondit cuidam domina que erat intus locum clausa dicens se esse dominam Biatricem abatissam dicti loci Arcelle quod tempore presente non poterat emere et parata non erat et quod ditus (!) Vilielmus vendat cui voluerit secundum pacta livelli salvo senper iura dicti livelli et dicti loci Arcelle». Copia realizzata dal notaio Giovanni figlio del fabbro Giacomino dall'*instrumentum* originale del notaio Ludovico del fu Uguccone della Corte (1291 giugno 5, Padova). Cf. SARTORI, *Archivio Sartori*, III, p. 1398, n. 6; BALLABIO, *Il monastero*, p. 112.

¹⁶⁹ ASPd, *Diplomatico*, b. 91, perg. 9248: «quod quidem sancte Marie de Cella de Padua reddendo annuatim solidos viginti denariorum parvorum ipsi monasterio ad sanctam Mariam de agosto». Nella stessa pergamena è registrata la presa di possesso del terreno da parte di Manfredino il 7 giugno successivo. Sono riuscito a reperire questo documento sulla base di un'indicazione di Filippo De Angeli, che ringrazio. L'atto è registrato con un breve cenno in ASPd, *Beata Elena*, b. 53, fascicolo cinquecentesco con registi, c. 1v.

¹⁷⁰ *Il «Liber contractuum»*, doc. 336, p. 807. Nella determinazione dei confini di una casa emerge che le Clarisse avevano una proprietà (probabilmente una casa) vicino alla

città derivavano dalla donazione che la monaca Beatrice aveva ricevuto dalla madre Amada del fu giudice Paganello nel 1278¹⁷¹. Inoltre, tra gli anni sessanta del Duecento e il terzo decennio del Trecento il monastero della Cella, come altri monasteri e conventi padovani, poté disporre di un mulino a Padova nelle vicinanze di Ponte Molino¹⁷², e nel 1278 risultava proprietario di altri mulini¹⁷³.

Le monache della Cella avevano possedimenti in località Mandria, verso Abano, come risulta da atti del 1266, del 1268 e del 1284¹⁷⁴, e nella zona dei Colli Euganei. Il 10 giugno 1266 Maria della fu Daria da Curtarolo lasciò tutto il suo podere sito in *Villa domine Darie* alla badessa e al monastero della Cella di Padova, con l'obbligo di non vendere la proprietà e di destinare un terzo dei cereali e dei redditi ai frati Minori di Padova, un terzo ai frati Predicatori di Padova e alle monache di San Benedetto di Padova, e l'ultimo terzo alle Clarisse stesse e ai *pauperes Christi*, con il consenso della badessa e in base alla volontà del guardiano di Sant'Antonio¹⁷⁵. Le Clarisse di Padova avevano proprietà ad Arquà, nella contrada Fontana Calda, come risulta dalla donazione *inter vivos* di Agnese da Carrara all'ufficio dell'inquisizione della Marca Trevigiana nel 1295¹⁷⁶.

Nella zona dell'attuale Comune di Due Carrare le Clarisse avevano i diritti su alcune terre. Infatti il 3 marzo 1276 il notaio Andrea da Onara donò alle monache della Cella tutti i suoi diritti (ma mantenendo a vita l'usufrutto e i redditi) su tre pezze di terra arativa poste in località Cornegliana, di cui le monache presero possesso il 19 marzo seguente tramite il loro procuratore Enrighetto di Leo¹⁷⁷. Dopo la morte del notaio le Clarisse avrebbero

piazza degli stracciaioli, nella contrada di Sant'Andrea, come risulta anche da altri atti relativi alla stessa casa: *Ibidem*, docc. 337 e 339, pp. 811, 815.

¹⁷¹ Si rinvia alla nota 97.

¹⁷² Il mulino delle Clarisse è attestato con certezza almeno dal 1329: BORTOLAMI, *Urbs antiquissima*, pp. 269, 311. Le *sorores* di Trento possedevano due mulini ad acqua già nel Duecento: GOBBI, *La "seconda" fondazione*, p. 21.

¹⁷³ Si veda il testo corrispondente alla nota 143.

¹⁷⁴ *Il «Liber» di S. Agata*, pp. 209, 212, 233 e 235, nn. 32-33.

¹⁷⁵ ASPd, *Diplomatico*, b. 46, part. 5233, p. XLII; SARTORI, *Archivio Sartori*, I, p. 8, n. 49; BALLABIO, *Il monastero*, pp. 95-96.

¹⁷⁶ *Il «Liber contractuum»*, docc. 25 e 37, pp. 38, 65.

¹⁷⁷ Un originale del documento del 3 marzo 1276, in parte rovinato dall'umidità, è presente in ASPd, *Diplomatico*, b. 19, perg. 2708. Una copia dell'atto del 19 marzo dello stesso anno, realizzata il 20 marzo 1311 a Padova, è presente in ASPd, *Diplomatico*, b. 19, perg. 2713. Nella documentazione sono presenti altri due atti, risalenti al 10 e all'11 aprile 1276, che fanno riferimento alla donazione *inter vivos* del notaio Andrea: un originale del documento del 10 aprile è conservato in ASPd, *Diplomatico*, b. 19, perg. 2715; una copia dell'atto dell'11 aprile seguente, realizzata il 20 marzo 1311 a Padova, è presente in ASPd, *Diplomatico*, b. 19, perg. 2709. Tutti questi atti furono trascritti in un registro dei beni del convento del Santo risalente al tardo Quattrocento, che conserva anche copia di un atto del 30 novembre 1328 con rinvio alla medesima donazione: ASPd, *Corona*, b. 75, cc. 340v-344r. Solo da quest'ultimo registro si ricava la trascrizione

dovuto destinare i redditi all'acquisto di vestiti per i frati Minori di Padova, in base alla volontà del guardiano del convento di Sant'Antonio. Inoltre, nel 1263 il monastero della Cella aveva proprietà in località Patriarcati a Ronchi di Casalserugo, come risulta dal registro dei beni del monastero di Sant'Agata di Padova¹⁷⁸, e nel 1284 aveva beni nello stesso territorio, in località Fontanella, come si ricava dal testamento di Gherardo del fu Gherardo del fu Guglielmo di Lovesino¹⁷⁹.

In seguito alla donazione ricevuta dalla monaca Beatrice, figlia di Amada del fu giudice Paganello, dal 1278 le Clarisse ebbero proprietà nel territorio di Legnaro e nella zona di Piove di Sacco¹⁸⁰. Dalla documentazione relativa ad altre proprietà emergono anche i rapporti economici con i frati Minori. Il 23 maggio 1281 Maria, vedova del giudice Scurcio da Piove di Sacco, lasciò al convento delle *sorores* di Santa Maria della Cella di Padova una pezza di terra di nove campi e un quartiere situata nel territorio di Piove di Sacco, «in contrata que dicitur Agere de Carocho», a patto che le monache «de Arcella» corrispondessero il reddito annuale di quattro moggi e sette staia e mezzo di frumento ai frati Minori di Piove di Sacco o, in alternativa, ai frati Minori di Padova¹⁸¹. Sembra emergere da questo lascito la consapevolezza da parte della testatrice di una migliore gestione delle proprietà da parte delle Clarisse rispetto ai frati Minori, dato che le monache avevano in gestione la terra, ma dovevano corrispondere il reddito di frumento ai frati, contribuendo in questo modo al loro sostentamento.

Nel territorio di Albignasego le monache possedevano alcuni diritti su una terra posta «in villa Lionis in contracta Callis maioris»: nel 1289 la badessa Costanza diede l'investitura del livello a Bagnolo del fu Vermileo, che aveva comprato il terreno in quell'anno¹⁸².

Le *sorores* di Padova, già nel 1257, avevano proprietà a Campolongo Maggiore, come risulta da un atto del 22 agosto di quell'anno, redatto nella chiesa di Santa Maria della Cella di Venezia, in cui frate Leopardo Frigimelica e il notaio Apollonio da Padova, in cambio di una somma di denaro, investirono Filippa, badessa del monastero della Cella di Venezia, di alcune pezze di terra site in Campolongo Maggiore, confinanti con quelle delle

ne parziale degli atti in SARTORI, *Archivio Sartori*, I, p. 9, n. 70; BALLABIO, *Il monastero*, pp. 102-104. Cf. anche SARTORI, *Archivio Sartori*, III, p. 1380, n. 14.

¹⁷⁸ *Il «Liber» di S. Agata*, pp. 83, 85, n. 19.

¹⁷⁹ ASPD, *Diplomatico*, b. 22, perg. 3115: «in confinio Runchorum de Casali [...] in contrata que dicitur Fontanella hi dicuntur confines: [...] a mane iura dominarum et sororum de Cella de Padua [...]».

¹⁸⁰ Si rinvia alla nota 97.

¹⁸¹ *Il «Liber contractuum»*, docc. 142 e 239, pp. 441-442, 570. Su Maria vedova del giudice Scurcio si rinvia anche alla nota 82 del presente saggio.

¹⁸² CITTÀ DEL VATICANO, ARCHIVIO APOSTOLICO VATICANO (= AAV), *Fondo Veneto*, I, pergg. 14631-14632, citate in UMBERTO TERGOLINA-GISLANZONI-BRASCO, *Documenti francescani nell'Archivio Vaticano della Cancelleria della Nunziatura Veneta*, «Le Venezie francescane», 3 (1934), pp. 213-218, in part. 214.

sorores di Padova¹⁸³. I terreni di Campolongo Maggiore sembrano essere importanti per i monasteri delle Clarisse di Padova e Venezia. Le Clarisse di Venezia, infatti, nel 1269 allargarono i loro possedimenti nel territorio di Campolongo Maggiore¹⁸⁴. Lo stesso fecero le monache padovane nel 1279. Il 2 giugno di quell'anno frate Bellone, probabilmente un converso dei Minori o un frate della Penitenza, in veste di procuratore del monastero delle Clarisse vendette alla nobile signora Aica da Camino tutte le pezze di terra site ad Albignasego, a pochi chilometri a sud della città di Padova, al prezzo di 1241 lire e 6 denari di piccoli veneziani, per pagare alcuni debiti, riparare le case del monastero di Santa Maria della Cella e avere risorse economiche per l'acquisto di alcune proprietà nel territorio di Campolongo Maggiore¹⁸⁵. L'atto di vendita del 1279, sinora inedito, che ha fornito lo spunto iniziale per la stesura del presente saggio, è presente anche in una pergamena del fondo *Pergamene Patetta* della Biblioteca Apostolica Vaticana, segnalata in un articolo di recente pubblicazione, anche se l'atto non risulta leggibile a causa dei danni del supporto materiale¹⁸⁶. Nella stessa pergamena è riportato, in uno stato di conservazione migliore, un documento di procura: nello stesso giorno, infatti, Aica nominò Guido, figlio di Gabriele del fu Guido Negri, affinché prendesse possesso a suo nome delle pezze di terra acquistate dalle Clarisse¹⁸⁷.

L'atto di vendita è importante perché, oltre alla notizia dei miglioramenti edilizi, ci informa che le Clarisse di Padova nella seconda metà del

¹⁸³ MATTIAZZI, *Le "sorores Minores"*, Appendice documentaria, n. 13, p. 136: «[...] coheret a septentrione strada et ab aliis latibus sorores Celle de Padua possident».

¹⁸⁴ Per il dettaglio sulle proprietà acquisite dalle Clarisse di Venezia a Campolongo Maggiore si rinvia a MATTIAZZI, *Le "sorores Minores"*, pp. 102-103 e Appendice documentaria, nn. 25-27, pp. 159-162.

¹⁸⁵ Si rinvia a Appendice I. Tra coloro che avevano possedimenti ad Albignasego troviamo i nomi di due frati della Penitenza di Padova: Raniero detto «Biscaçerius», e Albrigo, se quest'ultimo può essere identificato con *Albrigetius piscator*, ministro dei frati della Penitenza di Padova nel 1286, di cui si può trovare notizia in RIGON, *I laici*, pp. 42-43, 50 nota 163, 53, 63; MARANGON, *Strutture di aggregazione*, p. 289; SARTORI, *Archivio Sartori*, I, p. 75, n. 4; *Il «Liber contractuum»*, docc. 142, 239, pp. 444, 572; RIGON, *Antonio di Padova*, p. 354. Raniero «Biscaçerius», residente a Padova nella contrada di Santa Sofia, compare più volte tra la folla dei testimoni ai miracoli del beato Antonio Pellegrino: RIGON, *I laici*, p. 41; *Per André Vauchez. I miracoli di Antonio il Pellegrino da Padova (1267-1270)*, a cura di DONATO GALLO, trascrizioni di MARCO DORIN, con una nota di ANTONIO RIGON, ideazione e coordinamento di ATTILIO BARTOLI LANGELI, Il Poligrafo, Padova 2003, pp. 72, 76, 88, 106; *Il «Liber contractuum»*, docc. 144, 241, 284, pp. 449, 576, 662.

¹⁸⁶ CITTÀ DEL VATICANO, BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA (= BAV), *Pergamene Patetta*, b. 1, n. 44, segnalato nel contributo di ISABELLA AURORA, *Le pergamene del legato Patetta. Modalità di formazione della raccolta e prime indagini su consistenza e tipologia documentaria: alcuni esempi da Padova, Vercelli, Siena*, in *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae*, XXIV (Studi e testi, 529), Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 2018, pp. 19-45, in part. 34-39.

¹⁸⁷ AURORA, *Le pergamene*, pp. 34-35. Tuttavia in questo documento il prezzo di vendita riportato ammonta a 1251 lire.

Duecento alienarono una parte del patrimonio¹⁸⁸. Oltre a pagare alcuni debiti, segno che il monastero forse non versava in situazioni ottimali, le Clarisse investirono la somma restante per l'acquisto di due blocchi patrimoniali che potevano garantire il benessere del monastero nella zona di Campolongo Maggiore. Questa decisione conferma ulteriormente le capacità gestionali delle badesse padovane, che erano interessate a una politica di investimenti per incrementare il patrimonio del monastero, come si può riscontrare anche in altri casi, ad esempio quello del monastero di San Lorenzo in Panisperna di Roma nel corso del Trecento¹⁸⁹. Pare inoltre riscontrabile, anche nel caso padovano, come per le Clarisse di Roma, la tendenza delle monache a eliminare le terre eccentriche in modo da poter disporre di aziende agricole compatte¹⁹⁰. In effetti, facendo un confronto tra le proprietà del Duecento e l'inventario dei beni del monastero della Cella di Padova redatto nel 1399, emerge che le Clarisse nel corso di due secoli diedero luogo a una politica di gestione oculata, cercando di superare la frammentazione delle proprietà, prediligendo in particolare la concentrazione di beni in alcune zone della città di Padova e nel territorio di Campolongo Maggiore¹⁹¹.

Le Clarisse padovane sembrano essere state più attente dei frati Minori nella gestione del patrimonio, e forse per questo motivo alcuni testatori lasciarono proprietà alle Clarisse con l'obbligo di destinare una quota dei redditi ai frati Minori¹⁹². Si può forse cogliere una consapevolezza da parte dei laici della buona capacità gestionale delle Clarisse nel seguente atto. Il 18 maggio 1299 il calzolaio Carlo, nel suo testamento, oltre ai lasciti a vari conventi, monasteri e ospedali di Padova, tra cui quello di cento soldi ciascuno al monastero della Cella e a quello di San Bernardo per messe e preghiere, dispose che, se le monache della Cella avessero voluto comprare quindici suoi campi siti in Porcilia per la somma di 1000 lire o per quella corrispondente alla cifra più alta offerta da altri, avrebbero avuto il diritto di prelazione¹⁹³.

¹⁸⁸ Cf. AURORA, *Le pergamene*, p. 39.

¹⁸⁹ IVANA AIT, *Il patrimonio delle Clarisse di San Lorenzo in Panisperna tra XIV e XV secolo: prime indagini*, «Reti Medievali Rivista», 19, 1 (2018), p. 8 <http://www.rmojs.unina.it/index.php/rm/article/view/5637>

¹⁹⁰ AIT, *Il patrimonio delle Clarisse*, p. 10.

¹⁹¹ L'inventario trecentesco è conservato in ASPd, *Beata Elena*, b. 26, cc. 1r-4v. Una seconda mano iniziò ad aggiornare l'inventario nel 1405, lasciando il lavoro incompleto. Solo un breve cenno all'inventario in BALLABIO, *Il monastero*, p. 49.

¹⁹² Disposizioni di questo tipo sono attestate anche nel Trecento: BORDIN, *I frati del Santo*, pp. 434-435.

¹⁹³ ASPd, *Diplomatico*, b. 26, perg. 3478: «Item ordinavit et iussit quod si domine si ve sorores de Cella emere voluerint quindecim campos et dimidium vel circa terre posite in contrata Porcilie et dare de eis mille libras denariorum venetorum parvorum usque ad unum mensem postquam sibi denunciatum fuerit per dictos commissarios vel suos nuncios et voluerint dare pro precio dicte terre libras mille denariorum parvorum,

Questa abilità di gestione economica delle Clarisse si può rilevare anche in altri casi all'interno della provincia di Sant'Antonio. Oltre al caso del monastero delle Clarisse di Conegliano, studiato da Daniela Rando¹⁹⁴, vi è l'attestazione precoce delle Damianite di Mantova, che fin dal 1250, sulla base delle disposizioni di un testamento, provvedevano ai frati Minori il necessario per vivere¹⁹⁵. Le *sorores* di Trento, tramite procuratori, risultano aver attuato una buona gestione del patrimonio fondiario, con una politica di concentrazione delle terre attorno al monastero e nel suburbio¹⁹⁶. Facendo un balzo cronologico in avanti, nella seconda metà del Trecento le Clarisse di Gemona misero in atto alcuni interventi per rendere più omogenee le loro proprietà e, oltre a contribuire alle spese per gli interventi di ristrutturazione e ampliamento del convento dei Minori, nei testamenti risultano spesso mediatrici nei confronti dei frati, in quanto erano incaricate di consegnare a loro una parte dei lasciti¹⁹⁷. Vari esempi di lasciti di terre alle Clarisse con la richiesta di destinare le rendite ai frati Minori sono attestati per il monastero di Santa Maria delle Vergini di Verona nel Trecento¹⁹⁸. Si può constatare che tutti questi fenomeni non sembrano casi isolati, ma consuetudini consolidate. Si pone, quindi, con una certa evidenza anche nel contesto padovano la questione rilevata nel caso veronese studiato da Mariaclara Rossi: la gestione dei terreni da parte delle Clarisse potrebbe aver costituito una sorta di escamotage riguardo alle tensioni sul possesso dei beni e alla corrispettiva questione della povertà, che i frati Minori sarebbero stati tenuti ad osservare¹⁹⁹.

6. AICA DA CAMINO E LE CLARISSE PADOVANE

È opportuno, per le implicazioni che riguardano anche le Clarisse, dedicare un approfondimento alla controparte della vendita del 1279, che fu uno dei personaggi più significativi nella Padova post-ezzeliniana, sia per le sue origini familiari sia per i legami con altre famiglie dell'aristocrazia della Marca Trevigiana. Infatti Aica, figlia di Guecello V da Camino e di Ac-

teneantur dicti commissarii eis dare et vendere pro dicto precio et non aliis; et si noluerint tantum precium dare, debeant tamen ipsi commissarii vendere ipsis dominabus pro tanto precio quantum ipsi commissarii de eis habere potuerint ab aliis personis et pro solidis LX minus, facta ipsis dominabus denunciazione dilacionis unius mensis; quo termino elapso si emere noluerint ipse domine, vendant cui voluerint». Il passaggio è solo in parte trascritto in SARTORI, *Archivio Sartori*, I, p. 27, n. 329; BALLABIO, *Il monastero*, pp. 123-124. Una copia del testamento, in pessimo stato di conservazione, è reperibile in ASPd, *Diplomatico*, b. 33, perg. 4080.

¹⁹⁴ RANDO, *Religione e politica*, I, pp. 248-249.

¹⁹⁵ AURORA, *Documenti originali*, p. 22.

¹⁹⁶ GOBBI, *La "seconda" fondazione*, pp. 24-25.

¹⁹⁷ DE VITT, *Istituzioni ecclesiastiche*, pp. 130, 178.

¹⁹⁸ ROSSI, *I frati Minori*, pp. 286, 293; FRANCO, *Fuori dal mondo*, pp. 19-20.

¹⁹⁹ ROSSI, *I frati Minori*, pp. 286-287.

zola, apparteneva alla potente famiglia della Marca Trevigiana e aveva sposato Guizzardo da Lendinara, esponente di una consorteria capitaneale di origine veronese²⁰⁰. Il padre Guecello, assieme a Biaquino III da Camino, aveva avuto una breve esperienza di governo a Treviso con Alberico da Romano e, pur essendo stato dichiarato decaduto da tutti i feudi del Cenedese nel 1242 da quattro pari della corte di Ceneda, a causa dell'occupazione violenta di Portobuffolè, non aveva subito alcun danno reale da questa decisione²⁰¹. Nel suo testamento, rogato a Chioggia da un prete notaio locale

²⁰⁰ Su Aica da Camino si veda GIOVANNI BATTISTA PICOTTI, *I Caminesi e la loro signoria in Treviso dal 1283 al 1312*, Tipografia di Raff. Giusti, Livorno 1905, pp. 80-81 nota 1, 333; RIGON, *Antonio di Padova*, pp. 214, 218. Guizzardo da Lendinara fu una figura importante nella Padova del Duecento: GIAMBATISTA VERCI, *Storia della Marca Trivigiana e Veronese*, II, Giacomo Storti, Venezia 1786, *Documenti*, n. CII, p. 36. Molti membri della famiglia furono espulsi da Verona nel giugno del 1239, in seguito alla presa di potere da parte di Ezzelino da Romano. Sui da Lendinara si vedano BARILE, *Tra l'aristocrazia*, pp. 11-17; HYDE, *Padova*, pp. 81-82; VARANINI, *La Chiesa veronese*, pp. 47-49, 139-148; BORTOLAMI, *Urbs antiquissima*, p. 247. Aczola, madre di Aica, è indicata come membro della famiglia da Collalto in VINCENZO RUZZA, *Brevi notizie sulla famiglia da Camino*, in *I da Camino, capitani di Treviso, Feltre e Belluno, signori di Serravalle e del Cadore*, Atti del 2° Convegno nazionale (Vittorio Veneto, 20 aprile 2002), Circolo Vittorinese di Ricerche Storiche, Vittorio Veneto 2002, pp. 55-90, in part. 72.

²⁰¹ Su Guecello V, anche per gli ulteriori rinvii bibliografici, si vedano RENATO SCHIRATTI, *Di Guecello (V°) da Camino e del suo testamento* (per nozze Millioni-Savon), L. Zoppelli, Treviso 1880; PICOTTI, *I Caminesi*, pp. 46-64; JOSEF RIEDMANN, *Camino, Guecelone da*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, XVII, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1974, pp. 250-251; DARIO CANZIAN, *Oderzo medievale. Castello e territorio* (Confronta, 1), Università degli Studi di Padova, Dipartimento di Storia-LINT, Padova-Trieste 1995, pp. 28-30, 32-36, 50, 55, 59, 66, 76, 78, 101; RANDO, *Religione e politica*, I*, *Società e istituzioni* (Biblioteca dei Quaderni di storia religiosa, 1), Cierre, Verona 1996, pp. 66, 104, 106, 112, 119 nota 9, 121 nota 26, 124 nota 48, 128 nota 86, 192; DARIO CANZIAN, *Vescovi, signori, castelli. Conegliano e il Cenedese nel Medioevo*, presentazione di GIAN MARIA VARANINI, Nardini, Fiesole (FI) 2000, pp. 73 note 74-75, 87 nota 23, 96, 119, 140, 147; RUZZA, *Brevi notizie*, p. 72; FRANCESCA GIRARDI, *I documenti caminesi conservati presso l'Archivio di Stato di Modena*, in *I da Camino*, pp. 241-315, in part. docc. 11, 13-15, pp. 258-259, 261-272; *Mutui e risarcimenti del Comune di Treviso (secolo XIII)*, a cura di ALFREDO MICHELIN, con una nota introduttiva di ALFREDO MICHELIN - GIAN MARIA VARANINI (Fonti per la storia della terraferma veneta, 20), Viella, Roma 2003, docc. 115, 125, 130, pp. 74, 81, 84-85; doc. 91, p. 169; doc. 122, pp. 280-281; doc. 78, p. 340; doc. 74, p. 424; docc. 57, 65, pp. 560-561, 567; doc. 25, p. 592; docc. 30, 48, 52, pp. 976-977, 988-989, 991; doc. 7, p. 1009; docc. 321-322, p. 1154; MIRIAM DAVIDE, *Rapporti di credito e finanza pubblica*, in *Treviso e la sua civiltà nell'Italia dei Comuni*, Atti del Convegno (Treviso, 3-5 dicembre 2009), a cura di PAOLO CAMMAROSANO (CERM. Atti, 02), CERM, Trieste 2010, pp. 151-177, in part. 168, 173; DARIO CANZIAN, *Espansione e controllo territoriale nella prima stagione comunale trevigiana: l'integrazione del basso Cenedese*, in *Treviso e la sua civiltà*, pp. 385-406, in part. 399; GIAN MARIA VARANINI, *Esperienze di governo personale nelle città dell'Italia nord-orientale (secoli XIII-XIV)*, in *Signorie cittadine nell'Italia comunale*, a cura di JEAN-CLAUDE MAIRE VIGUEUR (Italia comunale e signorile, 1), Viella, Roma 2013, pp. 45-76, in part. 55-56. Aczola, moglie di Guecello V, è nominata anche nel noto processo di Oderzo del 1285, in alcune deposizioni relative all'eredità

il 14 gennaio 1243 (1242 *more veneto*), Guecello nominò eredi universali i figli Biaquino IV e Rizzardo III, destinando a ciascuna delle figlie, ossia Aica, Tommasina e Agnese, la somma di mille lire di denari veneziani, e lasciò in usufrutto i suoi beni alla moglie Aczola²⁰². Non sono numerosi i documenti che attestano la presenza di Aica a Padova. Probabilmente la nobildonna giunse nella città euganea assieme alla madre e alla sorella Tommasina dopo la morte del padre e nell'immediata fase post-ezzeliniana. I Caminesi, fin dai tempi di Gabriele III, ma anche in precedenza, avevano voluto rafforzare i legami di alleanza politica con Padova²⁰³. Nel 1264 Aica, la madre Aczola e la sorella Tommasina furono protagoniste di una controversia relativa all'eredità di Guecello e dei figli Biaquino Novello, Rizzardo e Agnese, oltre ai lasciti testamentari di Gabriele da Camino²⁰⁴, contro Biaquino III da Camino e il figlio Gherardo III: gli atti di questa controversia, solo parzialmente pubblicati dal Verci e dal Federici, sono stati reperiti in una versione quasi completa in un testimone padovano, in origine facente parte del codice degli statuti comunali duecenteschi di Padova e sinora non identificato²⁰⁵. Il 16 aprile e il 14 maggio di quell'anno

del marito: *I documenti del processo di Oderzo del 1285*, a cura di DARIO CANZIAN, con una nota giuridica di ISIDORO SOFFIETTI (Fonti per la storia della terraferma veneta, 9), Antenore, Padova 1995, doc. 16, p. 17. Per una genealogia dei maschi della famiglia da Camino si veda da ultimo MASSIMO DELLA GIUSTINA, *L'inedita sentenza dell'abate Nordiglio da Grava, delegato papale nella causa di successione ai feudi di Rizzardo VI da Camino*, «Archivio Veneto», s. VI, 16 (2018), pp. 25-74, in part. 29.

²⁰² Sul testamento di Guecello si vedano SCHIRATTI, *Di Guecello (V°)*, pp. 11-15; PICOTTI, *I Caminesi*, p. 64; RIEDMANN, *Camino, Guecellone*, p. 251; RANDO, *Religione e politica*, I, pp. 242, 255 nota 41, 257 nota 54; CANZIAN, *Vescovi*, p. 73 note 74-75. Rispetto alla trascrizione dello Schiratti, ho corretto l'incerta lettura «i[unii]» con «i[anuarii]», ripristinando la datazione corretta.

²⁰³ Il passaggio del monastero di Santa Giustina di Serravalle ai monaci "albi" padovani, avvenuto nel 1228, potrebbe essere stato il segno concreto della volontà di Gabriele III di rafforzare il legame con Padova: RIGON, *Vescovi e ordini religiosi*, p. 140; ANNAMARIA BIZZARRO, *Chiostro e nobiltà nella Marca Trevigiana. Il monastero di Santa Giustina di Serravalle e i Caminesi (sec. XIII-XIV)*, tesi di laurea, Università degli Studi di Padova, Facoltà di Magistero, a.a. 1984-1985, rel. Antonio Rigon, I, pp. 14-15; ANNAMARIA BIZZARRO, *Chiostro e nobiltà nella Marca Trevigiana: il monastero di Santa Giustina di Serravalle e i Caminesi (sec. XIII-XIV)*, in *Il dominio dei Caminesi tra Piave e Livenza*, Atti del Convegno di studio nel 650° anniversario della morte di Rizzardo VI da Camino (Vittorio Veneto, 23 novembre 1985) (I quaderni de L'Azione, 11/12), TIPSE, Vittorio Veneto 1988, pp. 79-87, in part. 82-83; BORTOLAMI, *Urbs antiquissima*, p. 27.

²⁰⁴ Gabriele da Camino era lo zio di Guecello e aveva dettato il suo testamento nel 1224, lasciando in eredità una parte dei suoi beni ai nipoti Guecello e Biaquino, nel caso in cui le figlie fossero morte senza eredi. Sul testamento di Gabriele e le successive questioni per la divisione dei beni si vedano GIAMBATISTA VERCI, *Storia della Marca Trivigiana e Veronese*, I, Giacomo Storti, Venezia 1786, *Documenti*, n. LI, p. 67; PICOTTI, *I Caminesi*, pp. 42-43; RIEDMANN, *Camino, Guecellone da*, p. 251; CANZIAN, *Vescovi*, p. 73 nota 74.

²⁰⁵ I documenti del 1264 relativi alla controversia sono pubblicati da VERCI, *Storia*

Aica, la madre Aczola e la sorella Tommasina, all'inizio rappresentate tutte e tre da Manfredo Dalesmanini da Padova, marito di Tommasina²⁰⁶, raggiunsero un compromesso con Biaquino III e Gherardo III per dirimere la controversia, nominando come arbitri tra le parti il podestà di Padova Matteo da Correggio e il podestà di Treviso Giovanni Tiepolo, e provvedendo alla designazione dei fideiussori. Il 16 maggio seguente, in base alla sentenza degli arbitri, le tre dame caminesi rinunciarono alle pretese sul complesso dei lasciti testamentari con la promessa di ricevere dalle parti avverse la somma di tredicimila lire²⁰⁷, che in realtà furono poi versate solo in parte da Biaquino e Gherardo da Camino, come si apprende da un documento del 1271²⁰⁸. Di certo Aica non ricevette mai la somma a lei spettante, dato che nel testamento del 1280 dichiarò di lasciare la sua parte di eredità, mai corrisposta, allo stesso Gherardo²⁰⁹. Aica non solo fu impegnata in controversie relative ai beni della sua famiglia d'origine, ma dovette anche

della Marca Trivigiana, II, *Documenti*, nn. CXXXIV-CXXXV, pp. 73-76; DOMENICO MARIA FEDERICI, *Istoria de' Cavalieri Gaudenti*, II, Coleti, Vinegia 1787, *Codex diplomaticus*, doc. LXXX, pp. 142-144. Tuttavia gli atti della controversia pubblicati dal Verci e dal Federici sono incompleti, mentre sono conservati, per quanto mutili alla fine, in una versione più ampia e corretta nel fascicolo PADOVA, BIBLIOTECA CIVICA, BP 1690 XXXVI, già noto al Picotti (PICOTTI, *I Caminesi*, pp. 79-80 nota 2), ma non utilizzato dallo stesso studioso. Il fascicolo pergameneo è molto interessante, dato che si tratta, con ogni evidenza, di un quaternione o di un quizione facente parte in origine del noto codice degli statuti comunali duecenteschi di Padova (PADOVA, BIBLIOTECA CIVICA, BP 1235), editi da Andrea Gloria, come dimostra la cartulazione moderna, probabilmente di inizio Ottocento (il fascicolo contiene i ff. 286r-292v e il foglio seguente, non numerato, in evidente continuità con la numerazione dei fogli del codice degli statuti). La scrittura è una bella *rotunda* libraria, con testo disposto su unica colonna, assolutamente omogenea, anche nell'uso di alcune iniziali rosse e blu, al testo contenuto in PADOVA, BIBLIOTECA CIVICA, BP 1235. Mi riservo di pubblicare interamente la fonte in altra sede.

²⁰⁶ Riguardo a questa eredità e al coinvolgimento di Tommasina, moglie di Manfredo Dalesmanini, si veda PICOTTI, *I Caminesi*, p. 44 nota 5. Sulla controversia si veda anche GIAN MARIA VARANINI, *Istituzioni e società a Treviso tra Comune, signoria e poteri regionali (1259-1339)*, in *Storia di Treviso*, a cura di ERNESTO BRUNETTA, II, *Il Medioevo*, a cura di DANIELA RANDO e GIAN MARIA VARANINI, Marsilio, Venezia 1991, pp. 135-211, in part. 159. Come è noto, i Dalesmanini furono un'importante famiglia padovana: JOHN KENNETH HYDE, *Padova nell'età di Dante. Storia sociale di una città-stato italiana*, Lint, Trieste 1985, pp. 167-168. Su Tommasina e Manfredo Dalesmanini si vedano anche SILVANA COLLODO, *Una società in trasformazione. Padova tra XI e XV secolo* (Miscellanea erudita, 49), Antenore, Padova 1990, p. 159; RANDO, *Religione e politica*, I, pp. 242, 256 nota 47. Manfredo Dalesmanini, forse un omonimo nipote, fu podestà di Vicenza nel 1310: BORTOLAMI, *Urbs antiquissima*, p. 185.

²⁰⁷ L'atto del 16 maggio, noto solo nella sua parte iniziale al Verci, è riportato nella sua versione completa nel fascicolo padovano: PADOVA, BIBLIOTECA CIVICA, BP 1690 XXXVI, ff. 291v-292v e il foglio seguente, non numerato.

²⁰⁸ Nel documento viene nominata anche Aica: PICOTTI, *I Caminesi*, doc. III, pp. 247-249.

²⁰⁹ Il «*Liber contractuum*», doc. 132, p. 410. Si vedano PICOTTI, *I Caminesi*, p. 80; BARRILE, *Tra l'aristocrazia*, pp. 16-17.

difendere i diritti che le erano derivati dal marito: tra la fine del 1264 e l'inizio dell'anno successivo, fu protagonista di una causa mossa da Aleardino Frescanovella, arciprete del capitolo di Verona fuoruscito a Padova, riguardo alle decime di Cinto, per le quali si trovò nel giro di poco tempo un accordo²¹⁰.

Nonostante la decurtazione del patrimonio della famiglia d'origine, Aica era una donna che disponeva di numerosissime proprietà e di consistenti somme di denaro. La nobildonna amministrava un esteso patrimonio composto da varie proprietà site in Este, Curtarolo, Campo San Martino, Baone, Valle San Giorgio, Marsango, Marsangello, Galzignano²¹¹. Aica, come altri laici padovani della sua epoca, una volta rimasta vedova²¹², visse in alcune case nei pressi del monastero di San Benedetto Vecchio, realizzando la propria vocazione cristiana in forme peculiari, riconducibili all'oblazione²¹³: una vicenda solo in parte simile a quella di una parente, Sovrana, che, rimasta vedova, visse nei pressi del monastero di Santa Giustina di Serravalle, ma poi abbracciò la vita religiosa e divenne addirittura badessa del monastero²¹⁴.

²¹⁰ Guizzardo, assieme al fratello e ad altri parenti, aveva ricevuto l'investitura della corte di Cinto con le sue pertinenze dal capitolo veronese: VARANINI, *La Chiesa veronese*, pp. 140-142. Inoltre, il marito di Aica aveva proprietà a Cornaleda nel 1260, come risulta da un documento del 2 maggio di quell'anno relativo a una pezza di terra del monastero di San Benedetto Novello di Padova: ZACCHELLO, *Un monastero*, Appendice, doc. 4, p. 239.

²¹¹ RIGON, *Antonio di Padova*, p. 218.

²¹² Questo avvenne prima della fine del 1264, quando nella documentazione Aica è ricordata come vedova di Guizzardo da Lendinara: VARANINI, *La Chiesa veronese*, p. 141.

²¹³ RIGON, *I laici*, pp. 22-23; RIGON, *Antonio di Padova*, p. 218. Cf. BIZZARRO, *Chiostro e nobiltà*, p. 85.

²¹⁴ Sovrana da Camino, figlia di Biaquino II e sorella di Gherardo da Camino, era vedova di Ugo di Taufers. La nobildonna, fin dal 1277, visse nei pressi del monastero di Santa Giustina di Serravalle: RIGON, *Ricerche*, p. 522; BIZZARRO, *Chiostro e nobiltà*, p. 84. Il monastero di Serravalle fu fondato da Gabriele III da Camino nel 1226 e fu dipendente dal monastero di San Benedetto Vecchio di Padova dal 1228 al 1279: RIGON, *Ricerche*, pp. 518-522; BIZZARRO, *Chiostro e nobiltà*, tesi di laurea, I, pp. 3-33; BIZZARRO, *Chiostro e nobiltà*, pp. 81-84; CARRARO, *Il monastero femminile*, pp. 17-18; AURORA, *Le pergamene*, p. 38. Il 4 giugno 1279, nel monastero di San Benedetto Vecchio di Padova, con il consenso della badessa Anna e del vescovo di Padova Giovanni, il monastero di Serravalle fu ceduto al giudice Gabriele Negri, procuratore di Sovrana, per la somma di seicento lire. Sovrana, dunque, acquistò il monastero, facendolo diventare un monastero femminile e divenendone badessa: VERCI, *Storia della Marca Trivigiana*, III, *Documenti*, n. CCXXXVII, pp. 38-40; PICOTTI, *I Caminesi*, p. 79 nota 1; BIZZARRO, *Chiostro e nobiltà*, tesi di laurea, I, pp. 24-25, 29-32; BIZZARRO, *Chiostro e nobiltà*, pp. 84-85; ALBERTO SONEGO, *Nascita e crisi di un piccolo cenobio benedettino femminile: S. Giustina di Serravalle (1279-1477)*, in *I da Camino*, pp. 39-54, in part. 39-42; NELLO DELLA GIUSTINA, *Il venerando monastero di Santa Giustina di Serravalle (1170-1806)*. *Storie di donne gentildonne*, L'Azione, Vittorio Veneto 2014, p. 15. A differenza di Aica, dunque, Sovrana arrivò alla decisione di entrare in religione e di assumere la guida di un monastero,

Il 29 giugno 1280 Aica, gravemente malata, fece testamento, chiedendo di essere sepolta nella chiesa di Sant'Antonio, nell'arca in cui era stata sepolta la madre, lasciando le sue case costruite presso San Benedetto Vecchio e tutte le sue proprietà site a Galzignano al monastero stesso, oltre a disporre vari lasciti ai parenti, ai servi, che dovevano essere liberati, a persone a vario titolo legate alla testatrice, a numerosi monasteri e conventi di Padova e del territorio limitrofo, ai frati Minori di Este, Lendinara e Monselice, e agli ospedali di Padova e di Este, manifestando una grande attenzione nei confronti dei poveri²¹⁵. Il testamento di Aica è riportato in modo più completo e con un ordine dei lasciti leggermente diverso rispetto al testo sinora noto dal *Liber contractuum* in una copia del 1356, conservata presso l'Archivio di Stato di Padova, in cui è registrato anche un lascito di dieci lire alle *sorores Minores* della Cella di Padova per preghiere e messe, che non era conosciuto²¹⁶.

Dalle disposizioni testamentarie si evince il rapporto stretto della nobile da Camino anche con gli Ordini mendicanti, in particolare con i frati Minori²¹⁷. Aica, inoltre, destinò una parte consistente della sua eredità (il ri-

ma non di uno qualsiasi, dato che si trattava del monastero di famiglia: BIZZARRO, *Chiostro e nobiltà*, p. 85. Alle donne della casata è dedicata una recente tesi di laurea magistrale: VALENTINA BORIN, *Agire fuori dall'ombra degli uomini: donne Caminesi tra XI e XIV secolo*, Università Ca' Foscari di Venezia, a.a. 2014-15, rel. Anna Maria Rapetti (qualche cenno compilativo su Aica alle pp. 85-86).

²¹⁵ Il «*Liber contractuum*», doc. 132, pp. 400-414. Sul testamento di Aica si vedano PICOTTI, *I Caminesi*, p. 80 nota 1; RIGON, *I laici*, pp. 23, 41, 74 nota 302; GIORGIO ZACCHELO, *Un monastero nella Padova post-ezzeliniana: S. Benedetto Novello fra "Albi" e Camaldolesi*, tesi di laurea, Università degli Studi di Padova, Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 1985-86, rel. Antonio Rigon, p. 195; CARRARO, *Il monastero femminile*, pp. 17-18; GIANNINO CARRARO - DONATO GALLO, *L'elogio di Anna Buzzacarini badessa di S. Benedetto Vecchio di Padova in un codice di età carrarese*, con riproduzione fotografica del manoscritto e un contributo di PAOLA BARBIERATO (Fonti e ricerche di storia ecclesiastica padovana, XL), Istituto per la storia ecclesiastica padovana, Padova 2018, pp. 18-20 note 12 e 16; AURORA, *Le pergamene*, pp. 35-38. Presso l'Archivio di Stato di Padova, oltre alla copia del testamento presente nel *Liber contractuum*, sono conservati alcuni estratti notarili del testamento redatti dal notaio Antonio del fu Marchesino da Cantone (ASPd, *Diplomatico*, b. 20, perg. 2893, 2894, 2895; *Obizzi-Negri-Sala*, b. 16, mazzo VI, perg. 6), e una copia di estratto risalente al 1351 (ASPd, *Diplomatico*, b. 20, perg. 2891). Gli estratti del testamento presenti nel fondo *Diplomatico* sono segnalati anche in PICOTTI, *I Caminesi*, p. 80 nota 1; SARTORI, *Archivio Sartori*, I, p. 11, n. 94. Un estratto del testamento fu pubblicato in GIAMBATISTA VERCI, *Storia della Marca Trivigiana e Veronese*, III, Giacomo Storti, Venezia 1787, *Documenti*, pp. 113-114. Un'ulteriore copia di estratto del testamento di Aica, realizzata sempre nel 1351, è conservata in BAV, *Pergamene Patetta*, b. 1, n. 45; AURORA, *Le pergamene*, p. 35 nota 63.

²¹⁶ ASPd, *Diplomatico*, b. 20, perg. 2892: «Item relinquo libras decem conventui sororum Minorum de Cella de Padua ad hoc ut abbatissa et sorores dicti conventus teneantur senper animam meam recomendatam habere in omnibus orationibus faciendis per ipsas et facere celebrari decem missas in remissione peccatorum meorum». Un cenno a questo documento, ma senza trascrizioni, è presente in PICOTTI, *I Caminesi*, p. 80 nota 1.

²¹⁷ Su questo si veda anche AURORA, *Le pergamene*, p. 38.

manente) ai *pauperes Christi*, nominando il guardiano dei frati Minori di Padova come esecutore testamentario: questa operazione, come ha già evidenziato Antonio Rigon, portò i Minori ad appropriarsi dei beni della nobildonna, che costituirono una buona parte dei redditi annuali riscossi dai frati padovani²¹⁸. La data di morte di Aica è collocabile tra il 14 febbraio 1281, giorno di redazione dell'ultimo codicillo pervenuto²¹⁹, e il 5 luglio 1282, in base alle prime disposizioni pervenute riguardo all'esecuzione del testamento²²⁰. Probabilmente la nobildonna morì il 4 dicembre 1281, dato che il nome di una certa Aica da Camino è registrato nel libro degli anniversari dei frati Predicatori di Padova sotto quel giorno²²¹. È evidente, anche nel caso di Aica, la predilezione per gli Ordini mendicanti, che si aggiunge a quella rivolta al monachesimo benedettino per i legami personali e familiari.

Un dato rimasto sinora inedito è che all'inizio del Trecento, durante l'episcopato di Pagano della Torre, il guardiano dei frati Minori di Padova, forse costretto dallo stesso vescovo dopo la famosa inchiesta del 1302 e la condanna dell'operato degli inquisitori nelle diocesi di Padova e Vicenza, rinunciò all'incarico di esecutore testamentario di Aica. Il vescovo Pagano, divenuto amministratore dei beni della nobildonna, nominò in sua vece la badessa del monastero della Cella di Padova²²². La gestione dei beni di Aica, dunque, passò alle Clarisse padovane.

²¹⁸ *Il «Liber contractuum»*, doc. 132, pp. 413-414; RIGON, *I laici*, p. 76 nota 311; RIGON, *Dal Libro alla folla*, pp. 150-151, 163 nota 102; RIGON, *Antonio di Padova*, pp. 186, 203, 204 nota 42, 205 nota 46, 214, 218, 246 nota 69. Il 9 gennaio 1301 frate Francesco da Trissino, guardiano dei Minori di Padova, nominò i frati del suo convento *pauperes Christi* ed eredi dei beni di Aica: *Il «Liber contractuum»*, doc. 137, pp. 429-430; RIGON, *I laici*, p. 76 nota 311.

²¹⁹ ASPd, *Diplomatico*, b. 20, perg. 2924 (notaio: Antonio del fu Marchesino da Cantone). Il documento è segnalato anche in PICOTTI, *I Caminesi*, p. 80 nota 1. Un altro codicillo risale al 12 febbraio 1281: *Il «Liber contractuum»*, doc. 133, pp. 414-417.

²²⁰ *Il «Liber contractuum»*, docc. 139-140, pp. 435-438.

²²¹ Infatti nel necrologio del convento di Sant'Agostino di Padova, sotto il giorno 4 dicembre, ma senza l'anno del decesso, è ricordata una certa Aica da Camino: «Obitus domine Ayge de Camino, pro qua multa bona recepimus» (GIUSEPPE MAZZATINTI, *L'obituario del convento di S. Agostino di Padova*, in *Miscellanea di storia veneta*, edita per cura della R. Deputazione veneta di storia patria, serie seconda, t. II, a spese della Società, Venezia 1894, p. 43). In effetti i frati Predicatori di Padova, in base alle disposizioni del testamento di Aica, ricevettero un lascito di quaranta lire di denari piccoli veneziani per preghiere, e un vitalizio di dieci lire di denari piccoli veneziani per la celebrazione solenne degli anniversari della testatrice e del marito defunto: *Il «Liber contractuum»*, doc. 132, pp. 401, 406. La segnalazione del necrologio e dell'identificazione, con le dovute cautele, è fornita anche in PICOTTI, *I Caminesi*, p. 81 nota 1 (che inizia nella pagina precedente).

²²² La notizia è riportata alla fine dell'estratto del testamento di Aica contenuto in un registro trecentesco dei beni dei frati Predicatori di Padova: «Renunciante vero guardiano commissarium dominus Paganus episcopus Paduanus, ad quem de iure

Aica da Camino era interessata alle proprietà di Albignasego probabilmente perché la famiglia Negri, con cui la nobildonna era imparentata tramite la nipote Saray, disponeva già di alcuni terreni in quella zona. Infatti il 30 novembre 1270, nel monastero di Follina, il giudice Gabriele del fu Guido Negri, marito di Saray²²³, aveva acquistato dal macellaio Giovanni Rasa da Feltre per il prezzo di 2.800 lire di denari veneziani tutte le sue case, le terre e i possedimenti siti in Albignasego²²⁴. Probabilmente in quell'anno le Clarisse possedevano già i terreni ad Albignasego, dato che dallo stesso documento emerge che le monache erano implicate in qualche controversia relativa ai terreni acquistati da Gabriele Negri²²⁵. Non è chiara la vicenda successiva dei terreni venduti dalle Clarisse, perché nel testamento di Aica non vi è traccia alcuna delle proprietà site ad Albignasego, che forse furono rivendute da Aica, prima della redazione del testamento, a qualcuno di cui non è nota l'identità (forse a Gabriele Negri). È difficile che queste proprietà facessero parte del rimanente del testamento, visto che non furono registrate nel *Liber sediminum* dei frati Minori redatto durante la famosa inchiesta del 1302²²⁶. L'11 luglio 1287 tutte le proprietà di Gabriele Negri situate ad Albignasego (che forse comprendevano i terreni in precedenza delle Clarisse), assieme a tutti i beni siti nella città di Padova, nei borghi, nella campagna circostante e nel territorio, furono

spectabat illud officium, commissit totaliter vices suas et hanc commissariam domine abbatissae loci de Cella de Padua» (ASPd, *Diplomatico*, b. 46, part. 5233, p. LXVII). Pagano della Torre fu vescovo di Padova dal 1302 al 1319: FLAVIA DE VITT, *Della Torre, Pagano*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, XXXVII, Istituto della enciclopedia italiana, Roma 1989, pp. 643-645; FLAVIA DE VITT, *Torre (della) Pagano, patriarca di Aquileia*, in *Nuovo Liruti. Dizionario biografico dei Friulani*, I, *Il medioevo*, a cura di CESARE SCALON, Udine 2006, pp. 848-857.

²²³ Saray fu destinataria di vari lasciti da parte di Aica: *Il «Liber contractuum»*, doc. 132, pp. 408-410; CARRARO, *Il monastero femminile*, p. 17; AURORA, *Le pergamenie*, p. 35 nota 61. Il marito Gabriele del fu Guido Negri era membro di una nota famiglia di prestatori facoltosi e fu podestà di Vicenza negli anni 1264-65: BORTOLAMI, *Urbs antiquissima*, p. 188. Nel 1279 fu procuratore di Sovrana da Camino per l'acquisto del monastero di Santa Giustina di Serravalle: si rinvia alla nota 214 del presente saggio.

²²⁴ ASPd, *Obizzi-Negri-Sala*, b. 16, mazzo IV, perg. 8 (notaio: Giovanni detto Pileo da Campo San Martino). Anche in questo documento vengono nominate le proprietà di *Rainerius Bisscaçerius* e di *Albrigetus vicecomes*.

²²⁵ ASPd, *Obizzi-Negri-Sala*, b. 16, mazzo IV, perg. 8: «Item contra dominam Phylipam abbatissam loci et conventus Sancte Marie de Cella Paduane diocesis et fratrem Gerardum syndicum dicti monestarii Sancte Marie de Cella et contra dictum monestarium, autores sive venditores, guarentatores et defensores domini Luce filii quondam domini Petri de Caxoto, ut in cartis per Pacem notarium quondam magistri Bosii phisici et per Bonumdiem notarium quondam Gerardi de Brexano et per Frugerinum notarium filium quondam Alberti Brogli et per Mardimagum notarium filium Adameti plenius continetur ex iure sibi cesso a dicto domino Luca, ut in carta vendicionis et iuris et acionis per me infrascriptum notarium plenius continetur».

²²⁶ Per l'edizione del *Liber sediminum* si veda *Il «Liber contractuum»*, pp. 925-969.

date in feudo a Gherardo III da Camino al prezzo di 40.000 lire di denari piccoli veneziani²²⁷. L'entità della cifra fa pensare che la concessione in realtà celasse un grosso prestito con garanzia immobiliare. L'8 giugno 1302 il medesimo Gabriele Negri vendette tutte le proprietà situate ad Albignasego, oltre a varie case e terreni di Padova e del territorio euganeo, a Pietrobono del fu Solimano *de Rubeis* per il prezzo di 60.000 lire di denari piccoli veneziani²²⁸. Da quest'ultimo documento emerge che all'epoca le Clarisse di Padova avevano alcune proprietà nella zona di Valle San Giorgio («in villa Vallis Domine Darie»), «in contrata Gaçarum» e «in contrata Stangee»²²⁹.

CONCLUSIONI

L'atto di compravendita del 1279 e gli altri documenti editi e inediti presi in esame nel presente saggio gettano una nuova luce sulla Padova del Duecento. Il monastero di Santa Maria della Cella giocò un ruolo fondamentale nella città euganea, in quanto polo di attrazione per donne provenienti da importanti famiglie cittadine e centro di amministrazione di proprietà immobiliari che furono accresciute nel corso del tempo. In particolare, risulta importante l'azione delle badesse imprenditrici che, coadiuvate dai procuratori, attuarono una politica di concentrazione delle terre e di oculata gestione delle stesse. I lasciti destinati al monastero da vari testatori con clausole riguardanti i frati Minori, come è stato rilevato in altri contesti, permise di mettere in atto un escamotage per superare le tensioni relative al tema della povertà, che costituiva una questione meno pressante per le Clarisse. Inoltre, è interessante notare come due vicende apparentemente diverse, quella delle Clarisse padovane e della nobile Aica da Camino, si siano intrecciate nel corso della seconda metà del Duecento: le une religiose e ormai completamente normalizzate sul modello del monachesimo benedettino; l'altra vedova e appartenente a una delle più importanti famiglie della Marca Trevigiana dell'epoca, ma allo stesso tempo legata al monastero di San Benedetto Vecchio. Questo incrocio apre nuovi squarci sul rapporto tra Ordini religiosi e laici a Padova e, nello specifico, sulla vita religiosa femminile e sul ruolo esercitato dalle donne nella Padova della seconda metà del Duecento.

²²⁷ ASPd, *Obizzi-Negri-Sala*, b. 16, mazzo X, perg. 2 (notaio: Giovanni di *Çelemia*).

²²⁸ ASPd, *Obizzi-Negri-Sala*, b. 16, mazzo XIII, perg. 14bis (notaio: Giovanni del fu mastro Simeone mastellaio).

²²⁹ ASPd, *Obizzi-Negri-Sala*, b. 16, mazzo XIII, perg. 14bis.

APPENDICE

I. ATTO DI COMPRAVENDITA

(Padova, 1279 giugno 2)

Frate Bellone, procuratore del monastero di Santa Maria della Cella di Padova, a nome della badessa e delle Clarisse, vende ad Aica da Camino, residente nei pressi del monastero di San Benedetto Vecchio di Padova, tutti i possedimenti del monastero della Cella siti ad Albignasego per la somma di 1241 lire e 6 denari di piccoli veneziani.

Originale (A): Padova, Archivio di Stato, *Obizzi-Negri-Sala*, b. 16, mazzo VIII, perg. 16; documento pergameneo; mm 672 × 155 ca.; testo su 123 righe più sottoscrizione notarile su 2. Sul verso una scrittura quattrocentesca poco leggibile: «Instrumentum emptio[n]is [...]»; altre annotazioni di mani tarde: «1279 2 giugno n° 146», «Vendeda fatta per il reverendo Bellon sindaco del monastero di S. Maria de Cella di Padova a madonna Aycha da Camin di tutte le terre e possessioni che hanno in villa del Bignasego, 1279 2 giugno»; nel margine destro e sinistro scrittura di mano tarda, ripetuta quattro volte, del numero «139». Sul recto e sul verso altre annotazioni recenti a lapis.

In Christi nomine. Anno eiusdem nativitat[is] millesimo ducesimo septuagesimo nono, indicione septima, die secundo intrante mense iunii, in presencia testium quorum nomina dicentur^a inferius. Ibiq[ue] frater Bellonus syndicus et procurator monasterii et conventus Sancte Marie de Cella Padue, ut continetur legitime in instrumento syndicatus confecto per me notarium infrascriptum^b, syndicario et procuratorio nomine pro dictis monasterio et conventu warentavit et confessus fuit se nomine finiti et conventi precii accepisse et in se habere a domina Aycha filia quondam domini *** de Camino, que moratur iuxta monasterium Sancti Benedicti Veteris de Padua, libras mille et ducentas et quadraginta unam denariorum venecialium parvorum et sex denarios parvos venetialium, de quo precio dictus syndicus syndicario nomine pro dictis monasterio et conventu clamavit sibi bene et perfecte solutum esse et plenam solucionem in se habere a dicta domina Aycha, faciens dictus syndicus syndicario et procuratorio nomine pro dictis monasterio et conventu eidem domine Ayche finem et remissionem expressas et omnimodas de dicto precio et pactum et promissionem solempnem eidem domine Ayche de amplius dictum precium non petere per se syndicario et procuratorio nomine pro dictis monasterio et conventu et per dictos monasterium et conventum et per eorundem successores ipsi domine Ayche et eius heredibus, renuncians super hoc idem syndicus iamdictus syndicario nomine pro dictis monasterio et conventu excepcioni et probacioni non numerati, suscepti traditique sibi precii tempore contractus, et excepcioni doli mali et in factum et omni ficcioni, simulacioni et fraudi tam citra dimidiam iusti precii quam ultra et omnibus remediis appellacionum et omnibus privilegiis tam concessis quam concessuris^c per aliquem summum pontificem romanum et concessionibus quibusque et prescripcioni fori et legi incipienti, si diligenter, de foro competentis; et omnibus aliis iuribus et accionibus et excepcionibus et auxiliis tam ecclesiasticis quam civilibus, quibus omnibus dictus syndicus syndicario nomine pro dictis monasterio et conventu et dicti monasterii et conventus eorumque successorum prefate fini et remissioni precii nominati contravenire possent. Quibus omnibus dictus syndicus syndicario nomine pro dictis monasterio et conventu, ut dictum est, renunciavit necnon et per pactum speciale eidem domine Ayche remisit expresse, dicens et asserens dictus syndicus syndicario nomine pro dictis monaste-

rio et conventu dictum precium verti debere in necessitates supelendas monasterii prelibati, videlicet pro debitis solvendis usque ad summam librarum quingentarum et pro necessaria reparatione domorum claustralium – ad quam reparationem domorum^d monasterii exiguntur similiter libre quingente denariorum venecialium – et de residuo precii quod postmodum superaverit ultra dictas duas quantitates denariorum intendunt penitus abbatissa et sorores dictorum monasterii et conventus de Cella emere duas pecias terre aratorie iacentes in confinio ville Canpiloni Maioris, que multum erunt utiles eidem monasterio de Cella. Pro quo precio iamdicto prefatus syndicus syndicario nomine pro dictis monasterio et conventu prefate domine Ayche dedit, cessit, vendidit, tradidit atque mandavit ad proprium et iure proprii libere et absque ulla condicione omnes illas possessiones quas prefati monasterium et conventus habent et tenent ac possident in presenti in Albignasigo et in eius confinio et in canpanea Padue iuxta confinium antedictum, que possessiones omnes sunt in undecim peciis terre.

Prima quarum peciarum terre est sedimen unum cum domo paleata superposita iacens in dicta villa Albignasigi, quod est medius canpus et tabule vigintidue, cui choeret a sero et setentrione via plubica^e, domina Basilia a mane. Secunda autem pecia terre est aratoria iacens in confinio ville antedictae, in contrata cui dicitur Runçaçi, et est canpi quindecim et pertiche duodecim et tabule quindecim, cui choeret a mane strata Agne, a sero Henrichus Fradusius de Bignasigo et quedam via Consorcium, a meridie per testam dominus Gabriel iudex domini Widonis de Nigro et canonica Padue, a setentrione dicta canonica Padue. Tercia autem pecia terre est aratoria iacens similiter in confinio antedicto, in contrata cui dicitur Callis Patavina, et est medius campus et tabule vigintiquatuor, cui choeret a mane prefatus dominus Gabriel iudex, a sero heredes domini Albrigeti vicecomitis, a meridie quedam via cui dicitur Callis Patavina et dominus Iacobus Maçuchi de Torculis, a setentrione heredes dicti domini Albrigeti vicecomitis. Quarta autem pecia terre est aratoria iacens in prefatis confinio et contrata, que est unus canpus, due pertiche et tres tabule, cui choeret a sero strata Agne et ab omnibus aliis partibus et circumferenciis heredes antedicti domini Albrigeti vicecomitis. Quinta autem pecia terre est similiter aratoria iacens similiter in eisdem confinio et contrata supradictis et est canpi septem, pertiche due et vigintiuna tabule, choeret autem ei a mane heredes dicti domini Albrigeti vicecomitis, a meridie domina Basilia, a sero dictus dominus Gabriel iudex, a setentrione dominus Rainerius Biscaçerius et domina Iohanna filia quondam domine Almengarde de Bignasigo. Sexta autem pecia terre est aratoria iacens similiter in eisdem dictis confinio et contrata et est canpi duo et perticha una, cui choeret a mane et meridie dictus dominus Iacobus Maçuchius de Torculis, a sero heredes dicti domini Albrigeti vicecomitis, a setentrione dominus Rainerius Biscaçerius et dicta domina Iohanna. Septima autem pecia terre est aratoria iacens in dicto confinio Albignasigi in contrata cui dicitur Concha Solsa et est canpus unus et due pertiche, cui choeret a mane quedam via Consorcium, a meridie et sero canonica Padue, a setentrione heredes prefati domini Albrigeti vicecomitis. Octava autem pecia terre est aratoria et est sedimen unum cum quadam domo et tegete paleatis superpositis et est canpi duo, iacens partim in canpanea Padue et partim in confinio Albignasigi in contrata cui dicitur Bugaço, cui choeret a mane domina Basta de Bignasicho, a meridie Wiçardus filius quondam Petri Çeche, a setentrione Finus Therisii Claudi, a sero ius ecclesie Albignasigi. Nona autem pecia terre est braidus unus iacens in confinio prefato Albignasigi in contrata cui dicitur Callis de sale, et est canpi vigintiquatuor et tabule tresdecim, tota aratoria, cui choeret a mane et meridie via plubica et a setentrione similiter via plubica et ecclesia Albignasici et a sero

dicta ecclesia et Wiçardus antedictus filius quondam Petri Çeche. Decima autem pecia terre est prataliva et est tres quarterii canpi, iacens in dicto confinio Albignasigi in contrata cui dicitur Callis alta, cui choeret a mane dominus Iacobinus Bochanigra et ab omnibus aliis circumferenciis, ut a sero, meridie et setentrione, dominus Dominichus Sbulus. Undecima autem et ultima pecia terre est aratoria iacens in canpaneia Padue iuxta dictum confinium Albignasigi in hora cui dicitur Stangaele, et est canpi sex et pertiche undecim et tabule quadragintases, cui choeret a mane ius dicte ecclesie Albignasigi et ius monasterii Sancte Marie de Carceribus et dominus Iacobus Minotus, a sero dominus Vitaclinus filius quondam Tulfi et ius ecclesie Sancte Crucis de Padua, a meridie Richeolda filia quondam Clarie de Albignasicho.

Ea vero ratione et ordine uti amodo dicta domina Aycha et eius heredes aut cui vel quibus dederit debeant habere, tenere et possidere iure proprii dictas omnes pecias terre cum dictis domibus et tegete paleatis ac de ipsis omnibus omnem suam voluntatem et utilitatem possint facere iure proprietario, ut dictum est sine contradictione et repetitione dicti syndici et dictorum monasterii et conventus eorumque successorum, cum accessibus, ingressibus, introitibus, exitibus et viis, usuagiis et pascuis, aquis et aque ductibus, cum supperioribus et inferioribus suis et cum omnibus suis adiacenciis et pertinentiis et cum omnibus iuribus, accionibus et racionibus realibus et personalibus^f, utilibus et directis, tacitis et expressis et mixstis eisdem omnibus peciis terre iamdictis pertinentibus et pertinendis in^g integrum sibi que syndico syndicario nomine pro dictis monasterio et conventu de Cella et ipsis conventui et monasterio in integrum competentibus. Dicens et asserens dictus syndicus^h syndicario nomine pro prefatis monasterio et conventu dictas omnes pecias terre cum dictis [domibus] et tegete paleatis vel aliqua ex eis vel aliquid ex ipsis nemini fore datas, alienatas, venditas, obligatas seu aliquo modo concessas tam per se quam etiam per prefatos monasterium et conventum vel per alios quoscumque pro dictis monasterio et conventu nisi dicte domine Aycha emptrici, ut dictum est; quod si repperiretur ita quod dicta domina Aycha emptrix de aliqua dictarum peciarum terre inquietare<t>ur vel molestaretur in parte vel in toto vel de domibus cum tegete prefatis inquietare<t>ur, promisit dictus syndicus per stipulationem solempnem syndicario nomine pro dictis monasterio et conventu et per dictos monasterium et conventum et per eorundem successores propriis expensis monasterii nominati ipsam emptricem liberare atque eam indempnem servare, sub pena dupli dampni et interesse, et ipsam emptricem in vacuam et expeditam possessionem inducere et inductam a qualibet persona deffendere et manutenere. Et si omnes prefate pecie terre cum supradictis domibus et tegete paleatis plus in presenti valerent precio nominato vel ullo tempore eodem precio plus valerent abinde antea totum illud quod plus dicto precio nunc valent seu pro tempore aliquo valerent nomine mere et pure irrevocabilis donacionis que dicitur inter vivos, que aliqua ingratitudineⁱ vel offensa magna vel parva revocari non possit^l, prefatus syndicus syndicario nomine pro sepedictis monasterio et conventu dedit libere, donavit atque remisit, dans quoque et cedens dictus syndicus syndicario nomine pro dictis monasterio et conventu omnia iura omnesque acciones et raciones reales et personales, utiles et directas, tacitas et expressas et mixstas que et quas dicti monasterium et conventus et ipse syndicario nomine pro eis habent et habere videntur seu habere possent in supradictis omnibus peciis terre cum dictis domibus et tegete paleatis et adversus quamlibet personam habentem, tenentem et possidentem dictas pecias terre seu aliquid ex eis, constituens dictus syndicus syndicario nomine pro dictis monasterio et conventu dictam emptricem de dictis et in dictis omnibus peciis terre cum domibus et tegete paleatis procuratricem tanquam in rem suam ut amodo emptrix prefata possit agere,

placitare, petere et exigere et dictas omnes pecias terre cum domibus et tegete paleatis ab omni persona, collegio et universitate deffendere legitime quemadmodum dictus syndicus syndicario nomine pro dictis monasterio et conventu et dicti monasterium et conventus eorumque successores facere possent. Promisit quoque dictus syndicus syndicario nomine pro dictis monasterio et conventu prefate domine Ayche emptricis et per dictos monasterium et conventum de Cella et per ipsorum successores warentare et deffendere et auctoriçare dictas omnes pecias terre et dictas domos et tegetem paleatas^k eidem domine Ayche et eius heredibus aut etiam cui dederit ab omni persona, collegio et universitate et ab omni parte cum ratione, in pena dupli dampni et interesse, secundum quod dicte omnes pecie terre cum domibus et tegete prefatis forent meliorate aut plus valerent sub extimacionibus in locis consimilibus, tam si dicta emprix obtinuerit quam si succubuerit^l in causa, et omnes expensas quas dicta domina Aycha emprix faceret et dampnum, si quod eidem accideret in deffendendo pecias terre supradictas vel aliquam ex eis, dictus syndicus syndicario nomine pro prefatis monasterio et conventu de Cella resarcire promisit, crediturus de expensis, dampno et interesse soli verbo dicte emptricis sine sacramento et alia probacione. Que omnia et singula dictus syndicus syndicario nomine pro dictis monasterio et conventu, ut dictum est, attendere et observare promisit eidem domine Ayche emptricis per stipullacionem sollempnem cum obligacione omnium bonorum tam presencium quam futurorum monasterii prelibati, que se syndicario et procuratorio nomine pro prefatis monasterio et conventu pro dicta emptrice constituit possidere. Et sic dedit dictus^m syndicus syndicario nomine pro dictis monasterio et conventu parabolam et licenciam prefate emptricis ut intret seu faciat intrare suum syndicum seu procuratorem in tenutam et corporalem possessionem de omnibus supradictis peciis terre et de domibus et tegete paleatis, constituens se hec omnia, videlicet pecias terre et domos et tegetem paleatas syndicario nomine pro dictis monasterio et conventu precario possidere donec emprix prefata de eisdem omnibus in tenutam et corporalem possessionem intraverit seu suum procuratorem intrare fecerit procuratorio nomine pro ipsa. Ad hec autem dictus frater Belonus syndicus dictorum monasterii et conventus Sancte Marie de Cella syndicario nomine pro dictis monasterio et conventu et pro abbatissa et sororibus eorundem monasterii et conventus iuravit corporaliter ad sancta Dei evangelia in animabus ipsarum abbatisse et sororum prelibatorum monasterii et conventus de Cella quod precium antedictum librarum mille et ducentarum et quadraginta unius denariorum venecialium parvorum et sex denariorum venecialium parvorum debet verti in speciales necessitates monasterii supplendas, videlicet pro debitis solvendis usque ad summam librarum quingentarum et pro necessaria repparacione domorum claustralium ipsius monasterii de Cella – ad quam repparacionem exiguntur similiter libre quingente – et quodⁿ de residuo denario, quod remanebit ultra dictas duas quantitates, intendunt dicte abbatissa et sorores emere duas pecias terre aratorias iacentes in confinio Canpiloni Maioris, que erunt utiliores ipsi monasterio de Cella quam supradicte pecie terre, habito respectu ad eandem quantitatem, et quod dictam vendicionem^o sic factam per ipsum in dictam emptricem, ut dictum est, abbatissa et sorores prefate firmam et ratam habebunt per se et ipsarum succetrices et non contravenient prefate vendicioni in perpetuum per se et ipsarum succetrices aliqua racione vel causa.

Actum hoc Padue, in domo dicte domine Ayche emptricis. Testes rogati interfuerunt dominus Thomasius de Pileo filius quondam domini Iacobi de Pileo, dominus Iohannes Negociator filius quondam Manfredi de Mireto, frater Valgorius filius quondam Widonis de Monthorio conversus dicti monasterii de Cella, dominus Ga-

briel iudex domini Widonis de Nigro, omnes Padue habitantes, et Gerardinus filius quondam domini Petri de Cavarria de Este, qui moratur cum dicta domina Aycha, testes rogati et ad hoc specialiter convocati, et alii.

(SN) Ego Antonius notarius filius quondam Marchesini notarii de Cantone his interfui et rogatus hec inde scripsi.

^{a)} segue dicentur ripetuto. ^{b)} dopo in- segue instrument- depennato. ^{c)} si vorrebbe concedendis. ^{d)} domorum con titulus superfluo depennato. ^{e)} segue a sero depennato. ^{f)} segue et personalibus ripetuto. ^{g)} in aggiunto in interlinea con segno di richiamo. ^{h)} segue syndicus ripetuto. ⁱ⁾ ingratitude A. ^{j)} revocari non possit aggiunto nell'ultima parte della riga 107 con segno di richiamo. ^{k)} et dictas domos et tegetem paleatas aggiunto in calce al testo nell'ultima parte della riga 123 con segno di richiamo. ^{l)} segue quam si succubuerit ripetuto. ^{m)} segue dictus ripetuto. ⁿ⁾ quod aggiunto in interlinea con segno di richiamo. ^{o)} segue et cessionem depennato.

II. CRONOTASSI DELLE BADESSE (XIII SECOLO)

Date	Nomi	Fonti edite e inedite
1252	Philipa	CARDO, <i>Storia documentata</i> , p. 436 ²³⁰
1256	Philippa	ASDP, <i>Archivio Capitolare, Pergamene</i> , t. 18, <i>Testamenta I</i> , perg. 15 ²³¹
1262	Phylippa	BSVSAP, ms. 581, GIOVANNI BRUNACCI, <i>Codice diplomatico padovano</i> , III, p. 1896 ²³²
1270	Phylipa	ASPd, <i>Obizzi-Negri-Sala</i> , b. 16, mazzo IV, perg. 8
1282	Agnes	ASPd, <i>Diplomatico</i> , b. 21, perg. 2982 ²³³
1289	Constantia	AAV, <i>Fondo Veneto</i> , I, pergg. 14631-14632 ²³⁴
1291	Biatrix	ASPd, <i>Diplomatico</i> , b. 26, perg. 3518 ²³⁵
1293	Agnella	ASDP, <i>Archivio Capitolare, Pergamene</i> , t. 4, <i>Villarum IV, Caselle</i> , perg. 3 ²³⁶
1296-97 (?)	Anna	<i>Il «Liber contractuum»</i> , doc. 53, p. 120
1297	Elena	<i>Il «Liber contractuum»</i> , doc. 53, p. 119
1299	Alena	ASPd, <i>Diplomatico</i> , b. 33, pergg. 4084 e 4087 ²³⁷

²³⁰ Cardo trascrisse il documento senza fornire l'indicazione archivistica.

²³¹ Doc. parzialmente edito in SARTORI, *Archivio Sartori*, I, p. 6, n. 27; BALLABIO, *Il monastero*, pp. 91-92.

²³² Doc. citato in SARTORI, *Il santuario dell'Arcella*, p. 561; SARTORI, *Archivio Sartori*, III, p. 1398, n. 4; BALLABIO, *Il monastero*, p. 192.

²³³ Si rinvia alla nota 92.

²³⁴ Docc. citati in TERGOLINA-GISLANZONI-BRASCO, *Documenti*, p. 214.

²³⁵ Doc. edito nella nota 168 del presente saggio.

²³⁶ Doc. in buona parte edito in BALLABIO, *Il monastero*, p. 113.

²³⁷ Docc. parzialmente editi in SARTORI, *Archivio Sartori*, III, p. 1398, nn. 8-9; BALLABIO, *Il monastero*, pp. 124-126.

III. ELENCHI DELLE MONACHE PRESENTI NEI CAPITOLI (1293-1299)

Date	Nomi	Fonti edite e inedite
1293 gennaio 16	Agnella (abbatissa), Agnes prima, Daniella, Hostia, Bona prima, Iustia, Verdolina, Iordana, Constança prima, Pasqua, Lucia, Maria Bona, India, Helena, Agnella secunda, Pichapia, Maria de Clugia, Beatrix secunda, Lucha, Bertolota, Iohanna, Beatrix tercia, Vallença, Agnes secunda, Pax, Margarita, Beatrix quarta, Francisca, Balçanella, Anna secunda, Benvenuta, Gisla, Guillelma, Melodia, Agnes tercia, Samaritana, Bartholomea secunda, Helicha, Agnes quarta, Constança secunda, Agnes quinta, Luiniaca, Uliana, Benvenuta secunda	ASDP, <i>Archivio Capitolare, Pergamene</i> , t. 4, <i>Villarum IV</i> , Caselle, perg. 3 ²³⁸
1297 agosto 31	Elena (abbatissa), Hostia, Aelixe, Beatrix prima, Lucia (servicialis), Bonamaria, Richaffina, Maria de Clugia, Lucha, Francisca, Valença, Agnes de Vigoncia, Pax, Margarita de Ma(n)t(ua), Beatrix Palea, Benevenuta secunda, Agnes (servicialis), Illuminata, Bartholamea, Costancia parvula, Catherina nepos ministri, Elicha, Iuliana, Cubitosa, Cunça, Agnes, Clara, Adeleta iuvenis, Phylipa, Anthonia, Margarita parvula, Tecla, Agnes Thibalda, Iacoba, Samaritana, Melodia, Agnes Spina, Anna Pomeela, Guillelma, Beatrix domine Amathe, Balçanella, India, Pasqua, Iohanna prima, Beatrix Iuliana, Costancia prima, Vendolina, Domella, Agnella (servicialis), Stuaia, Anna (olim abbatissa), Beata de Este	<i>Il «Liber contractuum»</i> , doc. 53, pp. 119-120
1299 giugno 9	Alena (abbatissa), Daniella, Verdellina, Constantia prima, Staaia, Cunica, Beatrix prima, Iohanna prima, Beatrix secunda, Guillelma, Anna prima, Agnes prima, Mellodia, Samaritana, Iacoba, Tecla, Margarita prima, Phylipa prima, Pax, Iuliana prima, Emigla, Beata, Aleyta, Iohanna secunda, Clara, Agnesina, Cubitosa, Iuliana secunda, Gisla, Elicha, Catherina, Constantia secunda, Illuminata, Agnes secunda, Benevenuta prima, Catherina secunda, Benevenuta secunda, Margarita secunda, Francisca, Balçanella, Lucha, Maria, Agnellina, Richafina, Lutia (!), Aylis, Mariabona, Hostia, Beatrix tercia, Anna secunda, Bartholomea, Beatrix quarta, Agnes tercia, Antonia, Agnella, Agnes quarta, Mabilia, Phylipa secunda, Anna quarta, Bartholomea parva	ASPd, <i>Diplomatico</i> , b. 33, pergg. 4084 ²³⁹

²³⁸ Doc. in buona parte edito in BALLABIO, *Il monastero*, p. 113. In questo caso i nomi propri sono ricavati sulla base della trascrizione fatta da Ballabio, in quanto al momento attuale non è possibile consultare il doc. in originale.

1299 luglio 10	Alena (abbatissa), Daniella, Verdellina, Constantia prima, Staaia, Cuniça, Beatrix prima, Iohanna prima, Beatrix secunda, Guilielma, Anna prima, Agnes prima, Mellodia, Samaritana, Iacoba, Tecla, Margarita prima, Phylipa prima, Pax, Iuliana prima, Emigla, Beata, Aleyta, Iohanna secunda, Clara, Agnesina, Cubitosa, Iuliana secunda, Gisla, Elicha, Catherina, Constantia secunda, Illuminata, Agnes secunda, Benevenuta prima, Catherina secunda, Benevenuta secunda, Margarita secunda, Francisca, Balçanella, Lucha, Maria, Agnellina, Richafina, Lutia (!), Aylis, Mariabona, Hostia, Beatrix tercia, Anna secunda, Bartholomea, Beatrix quarta, Agnes tercia, Antonia, Agnella, Agnes quarta, Mabilia, Phylipa secunda, Anna quarta, Bartholomea parva	ASPd, <i>Diplomatico</i> , b. 33, perg. 4087 ²⁴⁰
----------------------	---	---

IV. FRATI MINORI A SERVIZIO DEL MONASTERO DELLA CELLA (XIII SECOLO)

Date	Nomi	Fonti edite e inedite
1256 novembre 11	Iacobus, Petrus, Vinotus	ASDP, <i>Archivio Capitolare, Pergamene</i> , t. 18, <i>Testamenta I</i> , perg. 15 ²⁴¹
1295 ottobre 11	Angelus de Rubeis, Fredus de Padua, Pax de Padua, Dominiginus de Padua, Thealdus	ASDP, <i>Archivio Capitolare, Pergamene</i> , t. 32, <i>Diversa II</i> , perg. 202 ²⁴²
1296 settembre 28	Franciscus de Rudigio, Angelus de Rubeis	ASPd, <i>Diplomatico</i> , b. 30, perg. 3821 ²⁴³
1297 agosto 31	Franciscus de Rodigio (capellanus), Angelus de Padua, Albertus de Rovolone, Bonensegna de Este	<i>Il «Liber contractuum»</i> , doc. 53, p. 119

²³⁹ Doc. parzialmente edito in SARTORI, *Archivio Sartori*, III, p. 1398, n. 8, e in buona parte edito in BALLABIO, *Il monastero*, pp. 124-125.

²⁴⁰ Solo le prime righe del doc. sono edite in SARTORI, *Archivio Sartori*, III, p. 1398, n. 9; BALLABIO, *Il monastero*, pp. 125-126.

²⁴¹ Doc. parzialmente edito in SARTORI, *Archivio Sartori*, I, p. 6, n. 27. Cf. BALLABIO, *Il monastero*, pp. 91-92.

²⁴² Doc. edito in MARANGON, *Le carte*, n. 202. Cf. SARTORI, *Il santuario dell'Arcella*, p. 546; SARTORI, *Archivio Sartori*, I, p. 23, n. 257, e II, p. 65, n. 8; BALLABIO, *Il monastero*, p. 118.

²⁴³ Doc. parzialmente edito in SARTORI, *Archivio Sartori*, I, p. 76, n. 7; BALLABIO, *Il monastero*, pp. 119-120.

1299 giugno 9	Franciscus qui fuit de Rodigio (capellanus), Bonencha de Padua, Gerardinus de Padua, Bonensegna de Est	ASPd, <i>Diplomatico</i> , b. 33, perg. 4084 ²⁴⁴
1299 luglio 10	Franciscus de Rodigio (capellanus), Gerardinus de Padua, Benencha de Padua, Iacobus quondam Mucii de Appolonio de Padua	ASPd, <i>Diplomatico</i> , b. 33, perg. 4087 ²⁴⁵

SOMMARIO

Il presente contributo focalizza l'attenzione sulla storia del monastero di Santa Maria della Cella di Padova nel Duecento, presentando dati inediti ricavati dallo studio della documentazione d'archivio. Il monastero delle *pauperes domine*, uno dei più antichi fondati in Italia, fu affiancato da un piccolo convento di frati Minori, in cui morì sant'Antonio di Padova il 13 giugno 1231, e in seguito rivestì un ruolo importante nella città di Padova come polo di attrazione di donne appartenenti a importanti famiglie cittadine e come centro di gestione oculata di proprietà immobiliari tramite le badesse imprenditrici, coadiuvate dai procuratori. Dalla scoperta di un documento inedito di compravendita, risalente al 1279 e pubblicato in Appendice, emerge il rapporto tra le Clarisse e Aica da Camino, una delle figure femminili più importanti della Padova della seconda metà del Duecento.

Parole chiave: Clarisse; Medioevo; Padova; Aica da Camino.

SUMMARY

This paper examines the history of the monastery of Santa Maria della Cella in Padua in the thirteenth century and presents unpublished research data obtained from the investigation of archival documents. The monastery of *pauperes domine*, that was one of the most ancient foundations in Italy, was flanked by a small convent of Franciscan Friars, in which Saint Anthony of Padua died on June 13, 1231. The convent later played an important role in the city of Padua as a pole of attraction for women who came from important urban families, and as a management centre for real estate assets through business abbesses, assisted by procurators. An unpublished sales act, dating back to 1279 and published in the Appendix, reveals the relationship between the Poor Clares and Aica da Camino, one of the most important female figures of Padua during the second half of the thirteenth century.

Keywords: Poor Clares; Middle Ages; Padua; Aica da Camino.

Emanuele Fontana
Università degli Studi di Padova
Centro Studi Antoniani, Padova
emafontana80@yahoo.it

²⁴⁴ Doc. parzialmente edito in SARTORI, *Archivio Sartori*, III, p. 1398, n. 8; BALLABIO, *Il monastero*, p. 124.

²⁴⁵ Solo le prime righe del doc. sono edite in SARTORI, *Archivio Sartori*, III, p. 1398, n. 9; BALLABIO, *Il monastero*, p. 125.

DONATO BONO (†)

LE CITAZIONI DEL CANTO DEL SERVO SOFFERENTE NEI SERMONI DI SANT'ANTONIO DI PADOVA

Tra le oltre seimila citazioni della Sacra Scrittura¹, presenti nei *Sermoni* di sant'Antonio², non manca un discreto riferimento al quarto canto del

¹ Sull'utilizzo in generale della Scrittura da parte di Antonio di Padova e sul suo metodo, compresa anche un'interessante proposta attuativa, cf. TIZIANO LORENZIN, *La «Lectio Scripture» di Antonio: spunti per una attualizzazione*, «Il Santo», 37 (1997), pp. 89-104; anche GIOVANNI ODASSO, *Dalla «Lectio Scripture» di Francesco alla «Lectio Scripture» di Antonio*, «Il Santo», 37 (1997), pp. 27-52; ALFONSO M. POMPEI, *Dalla «Lectio Scripture» di Antonio alla «Lectio Scripture» di Bonaventura e della prima scuola francescana*, «Il Santo», 37 (1997), pp. 53-87, soprattutto p. 56, nota 14. Ma sono tanti gli studiosi che si sono occupati dell'uso e impiego della Bibbia presso i teologi e i mistici medievali; in riferimento ad Antonio, che seguiva fondamentalmente il metodo insegnato da Ugo di San Vittore (cf. TIZIANO LORENZIN, *La «Lectio»*, pp. 96-97, soprattutto nota 41), segnaliamo i seguenti contributi: LUIGI GONZAGA DA FONSECA, *La Sacra Scrittura negli scritti di sant'Antonio*, in *Sant'Antonio dottore della Chiesa*, Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1947, pp. 49ss.; BÉRYL SMALLEY, *L'uso della Scrittura nei «Sermones» di sant'Antonio*, «Il Santo», 21 (1981), pp. 15ss.; CLAUDIO LEONARDI, *Il Vangelo di Francesco e la Bibbia di Antonio*, «Il Santo», 22 (1982), pp. 299-318; TIZIANO LORENZIN, *Spunti di esegesi rabbinica nei «Sermones» di sant'Antonio*, in *Le fonti e la teologia dei Sermoni antoniani*, a cura di ANGELICO LUIGI POPPI, Edizioni Messaggero, Padova 1982, pp. 375-378; IDEM, *I «Sermones» antoniani e la «Lectio divina»*, «Il Santo», 29 (1989), pp. 197-212; IDEM, *Le fonti del metodo esegetico di sant'Antonio di Padova*, «Il Santo», 34 (1994), pp. 161-171; ANSELMO MATTIOLI, *Bibbia e teologia. La teologia dei «Sermones» antoniani basata sulla sola Bibbia*, «Il Santo», 25 (1985), pp. 251-305; AGOSTINHO FIGUEIREDO FRIAS, *Letture ermeneutiche dei «Sermones» di sant'Antonio di Padova. Introduzione alle radici culturali del pensiero antoniano*, Centro Studi Antoniani, Padova 1995; GILBERT DAHAN, *L'exégèse d'Antoine de Padoue et le maîtres de l'école biblique-morale (fin XII^e-début XIII^e siècle)*, «Eufrosyne», 26 (1996), pp. 341-373; IDEM, *Saint Antoine et l'exégèse de son temps*, in *Congresso International. Pensamento e Testemunho. 8^o Centenario do nascimento de Santo António*. Actas, edito da M.C. MONTEIRO PACHECO, Universidade Catolica Portuguesa, Braga 1996, pp. 147-177; GIAN LUCA POTESTÀ, *I frati Minori e lo studio della Bibbia. Da Francesco a Nicolò di Lyre*, in *La Bibbia nel Medioevo*, a cura di GIUSEPPE CREMASCOLI - CLAUDIO LEONARDI, Edizioni Dehoniane, Bologna 1996, pp. 272-273.

² È ovviamente, a tutt'oggi, encomiabile l'edizione critica, edita dal Centro Studi

Servo (Is 52,13-53,12). Chiaramente delimitato, all'interno del libro del Deutero-Isaia³, dai due pronunciamenti divini (Is 52,13-15 e 53,11c-12), questo meraviglioso poema, che racconta l'incredibile storia di un uomo, non altrimenti identificato che con l'appellativo generico di *Servo* ('*ebed*)⁴, sembra essere diventato nell'interpretazione cristiana⁵ dell'Antico Testa-

Antoniani, di BENIAMINO COSTA ET AL., *S. Antonii Patavini Sermones dominicales et festivi ad fidem codicum recogniti*, I-III, Edizioni Messaggero, Padova 1979 (= *Sermones* I, II, III), che succede alla pur meritevole precedente edizione di ANTONIO MARIA LOCATELLI, *Sancti Antonii Patavini Sermones Dominicales et in Solemnitatibus*, I-III, Typis atque Impensis Societatis S. Antonii Patavini, Patavii 1895-1913. Sulla base del suo testo critico sono stati pubblicati in lingua francese [*Sermons des dimanches et des fêtes*, introduction, traduction et notes par VALENTINO STRAPPAZZON, I-IV, Cerf, Paris 2009-2013] e in lingua inglese [*Sermons for Sunday and Festivals*, translated into english by PAUL SPILSBURY, I-IV, Book Edition, London 2007-2010] i quattro volumi dei discorsi antoniani. Preziosa è la traduzione in lingua italiana di GIORDANO TOLLARDO, *I Sermoni di Sant'Antonio di Padova*, Edizioni Messaggero, Padova 2013; vedi anche *Camminare nella luce. Sermoni scelti per l'anno liturgico*, a cura di MARY MELONE, Edizioni Paoline, Milano 2009. Per uno sguardo generale alla dottrina teologica, morale e spirituale del santo padovano è utile lo strumento edito da ERNESTO CAROLI, *Dizionario Antoniano. Dottrina e spiritualità dei Sermoni di sant'Antonio*, Edizioni Messaggero, Padova 2002; altrettanto interessanti sono i due volumi di VERGILIO GAMBOSO, «*Liber miraculorum*» e *altri testi medievali*, Edizioni Messaggero, Padova 1997, e IDEM, *Testimonianze minori su S. Antonio*, Edizioni Messaggero, Padova 2001.

³ È la formidabile intuizione, poi generalmente accolta dagli studiosi, di BERNHARD DUHM, *Das Buck Jesaja*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1892.1922⁴.1967⁵, che ha estrapolato dal complesso letterario deutero-isaiano (Is 40-55), per tematiche e stile, quelli che poi sono oramai designati come i quattro canti del *Servo* del Signore (Is 42,1-4 = Mt 12,18-21; Is 49,1-6; Is 50,4-9), di cui l'ultimo (Is 52,13-53,12) è chiaramente l'apice.

⁴ A partire dalla domanda dell'eunuco di Candace (At 8,34) si sono susseguiti fiumi d'inchiostro per determinare l'identità di questo personaggio misterioso quanto enigmatico; cf., a riguardo, SILVANA MANFREDI, *Problematicità della figura del «Servo» di Isaia 53*, in *Il Crocifisso e le religioni. Compassione di Dio e sofferenza dell'uomo nelle religioni monoteiste*, a cura di PIERO CODA - MARIANO CROCIATA, Città Nuova, Roma 2002, pp. 11-28; anche LOUIS ALONSO SCHÖKEL - JOSÉ L. SICRE DIAZ, *I profeti*, Borla, Roma 1989, pp. 370.377-378.

⁵ Probabilmente, come ovviamente su tante altre questioni cristologiche, non avremo mai la certezza critica se Gesù medesimo abbia identificato se stesso e il suo ministero profetico con quello del *Servo* sofferente. Ne è sostanzialmente convinto JOACHIM. JEREMIAS, *paivç qeou* =, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, IX, a cura di GERHARD KITTEL, Paideia, Brescia 1974, pp. 426-440; lo attribuisce unicamente all'interpretazione cristiana D. HOOKER, *Jesus and the Servant. The Influence of the Servant Concept of Deutero-Isaiah in the New Testament*, S.P.C.K, London 1959. Per un approfondimento della rilettura cristiana del quarto canto del *Servo* a partire dalla tradizione giudaica, cf. l'interessante contributo di DARRELL L. BOCK - MITCH GLASER, *The Gospel according to Isaiah 53. Encountering the Suffering Servant in Jewish and Christian Theology*, Kregel Publications, Grand Rapids 2012. A ogni modo, sembra proprio inverosimile che Gesù, nell'imminenza della sua morte, soprattutto nell'ultima cena, non abbia fornito ai discepoli alcun criterio ermeneutico relativo alle profezie vetero-testamentarie

mento una sorta di vero e proprio sigillo del compimento di tutte le Scritture in Cristo⁶. Anche Antonio di Padova, nel suo reiterato ed enorme utilizzo dell'Antico Testamento, ne fa spesso ricorso, citando o richiamando quasi per intero⁷ il poema deutero-isaiano. Ci riserviamo in questo articolo di analizzare le suddette citazioni, utilizzate dal grande predicatore di Padova, nel suo proprio testo e contesto.

1. IL *SERVO* SCHIACCIATO DI Is 53,5b

La prima citazione la si trova nel *Sermone della Domenica di Settuagesima*. All'interno del testo profetico di Is 53, essa riguarda il momento in cui il gruppo anonimo o "noi" corale, che racconta la storia del *Servo*, dichiara che questi «è stato schiacciato per le iniquità di noi tutti». Siamo, cioè, nel momento della svolta, iniziato in Is 53,4 (= Mt 8,17) e introdotto dal significativo avverbio di valore avversativo-dichiarativo (*'aken*) [*ma in verità; in realtà però; eppure; in verità (= vere^{Vulgata})*], stranamente eliminato dai *Settanta* traduttori greci di Alessandria d'Egitto. È, infatti, il momento in cui il gruppo dei testimoni ha la chiara consapevolezza che il motivo per cui il *Servo* è stato "disprezzato" (Is 53,3; cf. Mc 9,12; anche At 4,11), reietto e schiacciato vada ricercato nelle colpe della comunità o "noi" anonimo, narrativo e testimoniante⁸. Rispetto al Testo Masoretico (TM), il versetto in

sulla comprensione di ciò che sarebbe accaduto di lì a poco (cf. soprattutto Lc 22,37; anche Lc 24,26-27.46). E, d'altra parte, il criterio della discontinuità ci inclina a supporre che l'identificazione di Gesù con il *Servo* del Deutero-Isaia vada attribuita a Gesù stesso, dal momento che i vangeli testimoniano, senza ombra di dubbio, che questo tratto della sua vita era il più difficile da accettare sia dalla cerchia ristretta degli apostoli e discepoli e sia dalla massa dei giudei.

⁶ Ampiamente citato negli scritti neotestamentari (cf. soprattutto 1Pt 2,22-25; ma anche Rm 10,16; 15,21; Lc 22,37; At 8,32-33; Mt 8,17; Gv 12,38; Eb 9,28; Ap 14,5), tralasciando tra l'altro le tante allusioni (cf., per tutte, Mc 10,45; ma anche Fil 2,5-11), non tarda all'interno della letteratura cristiana a essere considerato il più eccellente testo profetico interpretato in chiave cristologica. Il primo a utilizzarlo è Clemente Romano [DONATO BONO, *La citazione di Is 53 nella "Prima Clementis"*, «Orientalia Christiana Periodica», 76 (2010), pp. 103-120], ma poi compare sistematicamente negli scritti di Giustino [DONATO BONO, *Il canto del Servo (Is. 53) nell'opera di san Giustino*, «Augustinianum», 51 (2011), pp. 315-330] e Agostino [IDEM, *Il poema del "Servo" sofferente (Isaia 53) negli scritti di sant'Agostino*, «Percorsi Agostiniani», 7 (2011), pp. 21-51]; lo stesso accade in Cirillo di Alessandria, Ambrogio, Girolamo, Barsanufio, Teodoro di Ciro [cf. il sito nuovozenith.wordpress.com (5 agosto 2019)]. Pure in epoca medievale il poema non sembra perdere il suo fascino, come nel caso di san Bernardo di Chiaravalle [IDEM, *Il "Servo sofferente" (Is 53) nelle opere di san Bernardo*, «Rivista Cistercense», 28 (2011), pp. 49-86]; e Antonio di Padova sembra seguire le orme di una medesima tradizione interpretativa.

⁷ Oltre a Is 52,14-15, è assente all'interno dei sermoni antoniani Is 53,1.2abc.3d.4a-b.5a.6ab.7a.8acd.9abc.10-11.12a.

⁸ Sulla struttura del poema cf. PIERANTONIO TREMOLADA, «Uomo dei dolori». *Il quarto*

questione non sembra aver subito slittamenti di significato, per cui nella sostanza esso rimane del tutto chiaro ed evidente, come risulta dal confronto dell'originale ebraico con le traduzioni della *Settanta* (LXX) e della *Vulgata*: «[corpus] fuit attritum propter peccata nostra⁹» (*Dominica in Septuagesima*, 7); TM: «Schiacciato per (le) colpe di noi (*medukka' meavotenu*)¹⁰; LXX: «Abbattuto per i nostri peccati (*memalakistai dia tas amar-tias emon*)¹¹; *Vulgata*: «Attritus est propter scelera nostra»¹².

Come si vede, la citazione antoniana è molto vicina alla *Vulgata geronimiana*, con la sola differenza della presenza del termine *peccata*, proveniente dalla lezione greca dei Settanta (ἁμαρτία). A ben vedere, però, il testo riportato da Antonio appare come una sorta di compendio tra le varie fonti, anche se nella sostanza rimanda in sostanza alla *Vulgata*, il cui significato, rispetto all'originale ebraico, rimane fundamentalmente invariato. Infatti, le diverse traduzioni o versioni giocano tra il significato di "essere schiacciato" (testo ebraico) e l'essere "pestato o tritato", tutte valenze o – se vogliamo – varianti, che servono per l'utilizzo, che ne sta facendo l'autore, il quale vede nella passione del *Servo* di Isaia, che è ovviamente Gesù di Nazaret, il momento di questo immenso lavoro nei confronti di quella terra, che è il corpo del Signore, che diventerà quel "terreno" fecondo per la fede della Chiesa. Infatti il celebre oratore di Padova sta commentando i sette giorni della creazione, abilmente e originariamente collegati con i sette articoli di fede. Giunti, nel terzo giorno, al momento del germoglio di "erba verdeggiante", Antonio concentra l'attenzione sulla terra e sull'etimologia latina del verbo *tero*. Egli scrive: «Il terzo giorno Dio disse: "La terra germogli erba verdeggiante". La terra, il cui nome deriva dal verbo latino *tero*: pestare, tritare, è il corpo di Cristo, "che fu schiacciato a causa dei nostri peccati", come dice il profeta Isaia»¹³.

carne del Servo di Jahvé (Is 52,13-53,12), «Parole di Vita», 44 (1999), pp. 29-38; sull'interessante processo di illuminazione, vissuto dal "noi" narrativo, cf. ROLAND MEYNET, *La salvezza per mezzo della conoscenza. Il Quarto Canto del Servo di Is 52,13-53,12*, <http://www.StudiaRhetorica.it> (06-08-2019); in riferimento poi alla sua piena attuazione nella primitiva comunità cristiana, cf. DONATO BONO, «*Signore, chi ha creduto alla nostra predicazione?*». Il "paradosso" dell'annuncio cristiano alla luce di Is 53, «*Theologia Viatorum*», 19 (2014), pp. 19-34.

⁹ Cf. *Sermones*, I, p. 11.

¹⁰ Per il testo ebraico il riferimento è *Jesa'yah*, Isaia. Traduzione interlineare in italiano, a cura di ROBERTO REGGI, Edizioni Dehoniane, Bologna 2005, pp. 118-120.

¹¹ Per il testo greco della LXX, cf. *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, ed. ALFRED RAHLFS, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1979, pp. 638-639.

¹² È questo anche il testo della *Nova Vulgata*, edita nel 1998; cf. *La Sacra Bibbia. Testo bilingue latino-italiano*, a cura di FORTUNATO FREZZA, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2015, p. 2656. Per il testo della *Vulgata*, cf. *Biblia Sacra Vulgatæ editionis Sixti 5. pontificis maximi iussu recognita et Clementis 8. auctoritate edita*, [edd.] ALBERTO COLUNGA - LORENZO TURRADO, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, pp. 721-722.

¹³ Traduzione di TOLLARDO, *I Sermoni*, 28.

Con un'originalità unica e peculiare, Antonio arriva ad affermare che «la terra...è il corpo di Cristo, “che fu schiacciato a causa dei nostri peccati” (Is 53,5b)». L'autore insiste nel sottolineare che “questa terra”, ovvero il corpo di Cristo, «fu scavata e arata con i chiodi e con la lancia», permettendo così – conclude il santo – di dare frutto nel tempo desiderato. Come si vede, si tratta di un'originale esegesi biblica, che collega testi diversi della Scrittura, dove con un'abilità particolarmente libera e fantasiosa la terra del terzo giorno della creazione, chiamata da Dio a germogliare ogni sorta di erba rigogliosa, è paragonata al corpo di Cristo, che nella passione è stato tritato, schiacciato e pestato per produrre il frutto desiderato, ovvero «l'erba verdeggiante negli apostoli [...] il seme della predicazione nei martiri, e l'albero fruttifero che portò frutto nei confessori della fede e nelle vergini»¹⁴.

Lo stesso e identico concetto con il medesimo richiamo a Is 53,5b ritorna, poi, nel discorso della *Domenica I dopo Natale*. Antonio sta commentando la profezia di Simeone (soprattutto Lc 2,35), agganciandola con vari testi veterotestamentari, giungendo così all'epistola del giorno, dove si parla della “pienezza del tempo”. E qui il grande oratore introduce l'esempio delle varie tappe stagionali con le loro peculiarità, identificando la stagione estiva con il tempo del frutto, quando cioè «Dio mandò il suo Figlio, fatto da donna» (cf. Gal 4,4). È il tempo in cui – insiste Antonio – «la terra produsse il suo germoglio», «la Vergine diede al mondo il Salvatore», che «con il compimento dei miracoli riempì gli alberi, cioè gli apostoli, dei frutti delle virtù». E a questo punto il santo padovano introduce il tema della passione, paragonata alla trebbiatura, «nella quale – annota Antonio – egli fu schiacciato per le nostre iniquità». Anche qui, sebbene non proprio esplicitamente, il testo profetico deutero-isaiano è collegato con il tema della terra, che produce la vegetazione della grazia, il cui apice è il momento della passione.

Rispetto alla citazione precedente possiamo osservare la presenza di *scelera* al posto di *peccata*, esattamente come nel testo della *Vulgata*: «...fuit attritum propter peccata nostra» (*Domenica in Septuagesima* 7); «fuit attritus propter scelera nostra» (*Domenica I post Nativitatem Domini*, 16)¹⁵.

Sebbene il significato del testo rimanga fundamentalmente invariato, abbiamo tuttavia qui un riavvicinamento al testo ebraico rispetto alla traduzione greca dei Settanta, che utilizzando il sostantivo *peccata* tende a spiritualizzarne il senso. Utilizzando *scelera*, Antonio abbraccia l'intera realtà umana nella sua sfera spirituale e corporea, della quale Gesù Cristo, il *Servo* del Signore (cf. At 3,13-14.26; 4,11.27.30), si è fatto totalmente carico.

¹⁴ *Ivi.*

¹⁵ Cf. *Sermones*, II, p. 541.

2. L'AGNELLO MUTO DI IS 53,7

Scorrendo i sermoni antoniani, ecco che nella *Domenica di Quinquagesima* il lettore si imbatte nell'immagine dell'agnello condotto al macello di Is 53,7, che farà poi più volte in seguito la sua comparsa, come vedremo. Questa, pertanto, è la prima attestazione del *Servo-Agnello* che troviamo nei *Sermones* antoniani. Già chiaramente esplicitata nella citazione lucana di At 8,32-33, pare che fosse già stata precedentemente utilizzata dallo stesso Geremia, per indicare il rifiuto della propria missione profetica (Ger 11,19).

Nei racconti evangelici della passione viene in qualche modo richiamata al lettore nella frequente attestazione, da parte degli evangelisti, del silenzio del Signore al Sinedrio (Mt 26,63) e nel tribunale di Pilato (Gv 19,9-10) e anche dello stesso Erode (Lc 23,9). In questo primo richiamo antoniano il silenzio del *Servo* del Signore è inserito all'interno della meditazione sull'offerta in olocausto del proprio corpo, che – annota Antonio – «è composto di quattro elementi: fuoco, aria, acqua e terra... il fuoco negli occhi per la curiosità» o bramosia, «l'aria nella bocca per la loquacità, l'acqua nei lombi per la lussuria e la terra nelle mani e nei piedi per la crudeltà». In riferimento alla «smodata loquacità» (*tuam loquacitatem*), raffigurata dall'elemento dell'aria, che si concentra nella bocca, il santo oratore presenta come modello il silenzio del *Servo* sofferente. Scrive Antonio:

Il Figlio di Dio ebbe velato il suo volto... per mortificare la morbosa curiosità dei tuoi occhi; restò muto come un agnello davanti a colui che non solo lo tosò, ma addirittura lo uccise, e mentre veniva maltrattato non aprì la sua bocca, per frenare la tua smodata loquacità¹⁶.

Il testo antoniano al riferimento biblico è il seguente: «coram se non dico tondente sed occidente obmutuit, et dum male tractaretur non aperuit os suum» (*Domenica in Quinquagesima*, 10)¹⁷. Se, come è estremamente probabile, Antonio cita dalla *Vulgata*, sembra che il riferimento non sia tanto il testo isaiano, quanto la versione latina degli *Atti*: «et sicut agnus coram tondente se sine voce, sic non aperuit os suum» (At 8,8,32^{Vulgata}); «... sicut agnus, qui ad occisionem ducitur, et quasi ovis, quæ coram tondentibus se obmutuit et non aperuit os suum» (Is 53,7^{Vulgata})¹⁸.

Il verbo *occidente*, usato da Antonio, sembra parallelo al sostantivo *occisionem* del testo di Isaia, così come l'utilizzo antoniano di *obmutuit* rimanda all'*obmutescet* isaiano, mentre Luca, al contrario, ha *sine voce*, come nella *Settanta*. Sembra, tuttavia, che il testo antoniano si avvicini maggiormente alla versione lucana (= LXX), anche se è evidente una chiara elaborazione testuale da parte di Antonio, soprattutto nell'aggiunta del-

¹⁶ Traduzione di TOLLARDO, *I Sermoni*, p. 58.

¹⁷ Cf. *Sermones*, I, p. 48.

¹⁸ Testo identico alla *Nova Vulgata*; cf. *La Sacra Bibbia*, p. 2656.

l'espressione *dum male tractaretur*, che si presenta come un libero intervento testuale dell'autore.

La profezia dell'agnello, condotto al macello, ricompare nel discorso o sermone della *Domenica dell'ottava di Pasqua*. Trattando il tema dell'incrudelita di Tommaso, Antonio afferma che la misericordia del Signore «non volle abbandonare nel suo onesto dubbio quel discepolo», ma al contrario «gli tolse misericordiosamente ogni caligine, ogni ombra di dubbio, come in seguito avrebbe tolto a Saulo la cecità dell'infedeltà». Collegando, quindi, la cecità dell'apostolo Tommaso con quella di Saulo, il noto oratore annota che «sotto la mano di Anania... caddero le squame del dubbio dagli occhi di Tommaso», e questi «recuperò la vista della fede». Ma, con un'abilità retorica assai originale, il santo padovano afferma che la mano di Anania è quella di Gesù Cristo, che «fu condotto al sacrificio come un agnello». Dunque, a guarire Tommaso, come in seguito accadrà a Saulo, è stata la mano misericordiosa di Gesù Cristo, «agnello condotto al macello». Con un'esegesi libera e saltellante da un passo all'altro della Scrittura, Antonio può concentrare l'attenzione dell'ascoltatore sulla figura biblica del Cristo, «agnello condotto al sacrificio», richiamando esplicitamente la profezia deutero-isaiana, ripresa testualmente da At 8,32, distaccandosi alquanto dalla *Vulgata* di Is 53,7: «Tamquam ovis ad occisionem ductus est» (*Domenica in octava Paschæ*, 10)¹⁹; «Tamquam ovis ad occisionem ductus est» (At 8,32^{Vulgata}); «sicut agnus, qui ad occisionem ducitur» (Is 53,7^{Vulgata})²⁰.

Corrispondendo al testo della *Vulgata* di At 8,32, la citazione antoniana è ovviamente attinta dagli *Atti degli Apostoli*, che nell'episodio dell'eunuco di Candace identifica il Cristo all'agnello della profezia deutero-isaiana, che è esattamente ciò che intende fare Antonio di Padova, il quale nella mano del discepolo Anania vede operare il Cristo agnello salvatore. Proseguendo nella lettura dei discorsi antoniani, l'immagine dell'agnello ritorna nella *Domenica XIX dopo Pentecoste*. Con un'esegesi libera e allegorica Antonio non ha problemi a leggere cristologicamente l'intera Scrittura, per cui nel commentare il testo della *Vulgata* di 1Mac 11,58 fornisce il significato simbolico dei personaggi in azione e degli oggetti chiamati in causa: «vediamo che cosa significhino Antioco, Gionata, l'oro, la porpora e la fibbia»²¹.

Poiché il nome di Antioco ha il significato di «povero silenzioso», Antonio vi vede la figura della povertà e del silenzio del Signore. Egli scrive: «Cristo fu povero perché non ebbe dove posare il capo...; fu silenzioso perché fu portato alla morte come un agnello e pur essendo maltrattato non aprì la sua bocca»²². L'esplicito riferimento a Is 53,7 è richiamato con una

¹⁹ Cf. *Sermones*, I, p. 242.

²⁰ Cf. anche il testo della *Nova Vulgata* in *La Sacra Bibbia*, pp. 2656 e 3815.

²¹ Traduzione di TOLLARDO, *I Sermoni*, p. 764.

²² *Ivi*, p. 765.

libera parafrasi, che è anche del tutto conforme al testo biblico della *Vulgata* di At 8,32, con un'originale elaborazione testuale della seconda parte, che è identica al precedente riferimento della *Dominica in Quinquagesima*: «tamquam ovis ad occisionem ductus est, et dum male tractaretur non aperuit os suum» (*Dominica XIX post Pentecosten*, 1)²³.

L'ultimo riferimento all'agnello muto e silente lo troviamo nel *Sermone dell'Annunciazione della beata Vergine Maria*. L'occasione qui è data dal commento alle parole degli angeli ai pastori, i quali, nell'indicare il segno della nascita del Salvatore, tra i tanti particolari rilevano quello dell'infante (*infans*). Dopo averne dato il significato etimologico del termine *infans*, ovvero di "uno che non parla", Antonio annota che veramente il Signore «fu uno che non parlò», spiegandolo biblicamente con il richiamo alla profezia del Deutero-Isaia: «In verità fu uno che non parlò, perché davanti a coloro che lo tosarono, non solo, ma che lo tosarono e lo uccisero, egli restò come muto e non aprì la sua bocca»²⁴. La citazione latina è la seguente: «Coram se, non dico tondente, sed tondente et occidente, obmutuit et non aperuit os suum» (*In Annuntiatione beatæ Mariæ Virginis*, 14)²⁵. È evidente la somiglianza al precedente riferimento, con l'eliminazione della parafrasi antoniana «dum male tractaretur»: «coram se non dico tondente sed occidente obmutuit, et dum male tractaretur non aperuit os suum» (*Dominica in Quinquagesima*, 10)²⁶.

Dunque, quell'agnello muto costituisce il riferimento biblico del *Servo* maggiormente presente nei sermoni antoniani. Ciò che Antonio intende sottolineare è l'atteggiamento silenzioso del Cristo simile all'agnello tosato e ucciso. Più volte egli evidenzia che il silenzio del Signore è encomiabile, dal momento che non solo egli è stato tosato, ma addirittura anche ucciso, e nonostante ciò egli rimane nel silenzio. Questo atteggiamento è presentato da Antonio in tutta la sua significatività, dal momento che il Signore ha offerto se stesso nell'immolazione cruenta di sé attraverso la scelta umile del tacere, come la figura dell'agnello del Deutero-Isaia, richiamata da Luca nel primo annuncio del Vangelo all'infuori di Israele, rivolto all'eunuco di Candace.

3. LA "BOCCA SENZA MENZOGNA" DI IS 53,9

Assai interessante è l'elaborazione antoniana in riferimento al testo di Is 53,9d (= 1Pt 2,22b; cf. anche 1Gv 3,5; Ap 14,5), che sottolinea l'assenza totale della menzogna e del peccato nell'agnello innocente, condotto al ma-

²³ Cf. *Sermones*, II, p. 310.

²⁴ Traduzione di TOLLARDO, *I Sermoni*, p. 1092.

²⁵ Cf. *Sermones*, II, p. 123.

²⁶ Cf. *Ivi*, I, p. 48.

cello. In ben tre occasioni Antonio si dilunga in una descrizione degna d'attenzione per i risvolti cristologici della sua teologia.

Nel *Sermone della Domenica V di Quaresima* il nostro oratore si esprime così:

L'Agnello innocente, che ha preso su di sé il peccato del mondo, «che non commise peccato e nella cui bocca non si trovò inganno», «che come portò il peccato di molti e pregò per i peccatori» ben a ragione può dire: «Chi di voi potrà accusarmi o convincermi di peccato?». Certamente nessuno²⁷.

Come si vede, il ragionamento antoniano è ricco di passi deutero-isaiani, il cui fulcro e pilastro sembra essere l'idea di totale innocenza riguardante il Cristo Signore. Ora, il riferimento principale è certamente l'inno petrino che, ricalcando il poema di Is 53, applica direttamente alla persona di Gesù il momento drammatico della passione. Ma Antonio spazia inseguendo anche un esplicito rimando a Is 53,12, come del resto sottolinea lo stesso autore con l'espressione latina *Ut dicit Isaias*: l'aver portato il peccato di molti e interceduto per i peccatori si presenta come una vera e propria elaborazione della profezia deutero-isaiana. A ogni modo, il testo riportato da Antonio è la *Vulgata* di 1Pt 2,22, con la variante del genitivo *eius* al posto di *ipsius* e l'anticipo di *est*: «qui peccatum non fecit, nec est inventus dolus in ore eius» (*Domenica V in Quadragesima*, 3)²⁸; «qui peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore eius» (1Pt 2,22^{Vulgata}); «Neque dolus fuerit in ore eius» (Is 53,9d^{Vulgata})²⁹.

La medesima elaborazione troviamo poi nel *Sermone della Domenica XIII dopo Pentecoste*, dove Antonio scrive:

Il volto di Gesù Cristo fu gonfio di schiaffi e di lacrime, cosa che egli subì benché le sue mani fossero pure da iniquità: egli non commise peccato e non si trovò inganno nella sua bocca; egli offrì a Dio Padre preghiere monde a favore degli immondi e degli scellerati; egli, come dice Isaia, pregò per i trasgressori della sua legge, dicendo: «Padre, perdona loro...»³⁰.

Anche qui la riflessione antoniana ricalca il testo latino della *Prima Petri*, riportato come nella precedente citazione: «qui peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore eius» (*Domenica XIII post Pentecosten*, 4)³¹.

Il riferimento a Is 53,9 compare, infine, nel *Sermone della domenica III di Avvento*. Parlando dell'avvento della pace, sognato da Isaia nella sua profezia messianica (Is 52,7) e applicandola direttamente alla persona del Cristo, Antonio formula l'augurio messianico della sua venuta nella «gloria della maestà del Padre, o nella chiesa». Egli scrive:

²⁷ Traduzione di TOLLARDO, *I Sermoni*, p. 164.

²⁸ Cf. *Sermones*, I, p. 175.

²⁹ La *Nova Vulgata* ha in ore *ipsius*: *La Sacra Bibbia*, pp. 2657 e 4268.

³⁰ Traduzione di TOLLARDO, *I Sermoni*, pp. 636-637.

³¹ Cf. *Sermones*, II, p. 157.

Il profeta prega che venga Cristo e, risorgendo dai morti, riposi nel suo letto, vale a dire nella gloria della maestà del Padre, o nella chiesa, nella quale ha camminato nella rettitudine, egli che non ha commesso peccato e nella cui bocca non si è trovato inganno³².

Considerato dagli studiosi una glossa successiva, il testo pseudo-antoniano è una chiara ripresa della *Vulgata* di 1Pt 2,22, in perfetta sintonia con i precedenti richiami del versetto medesimo: «qui peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore eius» (*Dominica III de Adventu*, 6)³³.

Letta, dunque, in chiave unicamente cristologica, tale cioè da essere direttamente applicata alla persona del Cristo, la profezia deutero-isaiana della “bocca senza menzogna” è direttamente attinta da Antonio dall’inno petrino, come dimostra l’aggancio con il tema del peccato (*qui peccatum non fecit*), totalmente assente dall’originale deutero-isaiano. La lettura antoniana è, pertanto, un’applicazione cristologica della profezia del *Servo*, che afferma la totale estraneità della menzogna e, quindi, del peccato da parte di Cristo Signore, agnello santo e innocente, la cui estraneità dal peccato è stata totale e senza mezzi termini.

4. LA PREGHIERA DI INTERCESSIONE E LA CONSEGNA DI sé IN *Is* 53,12

Nel già citato *Sermone della Domenica V di Quaresima* sant’Antonio, come abbiamo già visto, rimanda anche al testo di *Is* 53,12: «... qui peccatum multorum tulit, et pro transgressoribus rogavit»³⁴.

Il testo è quello della *Vulgata* di *Is* 53,12d, con l’eliminazione del solo pronome *ipse*, sostituito dal relativo *qui*: «et ipse peccatum multorum tulit et pro transgressoribus rogavit»³⁵.

Inserita, quindi, nel contesto del discorso antoniano, la citazione deutero-isaiana compare nella versione latina della *Vulgata*, da cui quasi sempre il nostro autore attinge il brano scritturistico. Ma la medesima elaborazione troviamo nel già citato *Sermone della Domenica XIII dopo Pentecoste*, dove Antonio annota che il Signore «offrì a Dio Padre preghiere monde a favore degli immondi e degli scellerati» (... *ad Deum Patrem mundas preces pro immundis et sceleratis obtulit*); e che anche «come dice Isaia, pregò per i trasgressori della sua legge». Il testo, citato da Antonio «pro transgressoribus exoravit»³⁶ presenta qui la variante *exoravit*, forse richiamata mnemonicamente, rispetto al precedente *rogavit*, lo stesso verbo della *Vulgata*: «et

³² Traduzione di TOLLARDO, *I Sermoni*, p. 921.

³³ Cf. *Sermones*, II, p. 503.

³⁴ Cf. *Ivi*, I, p. 175.

³⁵ La *Nova Vulgata* si differenzia per il verbo *rogat* al presente singolare; cf. *La Sacra Bibbia*, p. 2657.

³⁶ Cf. *Sermones*, II, p. 157.

ipse peccatum multorum tulit et pro transgressoribus rogat» (Is 53,12cd^{Vulgata})³⁷. Al testo di Is 53,12d (... *tradidit in mortem animam suam*^{Vulgata}), infine, Antonio ricorre nel *Sermone della Domenica IV di Pasqua*. Egli scrive: «Cristo ha comperato le anime, consegnando alla morte la sua anima; e perciò il diavolo fa ogni sforzo per ingannare un sì grande “compratore”, quando vuole uccidere l’anima nostra»³⁸. L’espressione antoniana: «ponendo in morte suam animam» (*Domenica VI post Pascha*, 6)³⁹ è una libera rielaborazione testuale del testo biblico latino, secondo la *Vulgata*: «... tradidit in mortem animam suam»⁴⁰.

Anche in questo caso, probabilmente, essa è il risultato di una parafrasi mnemonica del testo scritturistico. Infatti l’originale espressione latina *ponere in morte*, che è la ripresa del *tradidit in mortem*, sembra essere un rimando, fatto a memoria, del testo scritturistico. Al di là della grande padronanza biblica da parte di Antonio, la libera parafrasi ne attesta la profonda capacità elaborativa del nostro grande oratore.

5. L’ABBATTIMENTO DEL CASTIGO E LA GUARIGIONE PER LE “SUE” PIAGHE (Is 53,5cd)

Nel *Sermone della Domenica IX dopo Pentecoste* troviamo la seguente citazione deutero-isaiana: «Disciplina pacis nostræ super eum, et livore eius sanati sumus» (*Domenica IX post Pentecosten*, 3)⁴¹.

È il testo, riportato secondo la *Vulgata*, di Is 53,5cd, dove Antonio presenta una meditazione sulla sofferenza del Signore, che egli indica attraverso l’immagine metaforica dei “due sentieri”. Egli scrive:

Il primo sentiero di Gesù Cristo fu quello della persecuzione dei giudei, il secondo fu quello del patibolo della croce [...]. Questi due sentieri furono sentieri pacifici, ci portarono cioè la pace. Dice infatti Isaia: «Si è abbattuto su di lui il castigo che ci ha portato la pace, per le sue piaghe noi siamo stati guariti»⁴².

Egli spiega che il termine latino *disciplina*, per indicare il castigo, sottintende l’idea di un qualcosa che “si accetta pienamente” (*addiscitur plena*), per cui – conclude Antonio – «il Figlio di Dio accettò il castigo della passione, per rappacificare con il suo sangue gli esseri del cielo e quelli della terra, riconciliare cioè il genere umano con il Padre». Ciò gli permette di sottolineare la grandezza della discordia che c’era tra l’uomo peccatore e il

³⁷ Anche qui il testo è identico a quello della *Nova Vulgata*, con l’eccezione del presente *rogat*; cf. *La Sacra Bibbia*, p. 2657.

³⁸ Traduzione di TOLLARDO, *I Sermoni*, p. 328.

³⁹ Cf. *Sermones*, I, p. 360.

⁴⁰ Identica versione della *Nova Vulgata*; cf. *La Sacra Bibbia*, p. 2657.

⁴¹ Cf. *Sermones*, II, p. 8.

⁴² Traduzione di TOLLARDO, *I Sermoni*, p. 550.

Padre, dal momento che ogni peccato altro non è che una drammatica “piaga”, guarita dalle piaghe del Signore. Egli dice:

Considera, meschina creatura, quanto grande era la discordia tra te e Dio Padre, con il quale mai avresti potuto riconciliarti se non per mezzo delle sofferenze del Figlio suo. Considera, o peccatore, quanto gravi erano le tue piaghe, che mai avrebbero potuto essere guarite se non dalle piaghe di Gesù Cristo⁴³.

E conclude: «E poiché le tue piaghe erano mortali, e ti avrebbero portato alla morte eterna, il Figlio di Dio volle morire per te»⁴⁴.

Oltre all’insistenza sul “tu”, che dà una particolare dimensione relazionale al discorso antoniano, ciò che è determinante è la rilettura in chiave cristologica del poema deuterò-isaiano che, vedendone nel Cristo il pieno compimento, ne sottolinea l’enorme portata salvifica nelle piaghe del Signore, sul quale si è drammaticamente abbattuto il totale castigo. È su questa particolare relazione del peccatore con Cristo che Antonio sofferma la propria attenzione, invitandolo a eliminare ogni scoria peccaminosa in quelle stupende piaghe salvifiche.

6. L’ESALTAZIONE IN IS 52,13

L’inizio del poema deuterò-isaiano è esplicitamente richiamato nel *Sermone della Domenica I di Avvento*. Applicato direttamente all’evento dell’ascensione, il versetto citato è inserito all’interno di altre citazioni profetiche, soprattutto di Isaia, direttamente collegate con momenti particolari della vita del Signore. In riferimento, dunque, alla “sublimità dell’ascensione” il testo profetico, posto sulla bocca stessa del Padre, è dato dalle “parole di Isaia”. Scrive Antonio: «E della sublimità dell’ascensione, il Padre, con le parole di Isaia, dice: “Ecco, il mio Servo avrà successo; sarà innalzato ed esaltato, sarà veramente sublime”»⁴⁵. E spiega: «Il Figlio è detto “servo del Padre”, poiché fu a lui obbediente fino alla morte»⁴⁶. La citazione antoniana è la seguente: «Ecce intelliget servus meus; et exaltabitur et elevabitur, et sublimis erit valde» (*Domenica I de Adventu*, 1)⁴⁷. Conforme al testo della *Vulgata*, esso si differenzia nella variante *prosperè aget* di alcuni tra i suoi principali codici⁴⁸. In ogni caso, è presentata in questo primo versetto quel-

⁴³ *Ivi*.

⁴⁴ *Ivi*.

⁴⁵ Traduzione di TOLLARDO, *I Sermoni*, p. 878.

⁴⁶ *Ivi*.

⁴⁷ Cf. *Sermones*, II, pp. 448-449.

⁴⁸ Cf. il suddetto testo in *La Sacra Bibbia*, p. 2655. La maggior parte dei codici latini ha *intelliget*, come in quelli della *Vetus latina*, da cui dipende anche Agostino [cf. BONO, *Il poema del “Servo” sofferente... negli scritti di sant’Agostino*, pp. 21-51, soprattutto p. 23].

la che sarà in definitiva la dinamica trionfante del *Servo* del Signore, descritta nel testo biblico in un interessante *crescendo* di tre verbi, supportati dall'*intelliget* iniziale⁴⁹. Nella sua lettura cristologica Antonio vi vede compiuto qui il momento dell'ascensione del Signore. Non rientrando, infatti, nel suo interesse questioni esegetiche testuali, la comprensione antoniana esclusivamente cristologica vede l'esaltazione del Cristo, operata dal Padre, profetizzata da Isaia, qui esplicitamente richiamata nel sermone antoniano. Per Antonio l'esaltazione del Signore si compie pienamente nel mistero della sua ascensione, che altro non è che il momento conclusivo della sua santa Pasqua di resurrezione. Infatti, collegando tutti i misteri compiutisi nella vita di Gesù e vedendoli in perfetta sintonia con le profezie messianiche, presenti soprattutto in Isaia, Antonio annuncia il Vangelo del Salvatore, di cui l'ascensione, come profetizzata in Is 52,13, è la sua storica conclusione o tappa finale.

7. IL VOLTO NASCOSTO E VILIPESO DI Is 53,3c

Il testo latino della *Vulgata* di Is 53,3c: «quasi absconditus vultus eius» (*Domenica I de Adventu*, 4)⁵⁰, è esplicitamente richiamato da Antonio nel *Sermone della Domenica I di Avvento*. Di ambigua interpretazione, il testo originale ebraico lascia intendere che è il "noi" corale e testimoniante a nascondere il proprio volto davanti al *Servo* vilipeso e disprezzato. E su questa linea si muove la *Neo-Vulgata*: «... et quasi abscondebamus vultum coram eo»⁵¹. I codici della *Vulgata*, da cui dipende Antonio, slittano intorno all'interpretazione, secondo cui il *Servo* era talmente reietto e disprezzato da provocare in se stesso il desiderio di nascondersi, non facendo vedere il proprio volto vilipeso: «Despectum et novissimum virorum, virum dolorum, et scientem infirmitatem; et quasi absconditus vultus eius et despectus, unde nec reputavimus eum»⁵². Su questa linea del nascondimento Antonio utilizza il testo deutero-isaiano, per evidenziare come nel mistero dell'incarnazione del Verbo lo splendore divino si sia nascosto nell'umanità di Gesù di Nazaret. Egli dice:

Ecco dunque che «il sole è divenuto nero come un sacco fatto di crine». Infatti sotto il cilicio della carne nascose se stesso, «folgore della luce eterna». Di lui dice Isaia: Principio della vita «sei tu, o Dio, e fuori di te non c'è Dio. Veramente tu

⁴⁹ In ebraico è *lyâKif.y.*, nel cui significato "avrà successo" soggiace la radice di "illuminare" o "rivelare". In questo senso l'azione del *Servo* si configura come "illuminante" e "rivelatrice" di un qualcosa che dovrà essere compreso e capito. Su questo interessante sviluppo, all'interno della primitiva comunità neotestamentaria, rimando a BONO, «Signore, chi ha creduto alla nostra predicazione?», soprattutto pp. 20-21, nota 6.

⁵⁰ Cf. *Sermones*, II, p. 453.

⁵¹ Cf. *La Sacra Bibbia*, p. 2656.

⁵² *Ivi.*

sei un Dio nascosto, Dio d'Israele, Salvatore». E ancora: «Il suo volto è come nascosto». Giustamente dice “nascosto”; l'amo della divinità venne nascosto nell'esca dell'umanità, per uccidere, come dice sempre Isaia, il cetaceo, il mostro che vive nel mare, cioè il diavolo che è in questo mondo, malsano e amaro⁵³.

Notiamo come l'utilizzo di Is 53,3c dai codici latini della *Vulgata*, che era il testo biblico di Antonio di Padova, permette al nostro grande oratore di supportare scritturisticamente la teologia del nascondimento del Verbo di Dio nel mistero dell'incarnazione. Ed è esattamente all'interno del quadro teologico dell'incarnazione che Antonio inserisce la profezia del «volto nascosto», perché di fatto, nella lettura della *Vulgata*, esso è “vilipeso” e “martoriato”.

8. L'ESTREMA UMILIAZIONE DI IS 53,4D

Subito dopo, sempre all'interno del medesimo *Sermone della Domenica I di Avvento*, al fine di commentare ulteriormente l'umiltà del Verbo, che si è rivelata nel Bambino di Betlemme, Antonio esclama: «O Primo! O Ultimo! O Eccelso! O umile e disprezzato! “E noi” – dice Isaia – “l'abbiamo considerato come un lebbroso, castigato da Dio e umiliato”»⁵⁴. Il testo antoniano è perfettamente conforme a quella della *Vulgata*: «Et nos putavimus eum quasi leprosum, et percussum a Deo, et humiliatum» (*Dominica I de Adventu*, 4)⁵⁵. Antonio lo inserisce ancora una volta nel contesto dell'umiliazione del Verbo divino, per evidenziare che la sua divinità era talmente ben nascosta da non essere riconosciuta, al punto da indurre l'umanità persino al disprezzo del Figlio di Dio. L'originale lettura antoniana del disprezzo del *Servo* da parte del “noi” corale è una meditazione sul mistero dell'incarnazione, che è ovviamente il centro e il perno della vita cristiana, vista come profetizzata in anticipo dalla riflessione poetica del Deutero-Isaia, all'interno del meraviglioso poema del *Servo* sofferente.

9. LA CITAZIONE DI IS 53,2-3

Nel *Sermone per la festa di santo Stefano protomartire* sant'Antonio cita Is 53,2-3 all'interno della riflessione sulla Sapienza di Dio, che è Gesù Cristo, il quale «per noi infermi si è fatto infermo». E questo – sottolinea Antonio – è in sintonia con la profezia del *Servo* del Signore, che è stato visto “disprezzato”, “ultimo degli uomini”, “il più reietto”, perché «uomo dei dolori che ben conosce il patire». La riflessione antoniana prende avvio

⁵³ Traduzione di TOLLARDO, *I Sermoni*, p. 882.

⁵⁴ *Ivi*.

⁵⁵ Cf. *Sermones*, II, p. 453. La *Nova Vulgata*, avvicinandosi maggiormente al Testo Masoretico, ha *plagatum* al posto di *leprosum*.

dall'immagine della chioccia, che nel proteggere i suoi piccoli è disposta a tutto, fino ad ammalarsi, e a proteggerli resistendo allo sparviero. Così anche Cristo, allo stesso modo, ha condiviso la nostra infermità, facendosi infermo insieme con noi. Scrive Antonio:

Osserva che la chioccia si ammala quando i pulcini sono ammalati; li chiama a mangiare fino a che diventa rauca; li protegge sotto le ali e resiste allo sparviero con le penne irte per difenderli. Così Cristo, Sapienza di Dio, per noi infermi si è fatto infermo. Dice Isaia: "Lo abbiamo osservato: è disprezzato e l'ultimo degli uomini", cioè il più reietto; "uomo dei dolori che ben conosce il patire"⁵⁶.

Più che una citazione, abbiamo qui un'elaborazione scritturistica di Is 53,2-3, retta dall'espressione latina *Unde Isaias LIII*. Il testo antoniano è il seguente: «Desideravimus eum: despectum et novissimum, "idest vilissimum", virorum, virum dolorum et scientem infirmitatem» (*In festo S. Stephani protomartyris*, 6)⁵⁷. Il testo della *Vulgata*, utilizzato qui da Antonio, è in un certo senso corretto da quel *vilissimum*, introdotto da *idest*, con l'intento preciso di spiegare il significato del termine *novissimum*. Per il resto è la *Vulgata* a essere citata, che conformemente all'originale ebraico evidenzia l'estrema situazione di sofferenza vissuta dal *Servo* del Signore. Ma, unendo l'inizio del v. 3 (*despectum et novissimum virorum, virum dolorum et scientem infirmitatem*) con l'espressione *desideravimus eum* del versetto precedente, estrapolata dal suo proprio contesto e inserita qui, Antonio riproduce una sfumatura di significato tutto particolare, che gli serve per evidenziare una sorta di "desiderio" nel contemplare la sofferenza del Cristo per l'intera umanità inferma.

10. LA CITAZIONE DI IS 53,6

Nel *Sermone della Domenica XI dopo Pentecoste* è citata la profezia del *Servo* che «si è caricato le nostre iniquità». Scrive Antonio:

Il giogo è così chiamato perché congiunge due cose... O figlio, porta dunque il giogo dell'obbedienza insieme con Cristo, figlio di Dio. Il vitello giovane, figura di Gesù Cristo, costretto sotto il giogo dell'obbedienza, trascinò da solo il carico di tutti i nostri peccati. Dice infatti Isaia: «Il Signore caricò su di lui le iniquità di tutti noi»⁵⁸.

Parlando del giogo, Antonio invita il cristiano a sottoporsi all'obbedienza della fede, portando come modello il Cristo, *Servo* del Signore, che, obbedendo al Padre, ha preso su di sé il fardello dei nostri peccati. La citazione antoniana, retta da *Unde Isaias*, è perfettamente in sintonia con il testo

⁵⁶ Traduzione di TOLLARDO, *I Sermoni*, p. 955.

⁵⁷ Cf. *Sermones*, III, p. 23.

⁵⁸ Traduzione di TOLLARDO, *I Sermoni*, p. 604.

della *Vulgata*: «Posuit Dominus in eo iniquitatem omnium nostrum» (*Dominica XI post Pentecosten*, 9)⁵⁹. Essa serve ad Antonio ad affermare quanto Cristo abbia agito in obbedienza al Padre celeste, dal momento che proprio lui, il Signore, ha posto sul santo *Servo* Gesù tutte le nostre iniquità. Pertanto l'atteggiamento del *Servo* della profezia, fatto proprio dal Signore soprattutto nel momento della passione, è una monumentale lezione di obbedienza per ogni cristiano.

11. LA CITAZIONE DI Is 53,8

Parlando della duplice generazione del Cristo, ovvero “la generazione della divinità” e quella “dell’umanità”, entrambe definite da Antonio «occhio del sole» (*oculus solis*), il nostro grande oratore cita per l’ultima volta una parte del poema deutero-isaiano. Siamo nel *Sermone sulla Cattedra di san Pietro* e, in riferimento a Is 53,8, che parla della discendenza del *Servo* martoriato, Antonio con un’originalità e libertà, di cui abbiamo ormai una certa dimestichezza, arriva ad affermare che «della generazione della divinità dice Isaia: “La sua generazione chi la descriverà?”»⁶⁰. La citazione, introdotta dall’espressione *De prima Isaias LIII*, è la seguente: «Generationem eius quis enarrabit?» (*In Cathedra sancti Petri*, 5)⁶¹. Si tratta del testo della *Vulgata*, sia quello di Is 53,8b quanto la versione latina di At 8,33b. L’interpretazione antoniana della profezia deutero-isaiana applica il testo profetico alla discendenza divina, ovvero quella spirituale, del Cristo, da cui proviene la progenie secondo lo Spirito, cioè la comunità dei redenti. La generazione della divinità – spiega Antonio – è quella che «illumina tutta la chiesa trionfante, la celeste Gerusalemme».

CONCLUSIONI

Dunque, il canto deutero-isaiano del *Servo* sofferente è richiamato assai discretamente nei *Sermoni* di sant’Antonio di Padova. È soprattutto l’immagine dell’agnello condotto al macello a prestare maggiore interesse nella riflessione antoniana, ma non mancano, come si è visto, accenni, espliciti richiami e soprattutto citazioni al resto del poema biblico. Non esiste nei sermoni antoniani riferimento alcuno a Is 52,14-15⁶², che presenta lo stupore e la meraviglia delle nazioni e dei re per quanto si sta per raccontare riguardo al misterioso personaggio; così pure non è presente

⁵⁹ Cf. *Sermones*, II, p. 69.

⁶⁰ Traduzione di TOLLARDO, *I Sermoni*, p. 1163.

⁶¹ Cf. *Sermones*, III, p. 125.

⁶² Cf. anche la rilettura paolina in chiave missionaria di questa parte della profezia in Rm 15,20-21.

accenno alcuno a Is 53,1, dove a stupirsi sembra essere il gruppo corale testimoniatore⁶³. Ma neanche il racconto della crescita del *Servo* in terra arida (2abc), compreso il disprezzo (3d) e il successivo cambiamento di prospettiva e di valutazione da parte del “noi” corale (4ab.5.a.6ab.7a.8acd.9abc), è presente nei commenti antoniani. È assente parimenti il pronunciamento divino (Is 53,11b e 53,12a) e la voce fuori coro di uno dei testimoni, che si inserisce nel racconto (Is 53,10-11a). Dall’analisi della presenza del resto del poema sembra che il canto del *Servo* sofferente sia per Antonio una sorta di vero e proprio pilastro teologico finalizzato a supportare il proprio pensiero cristologico dall’incarnazione fino all’ascensione. Ed è così che la dichiarazione divina di Is 52,13, ovvero l’inizio o *incipit* del poema deutero-isaiano (*Ecce intelliget servus meus; et exaltabitur et elevabitur, et sublimis erit valde*), viene a rappresentare per Antonio il momento specifico dell’ascensione del Signore alla destra del Padre, che lo presenta esattamente con le parole della profezia rivolte al *Servo* (*Dominica I de Adventu*, 1). I versetti successivi di Is 53,2-3 (*Desideravimus eum: despectum et novissimum, idest vilissimum, virorum, virum dolorum et scientem infirmitatem*), che evidenziano l’iniziale disprezzo e rifiuto del “noi” corale nei confronti del *Servo* del Signore sono per Antonio la prova di quanto il Signore abbia condiviso la nostra infermità, facendosi egli stesso infermo insieme con noi (*In festo sancti Stephani protomartyris*, 6). Il testo di Is 53,3c (*quasi absconditus vultus eius*), interpretato secondo i codici della *Vulgata*, permette ad Antonio di evidenziare il nascondimento dello splendore divino del Verbo nel mistero dell’incarnazione (*Dominica I de Adventu*, 4).

Anche la disistima sprezzante di Is 53,4d (*et nos putavimus eum quasi leprosum, et percussum a Deo, et humiliatum*), espressa nella profezia del “noi” corale in un *crescendo* sostanzialmente significativo, che anima il racconto del gruppo deutero-isaiano, è utilizzata da Antonio sempre nel contesto del mistero dell’incarnazione, letta alla luce del nascondimento del Verbo divino, al punto da indurre l’umanità persino al disprezzo del Figlio di Dio (*Dominica I de Adventu*, 4). Nel duplice utilizzo di Is 53,5b [*corpus*] *fuit attritum (attritus) propter peccata (scelera) nostra*] Antonio vede il faticoso lavoro della terra o terreno, destinati a fecondare, attraverso la tribolazione, la fede della Chiesa (*Dominica in Septuagesima*, 7; *Dominica I post Nativitatem Domini*, 16). Il testo di Is 53,5cd (*Disciplina pacis nostrae super eum, et livore eius sanati sumus*) permette ad Antonio di sottolineare l’enorme portata salvifica delle piaghe del Signore, sul quale si è drammaticamente abbattuto il totale castigo (*Dominica IX post Pentecosten*, 3). Proseguendo con la citazione di Is 53,6 (*Posuit Dominus in eo ini-*

⁶³ Cf. il riflesso di tale stupore e meraviglia nelle comunità giovannea (Gv 12,37-38) e paolina (Rm 10,16); per un approfondimento, a riguardo, cf. BONO, «Signore, chi ha creduto alla nostra predicazione?», soprattutto pp. 23-32.

quitatem omnium nostrum), Antonio può affermare che il Cristo ha agito in piena obbedienza al Padre, dal momento che il Signore ha posto su di lui tutte le nostre iniquità (*Dominica XI post Pentecosten*, 9). Il quadrupliche riferimento a Is 53,7 (*Coram se non dico tondente, sed tondente et occidente, obmutuit, et dum male tractaretur non aperuit os suum. Tamquam ovis ad occisionem ductus est, et dum male tractaretur non aperuit os suum*) permette al nostro oratore di vedere realizzata nella missione del Cristo Signore la figura dell'agnello, condotto al macello, che non apre bocca (cf. 1Pt 2,23a), mentre i suoi carnefici non solo lo tosano, ma giungono addirittura a ucciderlo. Egli, al contrario, come dice la profezia, tace, offre il proprio corpo in oblazione e, in tal modo, guarisce dall'incredulità (*Dominica in Quinquagesima*, 10; *Dominica in octava Paschæ*, 10; *Dominica XIX post Pentecosten*, 1; *In annuntiatione beatæ Mariæ Virginis*, 14). La generazione inenarrabile del *Servo* del Signore di Is 53,8b = At 8,33b (*Generationem eius quis enarrabit?*) porta Antonio a parlare di quella che è la discendenza divina del Figlio di Dio, che con la passione e morte si è procurato la famiglia dei salvati e redenti, ovvero la Chiesa, comunità santa, generata dal suo amore (*In Cathedra sancti Petri*, 5). L'immagine della bocca o delle labbra, non aventi menzogna di Is 53,9c (*nec est inventus dolus in ore eius*), richiamata sempre con l'idea dell'assenza di peccato presente nell'inno petrino (1Pt 2,22), induce Antonio a sottolineare la totale assenza di falsità nella persona del Signore Gesù. E, infine, la preghiera di intercessione per i peccatori e la consegna di sé per le moltitudini, al fine di eliminare il loro peccato, di Is 53,12bcd [... *ponendo in morte suam animam... qui peccatum multorum tulit et pro transgressoribus rogavit (exoravit)*] sono direttamente collegati da Antonio con la figura lucana del Cristo morente, che prega per i suoi carnefici e accoglie nel paradiso il malfattore crocifisso con lui (Lc 23,34.43).

Se questa elaborazione delle citazioni antoniane del poema del *Servo* sofferente dimostra la consistenza dell'esegesi medievale in chiave cristologica di una delle profezie dell'Antico Testamento, senza alcun dubbio, tra le più paradossali ed emblematiche nel suo immediato riferimento alla sofferenza e morte del Signore, tanto da meritare giustamente il titolo di quinto racconto della passione, d'altra parte, però, essa è, in un certo senso, la prova di quanto la lettura spirituale allegorica, che Antonio fa del quarto Canto del *Servo*, lo porti poi al ripensamento e alla rivalutazione della vita sacramentaria all'interno della propria comunità, soprattutto quella dei suoi confratelli frati. È qui, infatti, che Antonio riesce a vedere con gli occhi del cuore qualcosa di essenziale dell'antico poema deuteroisaiano, riletto profeticamente dalla primitiva comunità neotestamentaria e dai Padri della Chiesa e attuato all'interno della propria fraternità francescana. È ciò che esattamente accade nella rilettura antoniana del *Servo* schiacciato, paragonato alla terra. Essa è immagine della Chiesa, o meglio della comunità cristiana, la quale ha ricevuto dalla passione del Cristo Signore il frutto della fede. Se, dunque, «la terra... è il corpo di Cristo, “che

fu schiacciato a causa dei nostri peccati» (*Dominica in Septuagesima*, 7; anche *Dominica I post Nativitatem Domini*, 16), ne consegue allora che l'opera salvifica del *Servo* sofferente, che è il Signore Gesù, si compie concretamente nella vita fraterna dei suoi discepoli. Operando, inoltre, la guarigione dalla cecità e la purificazione dalle colpe, come per gli apostoli Tommaso e Saulo (cf. soprattutto *Dominica in VIII Paschæ*, 10), l'Agnello muto, condotto al macello, diviene modello esemplare della comunità dei fratelli, che nel proprio silenzio orante testimoniano e rendono concretamente presente nel proprio oggi la profezia deutero-isaiana. La portata ecclesiale della profezia è esplicitamente riconosciuta da Antonio quando egli stesso afferma: «Il profeta prega che venga Cristo e... riposi nel suo letto, vale a dire nella gloria della maestà del Padre, o nella chiesa, nella quale ha camminato nella rettitudine, egli che non ha commesso peccato e nella cui bocca non si è trovato inganno» (*Dominica III de Adventu*, 6). In perfetta sintonia con l'esegesi agostiniana del quarto canto del *Servo*⁶⁴, anche l'"agostiniano" Antonio vede nell'esperienza della fraternità ecclesiale il compimento dell'opera della salvezza, realizzata dalle piaghe del Cristo, servo obbediente al Padre, a favore della comunità, nata dal suo sangue versato sulla croce (*Dominica IX post Pentecosten*, 3). Ed è proprio questa per Antonio di Padova la nuova generazione profetizzata dal Deutero-Isaia (cf. Is 53,8 = At 8,33b): essa è la discendenza divina, ovvero quella spirituale, ovvero sia la progenie secondo lo Spirito, che si identifica con la comunità dei rendenti, la cui concretezza il santo padovano vede nella fraternità dei suoi frati e confratelli nella fede in Cristo.

In conclusione, utilizzando la *Vulgata latina*, ovvero il testo ufficiale della Chiesa medievale del suo tempo, il nostro predicatore presenta una dettagliata cristologia biblica, supportata dalla profezia deutero-isaiana, che fa del poema scritturistico uno dei principali pilastri e fondamenti dell'economia veterotestamentaria. Attraverso un uso ampio, spesso anche libero e con parafrasi e metafore, l'esegesi medievale, compresa naturalmente quella antoniana, che si conferma come particolare e originale, rimane tutt'oggi uno strumento valido per gustare, assaporare e rileggere la propria fede in Cristo nell'armonia delle Scritture, esattamente come fa il Risorto nell'incontro pasquale con i suoi, ovvero sia la comunità nata dalla Pasqua (Lc 24,27.44-46).

Eccolo, dunque, sintetizzato qui (vedi tabella a pagina seguente) il testo antoniano, raffrontato con la *Vulgata* geronimiana e con l'*editio typica* della *Nova Vulgata*, promulgata da Giovanni Paolo II nel 1998.

I tratti del poema deutero-isaiano, richiamati da Antonio nelle sue riflessioni e meditazioni bibliche, meritano certamente una propria e peculiare attenzione, che sicuramente arricchiscono l'esegesi cristiana del paradossale canto del *Servo* sofferente.

⁶⁴ Cf. IDEM, *Il poema del "Servo" sofferente...negli scritti di sant'Agostino*, pp. 26.51.

	Testo antoniano	Vulgata geronimiana	Nova Vulgata
Isaia 52,13	<i>Ecce intelliget servus meus; et exaltabitur et elevabitur, et sublimis erit valde.</i>	<i>Ecce intelliget servus meus; et exaltabitur et elevabitur, et sublimis erit valde.</i>	<i>Ecce prospere aget servus meus; exaltabitur et elevabitur, et sublimis erit valde.</i>
53,2d	<i>Desideravimus eum:</i>	<i>et desideravimus eum.</i>	<i>... ut desideraremus eum;</i>
53,3ab	<i>despectum et novissimum "idest vilissimum", virorum, virum dolorum et scientem infirmitatem;</i>	<i>despectum, et novissimum virum dolorum et scientem infirmitatem;</i>	<i>despectus erat et novissimus virorum, vir dolorum et sciens infirmitatem;</i>
53,3c	<i>quasi absconditus vultus eius</i>	<i>et quasi absconditus vultus eius</i>	<i>et quasi abscondebamus vultum coram eo;</i>
53,4cd	<i>et nos putavimus eum quasi leprosum, et percussum a Deo et humiliatum;</i>	<i>et nos putavimus eum quasi leprosum, et percussum a Deo, et humiliatum;</i>	<i>et nos putavimus eum quasi plagatum, et percussum a Deo et humiliatum;</i>
53,5b	<i>attritus (corpus fuit attritum) propter peccata (scelera) nostra;</i>	<i>attritus est propter scelera nostra;</i>	<i>attritus est propter scelera nostra;</i>
53,5cd	<i>Disciplina pacis nostre super eum, et livore eius sanati sumus.</i>	<i>Disciplina pacis nostrae super eum, et livore eius sanati sumus.</i>	<i>Disciplina pacis nostrae super eum, et livore eius sanati sumus.</i>
53,6c	<i>posuit Dominus in eo iniquitatem omnium nostrum;</i>	<i>et posuit Dominus in eo iniquitatem omnium nostrum;</i>	<i>et posuit Dominus in eo iniquitatem omnium nostrum;</i>
53,7	<i>Tanquam ovis ad occisionem ductus est; et dum male tractaretur non aperuit os suum. Coram se non dico tondeute, sed tondeute et occidente, obmutuit, et dum male tractaretur non aperuit os suum.</i>	<i>sicut ovis ad occisionem ducetur et quasi agnus coram tondeute se obmutescet et non aperuit os suum.</i>	<i>sicut agnus, qui ad occisionem ducitur, et quasi ovis, quae coram tondentibus se obmutuit, et non aperuit os suum.</i>
53,8b	<i>Generationem eius quis enarrabit?</i>	<i>Generationem eius quis enarrabit?</i>	<i>De generatione eius quis curabit?</i>
53,9c	<i>nec est inventus dolus in ore eius</i>	<i>neque dolus fuit in ore eius</i>	<i>neque dolus fuit in ore eius</i>
53, 12bcd	<i>... ponendo in morte suam animam... qui (et ipse) peccatum multorum tulit et pro transgressoribus rogavit (exoravit).</i>	<i>... pro eo quod tradidit in mortem animam suam et ipse peccatum multorum tulit, et pro transgressoribus rogavit.</i>	<i>... pro eo quod tradidit in mortem animam suam et ipse peccatum multorum tulit et pro transgressoribus rogat.</i>

SOMMARIO

L'esegesi antoniana, prettamente allegorica e spirituale, di una buona parte del Canto del *Servo sofferente* (Is 53,3c.4d.5bcd.6.7.8.9.12.13) appare come un vero e proprio pilastro teologico, che supporta l'intera cristologia, dall'incarnazione fino all'ascensione. Ma se, da una parte, essa dimostra quella che è la consistenza dell'esegesi medievale in chiave cristologica di una delle profezie, fra le più paradossali, dell'Antico Testamento, dall'altra, essa è la prova di quanto la lettura spirituale allegorica del quarto Canto del *Servo* porti sant'Antonio di Padova al ripensamento e alla rivalutazione della vita sacramentaria all'interno della propria comunità cristiana, ovvero quella dei suoi frati. Utilizzando la *Vulgata*, ossia il testo latino ufficiale della Chiesa medievale del suo tempo, Antonio elabora l'antica profezia deuteroisaiana, in sintonia con l'esegesi neotestamentaria e patristica, presentando una dettagliata e particolareggiata cristologia biblica e rivelandosi, in tal modo, come uno dei massimi rappresentanti dell'esegesi medievale, capace di gustare, assaporare e rileggere la propria fede in Cristo nell'armonia delle Scritture e dando decisamente il proprio contributo alla complessa storia esegetica dell'interpretazione cristiana di Is 53.

Parole chiave: Sermoni antoniani; Esegesi; Deutero Isaia; Canto servo sofferente; Vecchio Testamento; Nuovo Testamento; Cristologia,.

SUMMARY

Antonian exegesis, purely allegorical and spiritual, of a good part of Suffering Servant's Song (Is 53,3c.4d.5bcd.6.7.8.9.12.13) appears as a real theological pillar, which supports the whole Christology, of the incarnation until ascension. But if, on the one hand, it demonstrates what is the consistency of medieval exegesis in Christological key of one of the prophecies, among the most paradoxical of the Old Testament, on the other, it is the proof of how much the allegorical spiritual reading of the fourth Song of the Servant leads St. Anthony of Padova to rethinking and re-evaluating sacramental life within his own Christian community, that's, that of his friars. Using the *Vulgate*, or the official Latin text of the Medieval Church of his time, Anthony elaborates the ancient deutero-Isaiah prophecy, in harmony with the New Testament and patristic exegesis, presenting a detailed biblical Christology and thus revealing their faith in Christ in the harmony of the Scriptures and giving his contribution to the complex exegetical history of the Christian interpretation of Is 53.

Keywords: Antonian sermons; Exegesis; Deutero-Isaiah prophet; Singing suffering servant; Old Testament; New Testament; Christology.

GIOVANNA BALDISSIN MOLLI

**1450: PRESBITERIO E DINTORNI
NEL SANTO DI PADOVA**

IL CONTESTO E LE PROBLEMATICHE

Condensare in un titolo l'oggetto della trattazione, in questo caso, non è stato semplice, e motivare la sua scelta suona già di preludio a una tematica complessa, intricata, in cui l'abbondanza delle referenze documentarie, le citazioni delle fonti, la letteratura molto vasta (non di rado contraddittoria, o, in modo più inutile, ripetitiva), le dinamiche costruttive, i rifacimenti, le demolizioni, il riuso dei materiali, soprattutto lapidei, i cambiamenti degli usi liturgici, i dubbi e le diverse ipotesi sulle fasi dei cantieri architettonici della basilica, gli spostamenti della tomba di Antonio e ancor più, infine, l'abitudine a vedere, oggi, il presbiterio rinserrato entro la recinzione marmorea aperta verso la navata, con l'altare maggiore a sbarrare la vista verso il fondo dell'abside (Tav. 1), tutto questo, insomma, rende difficile immaginare "all'indietro" nel tempo quale presbiterio si trovò davanti Donatello¹. L'interrogativo sull'opera dello scultore toscano fu al centro degli interessi di padre Antonio Sartori e di Giuseppe Fiocco nei primi numeri di questa rivista e i loro studi hanno costituito, da più di mezzo secolo, un termine di partenza ineludibile per quanti si sono confrontati con la struttura della basilica e le opere di bronzo che hanno modificato il corso della storia dell'arte padovana e padana, sicché, controllati i documenti – e con l'archivio della Veneranda Arca ora ordinato e consultabile – è possibile confrontarsi con la questione della forma del presbiterio, quale aspetto preliminare a ogni ragionamento sulla foggia dell'altare di Donatello, che è il "primo" altare maggiore su cui è possibile imbastire un discorso, visto che apparentemente nulla riusciamo a tirar fuori sul o sugli altari maggiori precedenti a esso.

¹ Tematiche tutte additate con molta chiarezza in GIOVANNI LORENZONI, *Introduzione*, in *L'edificio del Santo di Padova*, a cura di GIOVANNI LORENZONI, Neri Pozza, Vicenza 1981 (Fonti e Studi per la storia del Santo a Padova, 8. Studi, 3), pp. 3-15.

I “dintorni” del titolo sono perciò quelli del capocroce della chiesa, del suo tramezzo, della recinzione del coro quattrocentesca, di cui si parlerà: non sono però solo dintorni spaziali, ma anche cronologici. Alla metà del secolo Donatello aveva già varcato la metà della lunghezza del soggiorno padovano, aveva fuso il Gattamelata e i bronzi per l’altare maggiore, che era già stato montato, pur in una frettolosa soluzione provvisoria, nel 1448. Ciò è abbastanza strano e con pochissimi riscontri ad altri casi simili e ci fa riflettere su una progettualità con un certo grado di incertezza, che aveva bisogno di essere verificata. E del resto che ci siano stati cambi di programma nel corso della realizzazione dell’altare è apparso chiaro a chi, come White², con puntualità ha cercato di comporre insieme i dati a disposizione, compresi quelli apparentemente in contrasto con la sua ricostruzione. Scorrendo generalmente la letteratura si ha del resto l’impressione che la forza imperativa dell’altare donatelliano e la ricerca della sua forma originaria, potente e di folgorante novità, abbiano messo solo in mezza luce il quesito sul luogo in cui esso doveva elevarsi – con ipotesi oscillanti tra 5-6 metri e mezzo a poco più di 8 metri³ – e del tutto in ombra il contesto di arredo architettonico entro cui Donatello realizzò qualcosa di mai visto prima: la riunione di materiali diversi per natura, colore, brillantezza, dorature, commessi lapidei, piccolo mosaico, che diedero vita e forma a un manufatto di architettura ornata, a misura umana, la via più incantevole e seducente per diffondere il nuovo verbo umanistico, comprensibile ma anche colmo di nobiltà e bellezza, di natura antiquariale ma palpitante di vita, tale da renderlo degno di ospitare i Sacri Misteri, alla cui celebrazione era deputato. È dunque comprensibile che l’altare e i tentativi di ricomposizione siano stati l’interesse primario della letteratura sulla basilica quattrocentesca, considerata nel suo insieme. Tutto quello che è stato scritto lascia comunque la sensazione che sarà difficile fare passi avanti, a meno che non salti fuori il primo contratto che Donatello fece con i massari dell’Arca: la comprensione di ciò che stava nei dintorni dell’altare e la riflessione su questo manufatto come sito di officatura, potrebbero aiuta-

² JOHN WHITE, *Donatello's High Altar in the Santo at Padua. The Reconstruction*, «The Art Bulletin», 51 (1969), 1, pp. 1-14 (part one), e 2, pp. 119-141 (part two); ripubblicato, tradotto e lievemente ampliato in IDEM, *Donatello*, in *Le sculture al Santo di Padova*, a cura di GIOVANNI LORENZONI, Vicenza, Neri Pozza 1984 (Fonti e Studi per la storia del Santo a Padova, 8. Studi, 4). Gli studi di White mi sembrano gli unici in cui si tenga presente tutta la mole dei dati a disposizione. Prendo i saggi dello studioso anche come riferimento per la discussione sulle ipotesi precedenti, dei tanti e illustri studiosi che tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento hanno affrontato questo tema. Altre ricostruzioni, invece, sembrano partire da un'idea a priori, e cercarne la giustificazione documentaria attraverso alcune carte scritte: il che genera una conduzione metodologicamente scorretta e un'ulteriore difficoltà per chi si accinga a riprendere in mano la questione, che si trova costretto a ripulire i discorsi fatti sull'altare e basati su supposizioni.

³ ANNA COMPARINI, *Una nuova ipotesi di ricostruzione dell'altare del Santo a Padova*, «Il Santo», 49 (2009), 1, pp. 155-183: p. 166.

re a delimitare meglio il suo probabile aspetto⁴. È questo del resto l'insegnamento che la storiografia più recente ci propone: negli ultimi anni il lemma "oggetto" per designare un'opera d'arte e non solo quelle tradizionalmente ritenute "minori", ha conosciuto una diffusione impensabile tempo addietro. Ciò è la conseguenza di una riflessione sempre più consapevole della dimensione materiale ed esperienziale dell'opera d'arte, non lontano concetto, ma manufatto inserito in un contesto-realtà intrinsecamente tridimensionale che obbliga lo studioso a confrontarsi con essa, cambiando semmai il punto di vista. "Oggetto" è un altare, un'abside, un coro, un reliquiario e quanto è entrato in interazione visiva e concettuale all'interno dello spazio della basilica, generando sovrapposizioni, riflessi, riverberazioni visive inaspettate e comprensibili solo dentro quello spazio⁵ poiché

⁴ Anche i tentativi più recenti, che pur partono da osservazioni interessanti, non mi sembrano aver portato chiarimenti, quanto aver per certi versi complicato un panorama già fin troppo articolato in tentativi, misure, centimetri, posizioni delle statue, suggerite senza tener conto del luogo in cui l'altare si trovava: a Padova, dentro la basilica di Antonio. Così, a esempio, il saggio di Comparini che presta molta attenzione alla disparità dell'altezza delle sculture (san Ludovico e san Prosdocimo sono mediamente più alti di una dozzina di centimetri rispetto agli altri quattro santi), non riflette sulla presenza delle mitrie episcopali dei due santi, la cui presenza modifica le proporzioni, e, soprattutto, se suddivisione va fatta, non è tra i due vescovi e "gli altri", quanto tra i quattro protettori di Padova e i due grandi minori, Francesco e Ludovico. Analogamente CREIGHTON E. GILBERT, *The Original Assembly of Donatello's Padua Altar*, «*Artibus et Historiæ*», 28 (2007), 55 (part one, Special Issue in Memory of William R. Rearick), pp. 11-22, ragionando su misure congetturali, basate sulle distanze dei pilastri del presbiterio, giunge a osservazioni di un certo interesse, a partire dalla considerazione che l'esecuzione delle sculture dei santi Francesco e Ludovico ha avuto un contratto a parte, e che nella ben nota descrizione di Marcantonio Michiel le statue erano cinque e non sette. Tuttavia il tentativo dello studioso di dimostrare l'aspetto dell'altare di Donatello "prima versione", poi modificata dallo scultore stesso, si scontra col fatto di basarsi sulla descrizione di Michiel che fu, a evidenza, della "seconda versione" donatelliana. Sono peraltro molto interessanti alcune osservazioni dello studioso: il finanziamento di Francesco Tergola, che generalmente si mette all'origine dell'impresa dell'altare, fu di poca entità, rispetto ai costi che emergono dai documenti, e ciò, insieme alla "velocità" con cui l'impresa fu messa insieme, induce Gilbert a ipotizzare che i tempi di predisposizione dell'altare si debbano spingere all'indietro, prima del 13 aprile 1446, quando Tergola dona 1500 lire, nella forma di un credito che vantava verso terzi. È interessante anche la rilettura di Michiel, che induce lo studioso a pensare a una forma non parallelepipedica, ma caratterizzata da una sorta di pedana sporgente in avanti al centro. Il numero dei lati, che passa così da quattro a otto, renderebbe ragione della differenza che Michiel introduce nella sua descrizione a proposito di "contorni" "davanti" e "dietro". Questo mio intervento non intende occuparsi della forma dell'altare di Donatello: mi accorgo però quanto forte sia la tentazione di farlo, e quanto, fino a un certo punto, sia bene, paradossalmente, cadere in tentazione, visto che la conoscenza, a esempio, della presenza o meno del tabernacolo, e la sua ubicazione, ci darebbero informazioni in più sul presbiterio antoniano quattrocentesco.

⁵ IVAN FOLETTI, *Oggetti, reliquie, migranti. Considerazioni introduttive*, in IDEM, *Oggetti, reliquie, migranti. La basilica ambrosiana e il culto dei suoi santi (387-972)*, Viella, Roma 2018, pp. 7-14.

nel Medioevo il legame tra iconografia e liturgia passa per la nozione di *praesentia*. L'essenziale era che l'immagine fosse là, presente al momento dello svolgersi della liturgia come parte integrante del rituale, come i testi, le vesti del sacerdote, le suppellettili diverse.

1450: fu l'anno giubilare di Niccolò V, di significato religioso e politico fortissimo. Si chiudeva un'epoca di scissioni interne alla Chiesa, a partire dal Grande Scisma d'Occidente, apertosi con l'elezione di due pontefici concorrenti che aveva segnato una frattura nel corpo ecclesiale ricomponibile con molta fatica. C'era stata l'indizione di un'indulgenza giubilare nel 1423, da parte di Martino V, ma l'iniziativa risultò marginale. Di ben altra portata fu invece il giubileo indetto da Niccolò V (1447-1455) nel Natale 1449. Eugenio IV era morto nel febbraio 1447 e il nuovo scisma apertosi durante il pontificato Condulmer solo nel 1449 poté ritenersi risolto, con il ritiro del papa eletto dai padri basileiesi. A renderne ancora più denso il significato il 24 maggio ci fu la canonizzazione di san Bernardino, che aveva predicato, anche a Padova, su comportamenti di morale sociale e religiosa. La risonanza sui fedeli fu profonda e la scelta del pellegrinaggio toccò molti, come mostrano i testamenti, pratica irrinunciabile prima della partenza: i testamenti veneti seguono i flussi generalmente documentati, con un intensificarsi in primavera e in ottobre, fino a dicembre⁶. Sono cittadini di buon lignaggio i primi a muoversi, probabilmente in piccole comitive. Ci furono però anche pellegrini di ceti modesti o di medio peso, non di rado artigiani, talora provenienti dal contado, e ci furono anche alcune donne. Scopo primario e ovvio era l'acquisizione dell'indulgenza plenaria, nella consapevolezza di un'esperienza sotto il dominio dell'incertezza, che poteva essere anche di segno cattivo, se non drammatico, e che, pur non dovendo varcare i passi alpini, comportava un viaggio lungo, svolto in genere lungo l'asse Bologna - Firenze - Roma o attraverso l'itinerario meno abituale della via di Romagna.

A Padova i pellegrini dell'anno santo si trovano profondamente immersi in un clima di devozione francescana, testimoniata in modo particolare nell'ambito dell'Osservanza raccolta intorno alla nuova chiesa di San Francesco, e il pellegrinaggio che dalla città si diparte sembra preferire come meta Assisi e Santa Maria degli Angeli, attestata con buona frequenza⁷. I Minori furono attenti a promuovere una rete di luoghi santi "francescani", legati alla possibilità di straordinarie indulgenze, come dire a dar vita a una Terrasanta alternativa, che di per sé esaltava il parallelismo tra Cristo e France-

⁶ GIUSEPPINA DE SANDRE GASPARINI, *Giubileo e pellegrinaggi: testamenti di Romei veneti nel Quattrocento*, in *Il Veneto e i Giubilei. Contributo alla storia culturale e spirituale dell'evento in terra veneta (1300-2000)*, Il Poligrafo, Padova 1999, pp. 35-57, con particolare riferimento all'area veronese.

⁷ GIUSEPPINA DE SANDRE *La devozione antoniana nella Scuola del Santo di Padova nel sec. XV. Da un'indagine su testamenti di soci e simpatizzanti*, «Il Santo», 16 (1976), pp. 333-344.

sco. Di entrambi non esistevano reliquie, ma luoghi santificati dal loro passaggio e dalla loro frequentazione. Il forte interesse nei confronti delle topografie sacre si rafforzò nel corso dei secoli, con la diffusione dei santuari associati con i principali eventi della vita di Francesco, in relazione intanto con Sant'Antonio di Padova, chiesa che subito assurse a una considerevole fama, ma anche con località connesse a episodi minori, elevati allo *status* di luoghi santi, come a esempio il santuario del Noce a Camposampiero (Padova), costruito nel Quattrocento⁸. Non di rado, in città, il pellegrinaggio è per delega, come è ben documentato nell'ambito dei soci della Confraternita di Sant'Antonio⁹. E soprattutto l'insieme della ritualizzazione (prima della partenza, durante il viaggio e raggiunta la meta), comprende preparazioni, tappe, pratiche penitenziali, il complesso delle visite alle chiese, la venerazione delle reliquie: tutto porta a intendere che per le persone ciò aveva un profondo significato religioso, stimolo a un percorso interiore di innovazione, condotto lungo due direttrici: le pratiche penitenziali *pro anima* e il soccorso ai poveri, e il cammino vero e proprio, magari lungo quelle vie *pelose* o *erbose*, attestate soprattutto fra Padova e Verona¹⁰.

Possibilità di orientare rispetto al sito ove costruire, e, dentro la chiesa, posizionamento dell'altare maggiore, legato a sua volta all'orientamento, e insieme il suo nascondimento, generavano spazi e percorsi processionali, che accompagnavano lo spostamento dei fedeli. Per quanto le soluzioni messe a punto per determinare l'orientamento siano state molteplici, fin dai primi tempi, l'allineamento della chiesa sull'asse est-ovest rimase essenziale, pur con deviazioni ampiamente tollerate, a causa delle condizioni fisiche dei siti o delle preesistenze architettoniche. La posizione del celebrante rispetto all'altare fu dunque determinata dall'allineamento della chiesa, in rapporto all'azione liturgica. Tutto questo non ha niente a che vedere con il concetto di visibilità della liturgia, che è del tutto moderno. Nel basso Medioevo si trovano con facilità chiese orientate a est, ma molte anche a ovest. Dal Duecento in poi un certo numero di elementi ecclesiastici sembrano distaccarsi dalle convenzioni precedenti e non di rado sono edifici degli ordini mendicanti (San Domenico a Gubbio, Sant'Agostino a

⁸ MICHELE BACCI, *Immagini sacre e pietà "topografica" presso i Minori*, in *Le immagini del Francescanesimo*. Atti del XXXVI Convegno Internazionale (Assisi, 9-11 ottobre 2008), Società Internazionale di Studi Francescani, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2009, pp. 31-57: p. 42.

⁹ DE SANDRE, *Giubileo e pellegrinaggi*, p. 54, nota 76.

¹⁰ LETIZIA CASELLI, *Vie e luoghi di pellegrinaggio nella storia della pietà veneta*, in *Il Veneto e i Giubilei*, pp. 129-149. Venezia divenne un'importante meta di pellegrinaggio per la presenza di corpi santi e reliquie, primo tra tutti quello di san Marco. La fama della città è anche dovuta, dal tardo Medioevo in avanti, alla severità delle norme di navigazione, che le assegnarono il primato di porto di imbarco per pellegrini diretti a Gerusalemme. In città i percorsi comprendevano Santa Lucia, San Giorgio, Santa Marina, San Cristoforo. Dal Trecento il percorso si stabilizzò con un itinerario a tappe, legate all'iter gerosolimitano, in cui, non di rado, i templi coincidono con gli ospizi per i pellegrini: il monastero dei Crociferi, San Zaccaria, Sant'Elena, San Pietro in Castello, la Celestia.

Prato, Cortona e Montefalco, Santa Chiara a Sansepolcro, Santa Maria Novella a Firenze)¹¹.

A monte di queste differenziazioni dobbiamo porre il fenomeno della moltiplicazione degli altari, a partire dall'alto Medioevo: con un numero elevato di altari nella stessa chiesa diventava poco realistico mantenere un orientamento liturgico unico. Dal basso Medioevo in avanti gli altari maggiori si andarono sempre più conformando agli altari secondari, questi molto popolari per il culto, le devozioni, le memorie private, l'ostentazione familiare e anche l'altare maggiore divenne sempre più oggetto di fenomeni di privatizzazione della liturgia tramite un patronato privato. Sono questi i fenomeni che presiedettero alla trasformazione del presbiterio in cappella maggiore e anche Tommaso d'Aquino assunse una posizione pragmatica sull'orientamento, affermando che esso doveva essere *secundum quandam decentiam*.

Effettivamente i libri liturgici degli Ordini mendicanti del XIII secolo prevedono una celebrazione con le spalle al popolo e solo per le salutations era prevista una rotazione del celebrante; ma le loro chiese tendono ad adottare un orientamento privo di rapporti con quello tradizionale e bisogna quindi assumere che in questi edifici la celebrazione delle messe sia avvenuta con un implicito superamento della regola dell'orientamento liturgico, anche se la norma antica rimase in vigore per esempio nelle chiese rurali, in quelle pertinenti a ordini religiosi più tradizionalisti, nella maggioranza delle cattedrali¹².

La formula fissa dell'altare con retable fu praticata dapprima nei casi in cui l'orientamento della chiesa lo permetteva, ma già nel Quattrocento questa dinamica risultava capovolta. Forse l'implicito desiderio di mostra-

¹¹ *L'altare: la struttura, l'immagine, l'azione liturgica*. Atti del convegno (Milano, 12-13 novembre 1991), «Arte Cristiana», 80 (1992), n. 753; ENRICO MAZZA, *Tavola e altare: due modi non alternativi per designare un oggetto liturgico*, in *L'altare, mistero di presenza, opera dell'arte*, atti del II convegno liturgico internazionale (Bose, 31 ottobre - 2 novembre 2003), a cura di GOFFREDO BOSELLI, Edizioni Qiqajon, Magnano (BI) 2004, pp. 57-79; SIBLE DE BLAAUW, *Innovazioni nello spazio di culto fra basso Medioevo e Cinquecento: la perdita dell'orientamento liturgico e la liberazione della navata*, in *Lo spazio e il culto. Relazioni tra edificio ecclesiale e uso liturgico dal XV al XVI secolo*, a cura di IORG STABENOW, atti delle giornate di studio (Firenze 27-28 marzo 2003), Marsilio, Venezia 2006, pp. 25-5; tutti con bibliografia.

¹² La basilica di Assisi, occidentata, non rappresenta una comune chiesa mendicante, ma una basilica patriarcale con riferimenti espliciti a Roma. Indica tale pertinenza il fatto che nella chiesa superiore i due altari laterali del transetto sono addossati ai tratti orientali delle pareti, con una scelta che tradisce le antiche regole di orientamento. Celebrare a oriente in una chiesa occidentata poteva essere una soluzione a piacimento, sostituibile con altre soluzioni; insieme la celebrazione da un altare *facies ad populum* diventò una formula non derivata necessariamente dalle antiche tradizioni di orientamento, quanto da motivi "iconografici", cioè dal desiderio di riferimento a un modello formale autorevole di significato politico o spirituale. Sembra che questo tipo di celebrazione *versus populum* venisse associato allo *status* delle basiliche papali di Roma, in particolare a San Pietro.

re un altare con la pala può aver contribuito alla rinuncia dell'orientamento liturgico. Anche la collocazione di monumentali tabernacoli del Santissimo Sacramento sull'altare maggiore fu un'ulteriore motivazione per rendere indipendente la posizione del sacerdote davanti all'altare, liberandola dall'orientamento. Per teorici dell'architettura del Rinascimento come Leon Battista Alberti o Francesco di Giorgio Martini l'interno ideale di una chiesa era rappresentato da uno spazio libero e vuoto, contraddistinto da un'architettura uniforme, caratteristiche che le chiese del loro tempo, a evidenza, non avevano¹³. Vi erano tuttavia tendenze e aspirazioni che andavano in tal senso, la più significativa delle quali era la rimozione del coro ligneo davanti l'altare maggiore, questione che si collega con la posizione arretrata o avanzata dell'altare, con la sua visibilità e la direzione verso cui avviene la celebrazione. In questo caso il termine "coro" (il cui senso dovremmo sempre specificare), significa una recinzione che marca un settore destinato ad alcuni gruppi del clero o un gruppo di sedili per i religiosi che celebrano l'ufficio divino.

Fondamentale, tanto in chiese grandi che piccole, era il tramezzo¹⁴, che

¹³ Per certo una vasta operazione di spostamento del coro era già in corso prima del concilio di Trento, ma su questo argomento siamo lontani da tracciare un panorama completo. Da sempre l'altare è l'unico elemento dell'arredo liturgico indispensabile per la sacralità del luogo, segno dell'incontro di Dio con l'uomo, strumento delle pratiche del culto, della preghiera, dell'estasi e della devozione, cardine della struttura edilizia che lo contiene e fulcro della celebrazione del rito cristiano. Le problematiche sono veramente vaste, intricate e incrociate; posizione degli altari e del celebrante, presenza del tabernacolo sull'altare, sviluppo della pala (lapidea o pittorica), presenza e distruzione dei tramezzi, volta dei cori, moltiplicazione degli altari, sono tematiche su cui la letteratura continua a registrare contributi numerosi e di estremo interesse. Ampia e aggiornata la bibliografia in ELISA CAMPOREALE, *Politici murali del Trecento e Quattrocento: un percorso dall'Umbria alla Toscana*, «Atti e memorie dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere La Colombaria», 76 (2011), pp. 11-77 (part. nota 1, p. 11); DEVIS VALENTI, *Le immagini multiple dell'altare: dagli antependia ai politici. Tipologie compositive dall'Alto Medioevo all'età gotica*, Il Poligrafo, Padova 2012; da rileggere anche MIKLOS BOSKOVITS, *Appunti per una storia della tavola d'altare: le origini*, in *L'altare: la struttura, l'immagine, l'azione liturgica*, pp. 422-438, soprattutto per la riflessione sul lemma "dossale" e sul suo uso ambiguo, che tocca anche l'altare di Donatello, visto che nella descrizione cinquecentesca di Giorgio Vasari la *Deposizione* in pietra è indicata appunto come "dossale" (edizione Giuntina, 1568, 3, p. 214, vasari.sns.it). Sull'azione precorritrice del vescovo di Verona Gian Matteo Giberti: MARCO AGOSTINI, *L'altare e il tabernacolo del vescovo Giberti nella cappella grande del Duomo di Verona*, in *Gian Matteo Giberti (1495-1543)*. Atti del convegno di studi (Verona, Vescovado, salone dei Vescovi, 2-3 dicembre 2009), a cura di MARCO AGOSTINI - GIOVANNA BALDISSIN MOLLI, Biblos e Diocesi di Verona, Cittadella (Padova) 2012, pp. 147-153; GIOVANNA BALDISSIN MOLLI, *Il difficile caso del tabernacolo*, in *Il santuario nella letteratura e l'arte nel santuario*. Atti dei convegni di studio sul santuario della Madonna della Corona, Spiazzi di Ferrara di Monte Baldo 2009 (*Il santuario nella letteratura*) e 2010 (*L'arte nel santuario*), Verona 2011, pp. 83-104; GIOVANNA BALDISSIN MOLLI, *Ipotesi per un tabernacolo*, in *Gian Matteo Giberti (1495-1543)*, pp. 155-162.

¹⁴ Letteratura diversa e il punto sulla questione in *The Art and Science of the Church*

controllava e incanalava il movimento dei fedeli, tenendoli lontani dal santuario dove si celebravano i Divini Misteri. Le immagini scolpite sul lato del tramezzo verso la facciata nel tardo Medioevo dovevano probabilmente rispondere alla presumibile mobilità dei fedeli: potevano essere simili a un fregio, in chiave narrativa, o attiravano la loro attenzione per partecipare a scene di carattere più intimo, e talvolta si rapportavano direttamente con la messa in scena di drammaturgie religiose. In tutti questi casi il tramezzo non era un ostacolo, ma era invece un dispositivo, come uno schermo attuale, che presentava ai fedeli una ricca esperienza visuale, dinamica e accentuata dal canto e dalla musica, dall'odore dell'incenso e contraddistinta dall'esperienza tattile e visuale effimera, grazie a tende e a cortine; non doveva essere un ostacolo neppure nelle chiese duecentesche degli ordini mendicanti, dato che "modellava" un interno di chiesa, quasi prescindendo dal presbiterio, chiuso dalla "facciata" del tramezzo, più piccolo, coeso e adatto alla predicazione. Tutto questo immergeva i fedeli in un'esperienza percettiva totalizzante¹⁵; e nella basilica di Sant'Antonio, punteggiata da ventinove altari, era esattamente così.

2. LA TOMBA DI ANTONIO E LE TOMBE D'INTORNO

Sono ancora diversi i problemi relativi alle fasi costruttive della basilica, alla sua caratterizzazione architettonica, modulata dalle fasciose cupole, che oggi si è orientati a ritenere già presenti nel progetto iniziale (Tav. 2). Le ipotesi sono diverse e se ne è avuta conferma negli atti del convegno del 2010¹⁶: nel 1310 Manfredo di Collalto, vescovo e conte di Ceneda, su esplicita istanza dei frati minori di Sant'Antonio di Padova, concede l'indulgenza di quaranta giorni a quanti saranno presenti nel giorno della traslazione della tomba e negli anniversari di essa, avendo i frati intenzione di traslarla in un luogo *decencius atque commodius*, in seguito alla profonda

Screen in Medieval Europe. Making, Meaning, Preserving, a cura di SPIKE BUCKLOW - RICHARD MARKS - LUCY WRAPSON, The Boydell Press Woodbridge, Suffolk 2017.

¹⁵ JACQUELINE E. JUNG, *Beyond the Barrier: The Unifying Role of the Choir Screen in Gothic Churches*, «The Art Bulletin», 82 (2000), 4, pp. 622-657; EADEM, *Moving Pictures on the gothic Choir Screen*, in *The Art and Science of the Church Screen in Medieval Europe*, pp. 177-194; inoltre: GIUSEPPE CASSIO, *Tra santi splendori. Croci, dossali, simulacra come prefigurazione della liturgia celeste*, in *Capolavori del Trecento. Il cantiere di Giotto, Spoleto e l'Appennino*, catalogo della mostra (Trevi, Montefalco, Scheggino e Spoleto, 24 giugno-4 novembre 2018), a cura di VITTORIA GARIBALDI - ALESSANDRO DELPRIORI - BERNARDINO SPERANDIO, Quattroemme, Perugia 2018, pp. 113-134, soprattutto in riferimento all'ambito francescano, nell'ottica di una liturgia come «arte che si serve di arti» (ALBERT ROUET, *Arte e liturgia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994, p. 7), intendendo esprimere il concetto che la dimensione artistica rappresenta una componente costitutiva della verità divina di cui la liturgia si fa portavoce.

¹⁶ «*Varia et immensa mutatio*». *Percorsi nei cantieri architettonici e pittorici della basilica di Sant'Antonio di Padova*. Atti del convegno (Padova, Sala dello Studio Teologico, 20 maggio 2010), «Il Santo», 51 (2011), 2-3.

trasformazione architettonica della chiesa stessa. Che cosa fu quella *varia et inmensa mutatio* dichiarata nel documento? La risposta è difficile a dirsi, ma la convinzione è che essa debba trovar sede nei rifacimenti-ampliamenti-sistemazioni diversi ricevuti dal deambulatorio e dalle cappelle radiali¹⁷, e insieme nella forza della consapevolezza, dentro la comunità patavina e in forte crescita dopo il periodo della tirannia ezzeliniana e il rinvenimento della lingua incorrotta (1263), che Antonio, profeta e rifondatore cristiano, era colui che aveva traghettato la *civitas patavina* in una *Ierusalem nova*¹⁸.

¹⁷ Si vedano in particolare, nel convegno citato alla nota precedente, le relazioni di LUCIANO BERTAZZO, *Il Capitolo Generale OMin di Padova del 1310* (pp. 315-327), con la trascrizione di due documenti a cura di DONATO GALLO (pp. 328-330) e GIOVANNA VALENZANO, *Il cantiere architettonico del Santo nel 1310* (pp. 365-378), soprattutto per il senso con cui leggere la *Visio Egidii regis Paduae* (scritta da Giovanni da Nono tra 1310 e 1337), che descrive come visione profetica la vera Padova, con la basilica del Santo cupolata. Molto interessante anche il contributo di LOUISE BOURDUA (*"Master" plan of Devotion or Daly Pragmatism? The Dedication and use of Chaples and Conventual spaces by the Friars and the Laity at the Santo 1263-1310*, pp. 391-410). Osservo però che negli anni presi in considerazione siamo ancora lontani dal poter dare per scontato che le dedichezioni di altari (oltretutto nella problematicità che questo lemma ha), corrispondano a punti architettonici precisi, soprattutto nel caso delle cappelle radiali; che inoltre la presenza di diversi altari dedicati alla Vergine Maria resta documentata da affreschi (penso, a esempio, alla *Vergine in trono* del terzo pilastro di destra e alla cosiddetta *Madonna del pulpito*, antecedente al problematico pulpito). Segnalo infine che il recente restauro della fascia con *Quattro Santi*, nella cappella della Madonna Mora, forse di Stefano da Ferrara, ha consentito di individuare oltre a un santo martire, san Bartolomeo (la traccia del coltello si scorge sull'intonaco), e i santi Cosma e Damiano. In prossimità della fascia un resto di sinopia con una gamba di dimensioni cospicue ha indotto a interrogarsi circa l'esistenza di una presunta immagine di san Cristoforo. Bourdua riporta il lascito di Aicardo Mascara che nell'ottobre del 1310 dispone la costruzione di una cappella *vel altare in honorem Dei et sanctorum Bertolamei apostoli et Christofori martiris* (p. 285). L'affresco è stato eseguito a oltre cinquant'anni di distanza, ma mi chiedo se la persistenza iconografica non sia il ricordo di un punto di dedichezione antecedente, secondo le disposizioni di Aicardo. Naturalmente la pubblicazione del *Liber contractuum* dei francescani (*Il «Liber contractuum» dei frati Minori di Padova e di Vicenza (1263-1302)*, a cura di ELISABETTA BONATO, Viella, Roma 2002), ci offre uno strumento di grande interesse, credo da sfruttare con più cautela. In anni precedenti la problematicità della costruzione della zona absidale emerge bene nel contributo di HERBERT DELLWING, *La costruzione del coro del Santo a Padova*, «Il Santo», 19 (1979), pp. 37-51.

¹⁸ ANTONIO RIGON, *S. Antonio da «Pater Padue» a «Patronus civitatis»*, in *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (chrétienté et islam)*. Actes du colloque organisé par le Centre de recherche «Histoire sociale et culturelle de l'Occident. XII^e-XVIII^e siècle» de l'Université de Paris X-Nanterre et l'Institut universitaire de France (Nanterre, 21-23 juin 1993), École Française de Rome, Rome 1995, pp. 65-76 (Publications de l'École française de Rome, 213), con diversa bibliografia. Da tenere in conto anche il devastante uragano dell'inizio del 1394, se il papa Bonifacio IX, in un'indulgenza del 25 aprile, definiva la chiesa *notabiliter destructa* e a rischio di crollo *propter fulgur*, se non si fosse intervenuto, sicché i lavori, che interessarono ancora la zona del presbiterio e la cupola soprastante, continuarono fino al primo quarto del Quattrocento: BER-

Non è periferico o fuori luogo additare la storia architettonica della basilica, perché essa si motiva nella storia della collocazione della tomba di Antonio:

1231: in Santa Maria Mater Domini;

1263: la tomba, al momento della ricognizione di san Bonaventura, fu spostata sotto la cupola dell'Angelo, dove la ricorda Giovanni da Nono;

1310: lo stesso autore afferma che nel 1307 (da intendersi 1310) la tomba *de hoc loco ad alium mutabitur locum*, allineando l'informazione con quella della lettera di indulgenza di Manfredo da Collalto. Taluni autori sostengono che l'*alium loco* è già la cappella del transetto di sinistra.

1350: la tomba viene spostata definitivamente nella cappella del transetto sinistro.

Dove si trovò la tomba in quei quarant'anni della prima metà del Trecento? La letteratura ha suggerito di individuare il sito nella cappella radiale centrale, la quinta, già dedicata a san Francesco, "soppressa" verso la fine del Seicento per ricavarne l'atrio d'ingresso all'attuale cappella barocca e parodiana delle reliquie, oppure all'estremità del presbiterio (oggi occupata dal coro ligneo), affacciata e aperta sul deambulatorio, che avendo otto pilastri polistili, al centro – in asse con la porta d'accesso maggiore – ha l'interspazio tra il quarto e il quinto. Concordo con Giovanna Valenzano, che reputa più verosimile questa soluzione, testimoniata in altri casi oltralpini, a Parigi e a Praga, e che mi sembra avere ulteriore forza nel fatto che, se la *varia et immensa mutatio* si riferiva a un nuovo assetto del deambulatorio e delle cappelle radiali, era meglio avere quella zona sgombra e la tomba del Santo ubicata in un luogo visibile sì, ma protetto, come il fondo del recinto interno. Osservo tuttavia che siamo sguarniti di informazioni e di ipotesi di lavoro sull'assetto del presbiterio nei cantieri medievali. Mi domando perciò se questa problematica *mutatio* sia da intendere non (o non solo) in senso strettamente architettonico, come fino a ora si è fatto, ma in relazione a importanti strutture architettoniche interne alla chiesa, cioè inerenti la separazione del presbiterio e del coro, rispetto all'ambulacro che disimpegna sulle cappelle radiali¹⁹.

NARDO GONZATI, *La Basilica del Santo descritta e illustrata*, coi tipi di Antonio Bianchi, Padova 1852-1853, 2 voll.: I, 1852, doc. XXV.

¹⁹ Il fatto è che la questione della posizione della tomba tocca molto da vicino il problema dell'altare maggiore, nel caso in cui si potesse confermare che, almeno per un periodo (1310-1350), essa si trovò all'estremità del presbiterio. Infatti, come è stato argomentato in modo molto convincente da Michele Tomasi, la tomba di sant'Antonio divenne un modello a cui guardò la cultura artistica di Veneto e Friuli. Diverse testimonianze garantiscono il suo aspetto di arca su colonne già dall'ultimo terzo del Duecento e poco prima della metà del Trecento si menziona per la prima volta l'uso del coperchio del sarcofago come mensa d'altare (1346). Se riuscissimo ad acclarare la posizione della tomba potremmo chiederci se essa stessa fu in uso, per un periodo, anche come altare maggiore (MICHELE TOMASI, *Il modello antoniano. Tombe di santi su colonne o su cariatidi in area veneta nel Trecento*, «Il Santo», 48 [2008], pp. 179-200, part. pp. 194-195,

Quanto vediamo dunque oggi è il frutto di una serie di cambiamenti, che ha conosciuto momenti radicali di rivolgimento: nel Quattrocento, alla fine del Cinquecento, nel Seicento, e alla fine dell'Ottocento; se oggi abbiamo perduto parzialmente la storia di questi mutamenti, e delle idee che li dettarono, nelle reciproche concatenazioni, nel ricostruirli idealmente non dobbiamo dimenticare che davanti al coro ligneo (nella sua posizione originaria, quindi tra navata e presbiterio) prima, e, forse, nella conclusione dell'abside, fu ospitata, pur temporaneamente, la tomba di Antonio, la ragione d'essere della chiesa stessa, dentro cui il "peregrinare" non fu certo casuale, bensì motivato dalle esigenze liturgiche e dalla venerazione del corpo santo²⁰.

Tenendo presente queste coordinate possiamo ora iniziare a riflettere nei dintorni del 1450, allorché l'edificio era ormai stabilizzato, ma l'arredo interno – di forma e struttura ugualmente fissa e "architettonicamente" intesa, in funzione delle azioni liturgiche e del pellegrinaggio alla tomba – no (o perlomeno nel Quattrocento si volle rifarlo), e il presbiterio era chiuso sul davanti, aperto all'estremità opposta, con recinzioni smilze, più basse, e una serie di altari d'intorno.

La fisionomia del tempio era ormai segnata dalla diffusa prassi della sepoltura dei laici²¹, che generò in modo inaspettato un sistema economico di

con ampia bibliografia; più in generale, dello stesso autore: *Le arche dei santi. Scultura, religione e politica nel Trecento Veneto*, Viella, Roma 2012). Il caso dell'arca antoniana è tanto più interessante in quanto la sepoltura dell'immediato "antecedente" di Francesco non si prestava a essere imitata. Si veda, oltre alla bibliografia segnalata da Tomasi alla nota 70, anche: GIUSEPPE CASSIO, «*Discende da seno del Padre sull'altare*». *La posterità di Francesco negli altari minoritici*, in *La lettera e lo spirito. Studi di cultura e vita religiosa per Edith Pásztor*, a cura di MARCO BARTOLI - LETIZIA PELLEGRINI - DANIELE SOLVI, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2016 (Biblioteca di frate Francesco, 17), pp. 93-117.

²⁰ Sull'espansione del culto antoniano: "Vite" e vita di Antonio da Padova. Atti del convegno internazionale di studi (Padova, 29 maggio - 1 giugno 1995), a cura di LUCIANO BERTAZZO, Centro Studi Antoniani, Padova 1996; ANTONIO RIGON, *Dal libro alla folla. Antonio di Padova e il francescanesimo medioevale*, Roma, Viella 2002; sul culto civico padovano del Santo: LUCIANO BERTAZZO, *Per una storia del rapporto tra frati Minori e santità civica: s. Antonio e il caso padovano*, in *I francescani e la politica*. Atti del convegno internazionale di studio (Palermo, 3-7 dicembre 2002), a cura di ALESSANDRO MUSCO, Officina di Studi medievali, Palermo 2007, pp. 33-46; sulla caratterizzazione del culto nel Quattrocento: GIOVANNA BALDISSIN MOLLI, *Sicco Polenton e la ricostellazione delle "élites" padovane: il caso del reliquiario della lingua del Santo* (di prossima pubblicazione).

²¹ CAROLINE BRUZELIUS, *I morti arrivano in città: predicare, seppellire e costruire; le chiese dei frati nel Due-Trecento*, «Colloqui d'architettura», 2 (2011), pp. 11-48; EADEM, *Predicare, costruire, seppellire. Gli ordini mendicanti e la morte*, in *Territorio, insediamenti e necropoli fra Tarda Antichità e Alto Medioevo*. Atti del convegno internazionale di studi (Cimitile-Santa Maria Capua Vetere, 13-14 giugno 2013), e Atti del convegno *Luoghi di culto, necropoli e prassi funeraria fra Tarda Antichità e Medioevo* (Cimitile-Santa Maria Capua Vetere, 19-20 giugno 2014), a cura di CARLO EBANISTA - MARCELLO ROTTI, Rogiosi Editore, Napoli 2016, pp. 591-602; EADEM, *Friars, Architecture and the Business of Death*, in *Il potere dell'arte nel Medioevo. Studi in onore di Mario D'Onofrio*, a cu-

grande importanza per la sopravvivenza dei singoli conventi, che recepivano introiti importanti da funerali, sepolture, donazioni associate a cappelle funerarie e monumenti funebri. Il sistema delle cappelle gentilizie in qualche modo rispecchiava la struttura della corte, con le tombe dei reali vicino all'altare maggiore in coro, e i nobili lungo le pareti della grande aula.

Il testamento del donatore, la sua sepoltura, le preghiere per l'anima, la presenza della cappella di famiglia o della sepoltura garantivano la sorte del defunto, e ancor più se essa si trovava vicino al coro dei frati. L'intervento di frati nell'economia della morte, tramite la preghiera *pro anima*, rappresentò una svolta che aggiunse, alla potenza delle reliquie dei santi, l'efficacia dell'attività dei vivi nella sorte dei defunti e anche nella storia del Santo e del suo presbiterio questa è una constatazione di rilievo, soprattutto se la *varia et immensa mutatio* è stata motivata anche *ad jus patronatus* di nobili e famiglie economicamente e culturalmente potenti e di un Ordine ormai diffuso e numeroso, clericalizzato, che dovendo rinunciare a rendite fondiari, decime e forme di sostentamento diverse appannaggio del clero secolare, aveva necessità di trovarne altre²².

È noto come gli Alberti esuli fiorentini, zio, cugini e padre di Leon Battista, a Padova fecero fortuna, e non poca²³. Benedetto di Bernardo, *civis*

ra di MANUELA GIANADREA - FRANCESCO GANGEMI - CARLO COSTANTINI, Campisano Editore, Roma 2014, pp. 381-392. Sembra che il fenomeno della moltiplicazione degli avelli sia stato caratterizzante e precoce nel contesto degli Ordini mendicanti dalla metà del Duecento in avanti, al punto che la vicinanza delle tombe al coro dei frati ispirò la pianta e la struttura di alcune chiese.

²² CORRADO BOZZONI, *Chiese mendicanti e università, in Il potere dell'arte nel Medioevo. Studi in onore di Mario D'Onofrio*, pp. 367-379, si è interrogato anche sul rapporto tra le poche chiese francescane con deambulatorio e il rapporto con i più importanti *Studia* medievali. Sono poche le chiese mendicanti che adottano la tipologia del coro con deambulatorio e cappelle radiali e forse la sua adozione a Parigi potrebbe essere in relazione a una posizione di volontà di superamento delle incertezze di avvicinamento all'Università, mediante l'espressione di una forma architettonica significativa, moderna, europea.

²³ GIOVANNA BALDISSIN MOLLI, *Fioravante, Nicolò e altri artigiani del lusso nell'età di Mantegna. Ricerche d'archivio a Padova*, il prato, Saonara (PD) 2006 (Quaderni dell'artigianato padovano, 10), pp. 70-71, con bibliografia precedente, a partire dai fondamentali studi di ROBERTO CESSI, *Gli Alberti di Firenze in Padova. Per la storia dei Fiorentini a Padova* (1907), riedito in IDEMI, *Padova Medievale. Studi e documenti*, a cura di DONATO GALLO, Padova 1985, pp. 357-400; ROBERTO CESSI, *Il soggiorno di Lorenzo e Leon Battista Alberti a Padova* (1909), riedito in IDEM, *Padova Medievale*, Padova 1985, pp. 401-408, da aggiornare con SILVANA COLLODO, *L'esperienza e l'opera di Leon Battista Alberti alla luce dei suoi rapporti con la città di Padova*, in *La vita e il mondo di Leon Battista Alberti*. Atti dei convegni internazionali del Comitato Nazionale del VI centenario della nascita di Leon Battista Alberti (Genova, 19-21 febbraio 2004), Leo S. Olschki, Firenze 2008, pp. 315-343, con bibliografia precedente, e per la modalità dell'insediamento degli Alberti a Padova. Gli Alberti, illustre casata fiorentina la cui prima emergenza nelle gerarchie socio-politiche nella città toscana risale al secondo Duecento, interrupero bruscamente la scalata e l'ingresso nelle élites di governo per rivalità con altri potentati familiari, concluse con la condanna al bando negli anni ottanta e novanta del

padovano dal 1407, si innestò con più forza nella vita economica e sociale della città. Fu questi a provvedere alla sepoltura dello zio Lorenzo, padre dell'illegittimo Leon Battista Alberti, ottenendo la possibilità di erigere a sue spese *in choro ecclesie Antonii confessoris, ante altare maius, unum monumentum*. Il consiglio cittadino si esprime con parole durissime, il 31 maggio 1424, ricordando che tre anni prima, concesso il primo sepolcro *tunc fuit magna murmuratio in papulo paduano, cum is locus sit excellens*. Ora, Alberti *vult fabricare ibi prope alium monumentum ex quo renascunt murmuraciones multæ in populo*. Quella volta la concessione fu fatta dai frati minori, non *sine magna displicentia civium et communitatis Paduæ*, ma ora si vuol fare anche un secondo sepolcro, *altero capite dicti cori, animo appropriandi sibi totum dictum corum*. Perciò Marino Zabarella e Francesco Caveale partirono alla volta di Venezia, per riferire al doge Francesco Foscari e ritornarono con una ducale che annullava le due sepolture, imponeva la distruzione della prima e proibiva iniziative del genere²⁴. Fortunatamente una lapide è rimasta a contrassegnare dove si trovava la prima sepoltura Alberti, *ante altare maius*, situata lungo l'asse centrale del presbiterio, ora dietro l'altare di Camillo Boito e a metri 4,50 da esso (Tav. 3). Si sta naturalmente parlando dell'altare maggiore anteriore a quello di Donatello, sul quale davvero non sembra affiorino indicazioni di sorta, e purtuttavia il fatto che si ragionasse su sepolcri davanti e dietro l'altare ci orienta a ipotizzare intorno a una possibile collocazione al centro dello spazio concavo sotto la settima cupola.

Ci sono altri sepolcri che ci interessano. Uno è quello di Raffaele Fulgosio²⁵, oggi incastrato, con un'operazione perlomeno incomprensibile per la

Trecento, fino alla revoca nel 1427. L'insediamento padovano, a partire dall'inizio del secolo, si situa in una situazione di passaggio della città sotto il dominio veneziano che favorì un processo di osmosi di uomini e risorse tra le due sedi, considerato anche la vendita ai patrizi veneziani di beni appartenuti e confiscati ai Carraresi e ai loro sodali. Questa corrente di scambio, per quanto riguarda i gruppi socialmente elevati, fu di breve durata, ma sufficiente a favorire l'insediamento degli Alberti a Padova.

²⁴ ARCHIVIO DI STATO DI PADOVA (d'ora in poi ASPd), Sant'Antonio, b.178, f.1-2; *Archivio Sartori. Documenti di storia e arte francescana*, DVD, comprende, in formato digitale (2007): ANTONIO SARTORI, *Basilica e convento del Santo* (1983); *La Provincia del Santo* (2 tomi, 1986), *Evoluzione del francescanesimo nelle Tre Venezia, monasteri, contrade, località, abitanti di Padova medievale* (2 tomi, 1988); *Guida della basilica del Santo, varie artisti e musicisti al Santo e nel Veneto* (1989), tutti i volumi a cura di GIOVANNI LUISETTO, I, n. 759 (tomba Fulgosio), I, 273 (ubicazione del coro e del vecchio altare).

²⁵ CRISTINA BUKOWSKA GORGONI, *Fulgosio (Forgosio, de Fulgosiis), Raffaele*, in *Dizionario Biografico degli italiani*, L, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1998, pp. 699-702. Prestigioso lettore nello *Studium* patavino e consulente giuridico nelle diverse sessioni del concilio di Costanza. Non poca parte nell'adempimento delle volontà testamentarie ebbe la terza moglie Giovanna Beccaria. Si veda anche: RUTH WOLFF, *Le tombe dei dottori al Santo. Considerazioni sulla loro tipologia*, «Il Santo», 42 (2002), 1-3. Atti del convegno internazionale di studi *Cultura arte e committenza al Santo nel Trecento* (Sala dello Studio Teologico 24-26 maggio 2001), a cura di LUCIANO BERTAZZO - LUCA BAGGIO, pp. 278-297.

nostra mentalità²⁶, immediatamente a destra della cappella dell'Arca, sfruttando una cavità del muro, che ospitava la scala per uno degli organi, di cui parlerò più avanti, nel tratto meridionale della cappella della Madonna Mora. Originariamente la tomba, opera di Pietro Lamberti e Giovanni, Nani di Bartolomeo (1430) e importante esempio di manufatto protorinascimentale, ricordata da Michele Savonarola *prope altare maius*, si trovava in un intercolumnio del coro, di fronte alla cappella di san Giovanni Battista, ora di san Leopoldo d'Austria e santa Elisabetta di Turingia²⁷ (Tav. 4). Conviene però riflettere che la struttura del deambulatorio si svolge a partire dall'ultima coppia di pilastri a sezione quadrata, trasformandosi nella linea convessa dell'ambulacro con otto pilastri polistili. Su entrambi i lati il passaggio dall'ultimo pilastro quadrato al primo polistilo genera uno spazio ben più ampio rispetto alle sette aperture tra gli otto pilastri polistili, delimitanti la parte curva del presbiterio sotto la settima cupola. La tomba Fulgoso era situata nel secondo intercolumnio breve settentrionale, di fronte all'attuale cappella di san Leopoldo d'Austria e santa Elisabetta d'Ungheria e veramente *prope* l'altare maggiore, nel momento in cui lo pensavamo al centro dello spazio sotto la settima cupola: pertanto suona molto appropriata l'indicazione nel testamento del *doctor in utroque, Speculum doctorum Italiae, lux facundiae huius Patavae civitatis, legens in hoc sacro studio paduano, che nullo modo archa altior sit quam mensa altaris*²⁸. L'altare predonatelliano doveva quindi essere di una certa imponenza, considerato che la tomba Fulgoso è alta metri 7.90 (Tav. 5).

Una terza sepoltura interessò la zona vicina, e cioè il primo e maggiore intercolumnio del lato settentrionale: nel 1442, poco più di dieci anni dopo il sepolcro Fulgoso, il 18 maggio, i frati e i massari dell'Arca, tutti d'accordo, convalidano e ratificano l'autorizzazione, già concessa nel 1440, alla costruzione di una sepoltura, sul lato opposto alla cappella di san Giovanni evangelista, secondo la richiesta di Giovanni di Reprandino Orsato, che in segno di gratitudine donava alla chiesa un paliotto per l'altare maggiore, di velluto rosso, tutto ricamato in oro, con dodici figure: la Vergine con il

²⁶ Considerato che è costata il parziale sacrificio degli affreschi trecenteschi (i *Quattro santi* in basso) e primo quattrocenteschi (la *Madonna in trono*) sul lato interno della cappella della Madonna Mora. Restaurati nel corso del 2019 da Valentina Piovan, gli affreschi hanno riacquisito una qualità rilevante. Si veda l'intervento di Cristina Guarnieri, di prossima pubblicazione.

²⁷ Questa posizione è convalidata dalla sequenza descritta da VALERIO POLIDORO, *Le religiose memorie [...] nelle quali si tratta della chiesa del glorioso S. Antonio confessore da Padova*, appresso Paolo Meietto, in Venetia 1590, pp. 64-65.

²⁸ ASPd, Archivio Corona, b. 75, n. generale 6881, n. particolare 716, f. 551v-554v: f. 553v per le indicazioni sull'altare; *Archivio Sartori*, I-3, *A favore della chiesa e del convento del Santo*, n. 759. Si vedano anche le qualità dell'uomo, *virtutum iaspis*, nella declinazione del suo epitafio: GIULIA FOLADORE, *Parole di pietra: le epigrafi quattrocentesche al Santo*, in *Cultura, Arte, Committenza al Santo nel Quattrocento*. Atti del convegno (Padova, basilica del Santo, sala dello Studio Teologico 25-26 settembre 2009), a cura di LUCIANO BERTAZZO - GIOVANNA BALDISSIN MOLLI, «Il Santo», 50 (2010), pp. 349-359: p. 357.

Bambino e i santi Giovanni Battista, Caterina, Lorenzo, Daniele, Prosdociamo, Giustina, Ludovico, Francesco, Antonio e Chiara. Stiamo parlando di un committente di rango, legato al mondo finanziario, uno dei banchieri più in vista del periodo e coinvolto nella gestione dell'Arca del Santo²⁹. Uomo vicino all'Osservanza francescana, impegnato più volte come massaro dell'Arca e in altre cariche civili legate alla riscossione di denaro, Giovanni Orsato è una figura di rilievo, che permette di affermare come l'Arca, con lui, sia stata in grado di sfruttare compiutamente le possibilità offerte dai servizi bancari di una città tardomedievale. Il documento che lo riguarda afferma qualcosa per noi di estremo interesse, nell'indicare il luogo del deposito funerario: «a latere inferiori ipsius ecclesie, sitam [la sepoltura] in introitu chori et contiguum gradibus ipsius chori per quos habetur anditus introeundi ipsum chorum a dextris altaris maioris et ex opposito capele in honorem santi Iohanis evangelisti antiquitus structe in dicta ecclesia»³⁰. Le entrate del coro (ligneo), sui due lati della chiesa, corrispondevano all'altezza delle cappelle di santa Caterina e di san Giovanni evangelista, dunque sfruttando la maggiore ampiezza dei primi intercolumni del deambulatorio (Tav. 6). Non so come interpretare rettamente l'espressione *a latere inferiori* della chiesa: sul piano più basso rispetto al coro e in prossimità dell'ultimo pilastro squadrato, come potrebbe suggerire, pochi anni dopo, un altro documento. Nel 1475 Antonio Orsato nel suo testamento ordina che due lampade ardano sempre, una davanti alla cappella dell'Arca e l'altra *ante crucifixum qui est pictus in pilastro ubi est eius sepultura*³¹. Di questo crocifisso riusciamo a seguire le tracce. Il 31 marzo 1660 i presidenti della Veneranda Arca discutono in vista del completamento dei confessio-

²⁹ EDOARDO DEMO, "Date per mio nome al portadore de questa". *L'operato di un banchiere padovano del primo Quattrocento*, in *Politiche del credito. Investimento, consumo, solidarietà*, a cura di GEMMA BOSCHIERO - BARBARA MOLINA, Fondazione Cassa di risparmio di Asti, Asti 2004, pp. 276-296; IDEM, *L'Arca del Santo nei suoi aspetti economici e contabili. L'inedito "libro de la intrada e spesa de la fabrica de messer Santo Antonio" per l'anno 1439-1440*, in *Cultura, Arte, Committenza al Santo nel Quattrocento*, pp. 415-446. Molto interessante, per la storia della famiglia, il ms. 2292, della Biblioteca Universitaria di Padova (scheda descrittiva online: manus.iccu.sbn.it).

³⁰ ASPd, C.S., Sant'Antonio, b. 165, c. 125, *Archivio Sartori*, I-273, *Ubicazione del coro vecchio e del relativo altare*, I 273 e, I-679 *Sepulture*. Questo importante documento, trascritto da Antonio Sartori, non è stato preso in considerazione dalla letteratura, perché probabilmente non si è fatto caso che il cognome, nella primitiva origine da Casale (oggi Casalserugo), era Rosati, e a quella data manteneva ancora una qualche oscillazione (VIVIANA FERRARIO, *La "domus magna" degli Orsato a Casalserugo: vicenda storica, stratificazioni, fasi costruttive*, in *Palazzo Orsato a Casalserugo. Conoscenza e restauro*, Parrocchia della Purificazione della Beata Vergine Maria di Casalserugo 2002, pp. 27-39; pp. 28-29). L'affermazione degli Orsato in quell'area di basilica andò consolidandosi con l'acquisizione del patronato sulla cappella di san Giovanni evangelista nel 1466.

³¹ Archivio della Veneranda Arca di S. Antonio (d'ora in poi ArA), 13.28, f.42r (vecchia segnatura: reg. 355); *Archivio Sartori*, I-364, *Altare dell'Arca*, n. 494.

nali tra gli intercolumni dei pilastri polistili dell'abside. Non si è ancora collocato il confessionale di fronte alla cappella di san Giovanni evangelista, a causa della presenza della sepoltura familiare del nobile cav. Sertorio Orsato. Si decide quindi di parlargli, per trovare una soluzione. Pochi mesi dopo si è ottenuto l'assenso per togliere il crocifisso situato sul pilastro sopra la sepoltura, di spostarlo in altro luogo, e di completare il coro con il confessionale mancante³². Infine, il 16 gennaio 1755, un omonimo Sertorio Orsato fa presente alla Veneranda Arca che l'incendio del 1749 ha distrutto l'immagine del crocifisso, e rappresenta il suo desiderio di situare un crocifisso di marmo, nello stesso luogo³³: la piccola placca di marmo, con l'insegna familiare sottostante, ancora documenta il *locus* del (o prossimo al) deposito familiare (Tav. 7).

Queste tre sepolture ci fanno capire che fino alla metà del Quattrocento nel presbitero, dopo l'infelice storia degli Alberti, era comunque possibile chiedere, almeno lungo il perimetro, ma vicino all'altare maggiore, la sepoltura e che gli accessi al coro non erano gli attuali. Inoltre fanno capire un'altra cosa, da leggersi in parallelo con altri documenti relativi a sepolture e altari: l'area del lato nord del capocroce, nella zona dello pseudo transetto, era un posto speciale e particolarmente richiesto, visto che lì, proprio a pochi passi, era stato dapprima sepolto sant'Antonio, e solo a pochi metri di distanza la tomba del Santo era in grado di irraggiare favori, protezione e suffragio ai defunti e ai loro pii familiari, per quanti potessero condividere la vicinanza di quella presenza tanto generosa di grazie³⁴.

Dovremmo riuscire a capire qualcosa in più, a esempio, sul sepolcro di Orsolina di Ludovico Calza, *relict*a di Bartolomeo Cipolla³⁵, di cui si disponeva l'ubicazione, negli anni ottanta del Quattrocento, più o meno in corrispondenza della scala di accesso all'organo prima ricordata³⁶. Nella stessa

³² ArA, 2.17, f. 71r e 80r (vecchia segnatura: reg. 18); *Archivio Sartori*, I-323, *Confessionali attorno al coro*, n. 8-9.

³³ ArA, 2.30, f. 162v (vecchia segnatura: reg. 31, XXX delle Parti); *Archivio Sartori*, I-243, *L'altare maggiore dopo l'incendio 1749*, n. 52.

³⁴ Completamente diversa era "l'aria" all'altezza dello pseudo-transetto meridionale: luogo nevralgico di servizio e di collegamento con il convento, mediante la sacrestia e i chiostri. Si vede anche GONZATI, *La Basilica del Santo descritta e illustrata*, I, pp. 93-94. Nella prima metà del Trecento non sembrano esserci richieste per sepolture vicino alla tomba del Santo, probabilmente perché la tomba di Antonio era ancora "mobile", ma già nel secondo Trecento i Negri (1364, 1371) e i Lupi di Soragna (1376) esemplificano, con i loro giuspatronati, rispettivamente nelle cappelle della Madonna Mora (a fianco di Antonio) e di san Giacomo (di fronte ad Antonio) la volontà di un rapporto privilegiato con il Santo. Quest'ultima cappella, soprattutto, fissò l'asse trasversale del transetto, in qualche modo in dialogo con la cappella dell'Arca, che recava gli affreschi di Stefano da Ferrara, molto presente nella basilica del Santo. Si veda anche BERNARDO GONZATI, *La Basilica del Santo descritta e illustrata*, I, pp. 93-94.

³⁵ GONZATI, *La Basilica del Santo*, II, 1853, pp. 147-148.

³⁶ VALERIO ZARAMELLA, *Guida inedita della basilica del Santo. Quello che della basilica del Santo non è stato scritto*, Centro Studi Antoniani, Padova 1996, pp. 84-85, come

zona, sulla destra, c'era anche un altare dedicato a san Canziano (in prossimità dell'attuale barocchissimo monumento Marchetti), che ebbe nei secoli una certa imponenza, anche come luogo di esposizione delle reliquie³⁷, e dovremmo anche capire che cosa era, in origine, l'immagine affrescata del *Cristo deriso*, tardo trecentesco o ancora posteriore, con aggiunte successive, che, oggi rinserrata in una cornice lignea e protetta da un vetro, si trova ad angolo con l'accesso dalla navata alla cappella della Madonna Mora³⁸ (Tav. 8). Gli spogli d'archivio di padre Sartori danno indicazioni in tal senso, ma sarà necessario riprendere da capo tutta la documentazione. Viene detto, a proposito della sepoltura Calza, oggi documentata dalla lapide terragna tra la cappella dell'Arca e lo pseudo transetto, che era vicino a un crocifisso dipinto su tavola. È la stessa immagine cui si allude nelle carte Orsato? Ed è identificabile con le menzioni di un altare del Cristo passo? E fino a che punto Cristo passo, *Corpus Christi*, Sacramento, possono essere intesi come sinonimi, in contesti in cui non è neppure chiaro se e che cosa differenzi il lemma "altare" dal lemma "cappella" e quando e a proposito di quali altari e/o cappelle dovremmo calcolare anche cambi di intitolazione degli stessi?

3. GLI ALTARI DEI PILASTRI DEL PRESBITERIO

Si accennava prima al numero cospicuo degli altari della basilica del Santo e di uno di essi siamo molto ben informati. Il primo settembre 1439 il lapicida Pantaleone di Paolo da Venezia si impegna a costruire una cappella *Corporis Christi*, nel luogo in cui si trova un'analogha precedente cappella, secondo il progetto presentato realizzato da Giacomo, pittore di contrada del Duomo. Questa cappella, con l'altare, doveva essere alta 25 o 26 piedi (intorno ai 9 metri!), e larga nove piedi, entro i gradini per salire all'altare (*per quos habetur anditus eundi ad altare*) e 12 piedi all'esterno dei gradini (4 metri e oltre). Tutta la cappella deve essere di pietra d'Istria, tranne le colonnine, che dovevano essere per metà di marmo rosso e per metà di pietra d'Istria, con un frontone suddiviso in tre parti, con uno

sempre prezioso di riferimenti, appunti, curiosità peregrine e quindi preziose, ma sempre da verificare.

³⁷ LUCA BAGGIO, *Su un dimenticato affresco nell'altare di San Canziano al Santo*, «Il Santo», 42 (2002), 1-3. Atti del convegno internazionale di studi *Cultura arte e committenza al Santo nel Trecento*, pp. 93-115.

³⁸ Restaurato alla fine del 2019 da Giordano Passarella. L'affresco ha avuto diverse ridipinture, che rendono difficile la comprensione dell'aspetto originale dell'opera e la sua funzione, considerata la sua collocazione molto bassa. Anche in questo caso la difficoltà di capire la situazione originale delle quote della basilica reca ulteriori problemi nella ricostruzione originaria. Possiamo però affermare che questo *Cristo deriso* non può avere alcun rapporto con la commissione affidata a Pietro Calzetta circa la decorazione dell'altare del *Corpus Christi*, che comprendeva la particolare raffigurazione della *Mola mistica*. Si veda più oltre p. 110.

strafiero di marmo al centro. La cappella era finita e Pantalone liquidato del compenso pattuito di 280 ducati d'oro a metà del giugno dell'anno successivo³⁹. Siamo dunque alla vigilia dell'arrivo di Donatello a Padova e oggi conosciamo la fisionomia di Pantaleone, che fu ben più di un "lapicida"⁴⁰. Quale aspetto poteva avere il suo altare? Sempre sfruttando gli spogli di Sartori riusciamo a cucire insieme il lascito di Beatrice Tolomei, dell'aprile 1300, ubicato nello stesso sito della successiva commissione a Pantaleone, essendo intanto passato l'altare del *Corpus Christi* sotto la giurisdizione De Lazara. Nel manoscritto secentesco di Sanseverino⁴¹ si fa riferimento a Nicolò De Lazara, conte del Palù, che nel 1423 nomina la cappella della Resurrezione; l'altare, nella descrizione di Sanseverino, è antico, composito, con colonne e frontespizio in pietra d'Istria, recanti nel piedistallo l'arma De Lazara. Preceduto da tre scalini, l'altare recava la pala della *Resurrezione* di Stefano Dall'Arzere (1552), rimasta *in loco*. Può darsi che alla metà del XVI secolo potesse già essere stato parzialmente manomesso, e perduta l'importante e particolare decorazione affidata da Bernardo De Lazara il 17 ottobre 1466 a Pietro Calzetta. Il notissimo contratto, steso da Bartolomeo Sanvido, reca allegato uno schizzo raffigurante il *Mulino delle ostie*, che l'artista, sfruttando un'idea di Nicolò Pizolo finita in mano a Squarcione, avrebbe dovuto raffigurare, oltre al completamento del *sopracielo* della cappella, che diversa documentazione permette di ubicare sulla facciata ovest del pilastro settentrionale del presbiterio, dove è appunto tuttora appesa la tela della *Resurrezione*⁴² (Tav. 9). La costruzione di un altare impor-

³⁹ DEMO, *L'Arca del Santo nei suoi aspetti economici*, pp. 418-419 e nota 11.

⁴⁰ ANNE MARKHAM SCHULZ, *Shedding light on the Venetian sculptor Pantaleone di Paolo*, «Arte Veneta», 72 (2015), pp. 49-59. La studiosa non conosce il contratto per l'altare del *Corpus Christi* e, mettendo insieme le poche opere attribuibili e i documenti, delinea una figura in cui, più che il lavoro di scolpire, contò quello di approvvigionare i colleghi di pietre e materiali lapidei. L'autrice mette in relazione alcuni documenti con l'altare stesso di Donatello e potrebbe senz'altro essere stato così, ma certamente l'altare del *Corpus Christi* non è l'altare maggiore. Conosciamo almeno di un'altra figura, pienamente cinquecentesca, che ebbe questo ruolo, cioè quel Pietro da Salò che al Santo fu tra coloro (e illustri, come Vittoria) che lavorarono al monumento Contarini di Michele Sanmicheli (GIOVANNA BALDISSIN MOLLI, *Le opere nel territorio della Dominante; schede*, in *Danese Cattaneo. Scultore, poeta, architetto*, 2 vol. I, Straordinari dimenticati, Carrara 2013, I, pp. 48-49 con bibliografia precedente).

⁴¹ ANTONIO SANSEVERINO, *Descrizione istorica del monastero e della chiesa di S. Antonio di Padova*, ms., Pontificia Biblioteca Antoniana, n. 693, p. 133v; SARTORI, I-93, *Descrizione istorica*, n. 37. di cui veramente si sente più che mai la necessità di un'edizione critica; si veda anche LUIGI GUIDALDI, *Ricerche sull'altare di Donatello*, «Il Santo», s. I, 4 (1932-1933), pp. 239-289: p. 289, per il *chiusino* dell'Eucaristia al pilastro del *Corpus Christi* ricordato da Sanseverino (c. 133v).

⁴² Diversa letteratura si è occupata del soggetto e dell'iconografia così particolari di questa cappella, senza che tuttavia ne sia mai stata delimitata la posizione e l'ingombro. Per la bibliografia: CATHERINE PUGLISI - WILLIAM BARCHAM, *Milling the bread of salvation: art, patronage and technology in the De Lazara altarpiece in Padua*, in *Artistic Practices and Cultural Transfer in Early Modern Italy: Essays in Honour of Deborah Howard*,

tante dedicato al *Corpus Christi*, situato *in cornu evangelii*, in stretta relazione con l'altare maggiore, apre uno scenario ancora da indagare per il Veneto: sarebbe necessario avere le idee più chiare sulla storia della messa a punto di quegli altari "eucaristici", in cui il tabernacolo "è" la pala d'altare⁴³ (e ricordo che Marcantonio Michiel definiva *palleta* il dipinto con la *Mola mistica* di Pietro Calzetta⁴⁴).

Ora lo sviluppo di questi altari è lungi dall'essere assestato, ma ben prima di arrivare al clima del concilio di Trento non poche ancone eucaristiche scolpite giocarono un ruolo di tutto rilievo dentro le chiese, e basti riflettere come, nel 1446, l'arcivescovo e santo Antonino, appena entrato nell'episcopio di Firenze, con forza volle affermare il culto eucaristico nella cattedrale. La manomissione del cosiddetto "tabernacolo di Donatello", oggi nel Tesoro di san Pietro in Vaticano, ma già entro un complesso elaborato al centro dell'abside della distrutta *Capella parva* nei Palazzi Apostolici Vaticani, ci impedisce di comprendere compiutamente l'opera, che avrebbe potuto dirci molto sugli intenti di Donatello a Padova, combinati con la volontà dei massari dell'Arca, committenti dell'altare maggiore. In altre parole, non sappiamo se l'erezione, di poco antecedente, dell'altare del *Corpus Christi* di Pantaleone contò qualcosa nell'altare donatelliano e se quest'ultimo fu, o meno, altare eucaristico, ospitante o no l'Eucaristia. In questo ragionamento assume rilevanza il motivo della chiamata di Donatello a Padova. Se furono (come io credo) i Gattamelata e la committenza della statua equestre a Erasmo da Narni, i massari avrebbero potuto approfittare, senza averlo programmato prima, della presenza dello scultore, indipendentemente dalle scelte fatte pochi anni prima.

Riusciamo anche a sapere che sul corrispettivo pilastro di destra, dove oggi si trova la pala di Luca Antonio Busati da Montagnana, raffigurante *Cristo crocifisso attorniato dai profeti, e i santi Sebastiano, Gregorio, Orsola e Bonaventura*, i giuspatronati variarono nei secoli: Sanguinacci nel Trecento, Engleschi e Capodivacca nel Quattrocento, ma con la concessione degli spazi intorno ai due altari ai Capodilista⁴⁵ (Tav. 10). Intorno al 1469

edited by NEBAHAT AVCIOGLU - ALLISON SHERMAN, Ashgate Publishing, Farnham 2015, pp. 149-174.

⁴³ Fondamentale e prezioso il riferimento a FRANCESCO CAGLIOTI, *Altari eucaristici scolpiti del primo Rinascimento: qualche caso maggiore*, in *Lo spazio e il culto*, pp. 53-89: pp. 53-60.

⁴⁴ MARCANTONIO MICHEL, *Notizie d'opere di disegno nella prima metà del secolo XVI. Esistenti in Padova Cremona Milano Pavia Bergamo Crema e Venezia scritte da un anonimo di quel tempo*, pubblicata e illustrata da d. Iacopo Morelli, [Remondini] Bassano 1800, p. 9.

⁴⁵ Anche in questo caso è necessario ricontrollare e mettere in fila i documenti, ma vale ricordare che, nella soluzione qui prospettata, siamo in quello spazio "speciale" tra il tramezzo e la recinzione del coro. Il monumento a Pio Capodilista (1619), oggi spostato all'inizio dell'ambulacro di destra, si trovava, come ricorda una lapide in marmo nero, sulla facciata interna del pilastro sud del presbiterio, da dove fu spostato nel 1652. Di fronte, sulla facciata interna del pilastro nord, una lapide analoga ricorda

Filippa Capodivacca ordinava di far costruire un altare in pietra, dedicato a san Sebastiano, simile a quello della Madonna del Pilastro (sulla prima membratura entrando a sinistra), e di farlo ornare in modo conveniente. In quel momento alla primitiva dedicazione a sant'Orsola si sovrappone quella a san Sebastiano, ma la costruzione ebbe tempi lunghi e l'altare non era ancora ultimato nel 1511⁴⁶. Esso è individuato altrove, per esempio da Rossetti, come quello della pala "del Crocifisso"⁴⁷ e possiamo sospettare una dedicazione antica in tal senso, considerata l'attenzione speciale e iconograficamente poco comune dell'albero/croce, da cui, nella pala attuale, si dipartono rami recanti immagini di profeti. Che cosa avevano d'intorno e quale tipo di connessione potevano porre in essere con l'area del presbitero? La loro altezza, io credo, doveva "dialogare" con il tramezzo, la "facciata" interna della chiesa dei fedeli⁴⁸.

È recente, in Italia, l'interesse per i tramezzi, che ora però registra diversi contributi, anche a proposito degli Ordini mendicanti e degli esempi di area veneta, grazie in particolare agli studi di Giovanna Valenzano e di Tiziana Franco⁴⁹. Va sempre sottolineata la necessità di considerare in modo

che il sepolcro di Giandommaso Costanzo (1581), già ivi ubicato, fu spostato all'esterno dell'ambulacro nel 1651 (LUCA SIRACUSANO, *Agostino Zoppo*, Temi, Trento 2017 [*Cuius auctor Deus ipse*. Studi sulla scultura italiana, 1], p. 77). Qui tuttavia occorre riprendere in mano il problema dell'ubicazione originaria del pulpito, o meglio, dei pulpiti, che fino a ora non ha ricevuto una trattazione organica; cf. GIOVANNA BALDISSIN MOLLI, *La basilica del Santo e il pulpito che non c'è*, in corso di stampa.

⁴⁶ Il pilastro di questo altare ospitava nel Quattrocento anche il pulpito. Si veda per questo aspetto e per i documenti sulla committenza, la dedicazione e la costruzione: GIOVANNA BALDISSIN MOLLI, *La basilica del Santo e il pulpito che non c'è*, in corso di stampa.

⁴⁷ GIOVANNI BATTISTA ROSSETTI, *Descrizione delle pitture, sculture, architetture di Padova con alcune osservazioni intorno ad esse ed altre curiose notizie*, edizione terza accresciuta e migliorata, Nella Stamperia del Seminario, in Padova 1780, p. 42.

⁴⁸ In genere il tramezzo aveva all'esterno, verso la navata, un altare dedicato alla croce, al centro (e due ingressi ai lati), oppure l'ingresso al centro e due altari ai lati. Non rientra nell'ambito che qui sto trattando la cappella del Crocifisso, già di giuspatronato Santuliana (dalla fine del Cinquecento), ora di santa Chiara, in origine sacrestia della cappella di san Giacomo.

⁴⁹ La motivazione di base di questo ritardo è legata sostanzialmente alla distruzione dei tramezzi stessi. MARCIA B. HALL, *The "Ponte" in S. Maria Novella: the Problem of the Rood Screen in Italy*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 27 (1974), pp. 157-173; EADEM, *The "Tramezzo" in Santa Croce, Florence, Reconstructed*, «The Art Bulletin», 56 1(1974), pp. 207-215; ALESSANDRO NOVA, *I tramezzi in Lombardia fra XV e XVI secolo: scene della Passione e devozione francescana*, in *Il Francescanesimo in Lombardia: storia e arte*, Silvana, Milano 1983, pp. 197-214; THOMAS CREISSEN, *Les clôtures de cœur des églises d'Italie à l'époque romaine: état de la question et perspectives*, «Hortus artium medievalium», 5 (1999), pp. 169-181; GIOVANNI LORENZONI, *Per una possibile conclusione, con particolare riferimento ai pontili*, in GIOVANNI LORENZONI - GIOVANNA VALENZANO, *Il Duomo di Modena e la Basilica di San Zeno*, Banca Popolare di Verona, Banco di S. Geminiano e S. Prospero, Verona 2000, pp. 236-270; JUNG, *Beyond the Bar-*

interferente la storia della liturgia e quella della devozione, rispetto a quella dell'architettura, costituente la modalità per creare un contenitore di un evento effimero e smaterializzato come la liturgia, a sua volta sostanza viva e generatrice dello spazio. Le fonti però, che in qualche modo davano questo per scontato, non danno informazioni, o ne danno molto poche, su cerimonie liturgiche inerenti luoghi precisi, perché erano cose note, e non avevano bisogno di essere scritte, per coloro i quali le praticavano o vi assistevano e nello stravolgimento subito dagli edifici è veramente irto trovare dati di arredo architettonico su questi aspetti, anche al Santo: l'orientamento, l'ubicazione dell'altare, la posizione del sacerdote, l'allestimento del coro, la visibilità del rito, più o meno possibile a seconda del momento liturgico.

La stessa definizione del muro trasversale di separazione di una chiesa ha avuto bisogno di chiarimenti. Come altrove in Europa, il tramezzo può essere definito "pulpito", con una schietta allusione al ruolo di "piattaforma" da cui è possibile predicare e leggere la Sacra Scrittura e ne reca il segno nel termine *jubé* con cui può venir ugualmente indicato⁵⁰; varianti su arcate possono essere definite "ponti" o "pontili", estesi per la larghezza

rier; DONALD COOPER, *Franciscan Choir Enclosures and the Function of Doubled-side Altarpieces in Pre-Tridentine Umbria*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 64 (2001), pp. 1-54; MONICA MEROTTO GHEDINI, *Il tramezzo della chiesa dei santi Giovanni e Paolo a Venezia*, in *De lapidibus sententiae: scritti di storia dell'arte per Giovanni Lorenzoni*, a cura di TIZIANA FRANCO - GIOVANNA VALENZANO, Il Poligrafo, Padova 2002, pp. 257-262; MARCIA B. HALL, *Tramezzo in the Italian Renaissance, Revisited*, in *Thresholds of the Sacred. Architectural, Art Historical, Liturgical and Theological Perspectives on Religious Screens, East and West*, edited by SHARON E.J GERSTEL, Washington, Harvard University Press 2006, pp. 215-232; GIOVANNA VALENZANO, *La suddivisione dello spazio nelle chiese mendicanti: sulle tracce dei tramezzi nelle Venezie*, in *Arredi liturgici e architettura*, a cura di ARTURO CARLO QUINTAVALLE, Electa, Milano 2003 (ma 2007); GIOVANNI LORENZONI - GIOVANNA VALENZANO, *Pontile, jubé, tramezzo: alcune riflessioni sul tramezzo di Santa Corona a Vicenza*, in *Immagine e ideologia: studi in onore di Arturo Carlo Quintavalle*, a cura di ARTURO CALZONA, Electa, Milano 2007, pp. 313-317; ADRIANO PERONI, *Funzionalità architettonica, configurazione e arredo nell'area liturgica: il caso del duomo di Pisa*, in *Medioevo: la Chiesa e il Palazzo*. Atti del convegno internazionale di studi (Parma, 20-24 settembre 2005), a cura di ARTURO CARLO QUINTAVALLE, Milano 2007, p. 369-383; TIZIANA FRANCO, *Attorno al "pontile che traversava la chiesa": spazio liturgico e scultura in Santa Anastasia*, in *La basilica di Santa Anastasia a Verona: storia e restauro*, a cura di PAOLA MARINI - CHRISTIAN CAMPANELLA, Banco Popolare, Verona 2011, pp. 33-49; ZULEIKA MURAT, *Il podium della pieve di Monselice nella descrizione di Pietro Barozzi*, «Musica e figura», 1 (2011), pp. 87-117; TIZIANA FRANCO, *"Item in piscibus pro magistris qui aptaverunt pontem": note sul tramezzo dei Santi Giovanni e Paolo a Venezia*, in *Sotto la superficie visibile. Scritti in onore di Franco Bernabei*, a cura di MARTA NEZZO - GIULIANA TOMASELLA, Canova, Treviso 2013, pp. 163-170; JACQUELINE E. JUNG, *Moving Pictures on the gothic Choir Screen*, in *The Art and Science*, pp. 177-194; si vedano anche le riflessioni di PAUL DAVIES - DAVID HEMSOLL, *Michele Sanmicheli*, Mondadori Electa, Milano 2004, pp. 103-114 (sull'innovativa soluzione del tornacoro di Verona, nell'ambito del rifacimento del Duomo voluto dal vescovo Gian Matteo Giberti).

⁵⁰ *Jube Domine benedicere* è la preghiera che il diacono rivolge al sacerdote prima di ricevere il Vangelo e di spostarsi all'ambone *in cornu evangelii* per la lettura.

della navata. “Barco” è un termine nord italiano e veneziano⁵¹. A Bologna, e forse altrove, si diffonde il lemma “corridoio”, e nondimeno rudimentali tramezzi in muratura erano definiti muri o muriccioli, mentre, in Italia centrale soprattutto, il termine “tramezzo” traduce il latino *intermedium*.

È difficile capire dove far iniziare la storia dei tramezzi italiani⁵² e c'è una diffusa ma vaga convinzione che essi non siano nativi della penisola. Sembra che, per quanto si può ipotizzare, la storia più lontana dei tramezzi italiani segua il vocabolario strutturale della cosiddetta *schola cantorum*, con parapetti di marmo e colonnati sopra. Tramezzi monumentali sono stati identificati al più presto nell'XI secolo e gli esempi aumentano nei decenni intorno al 1200. Sembra ragionevole credere che dagli inizi del XIII secolo tramezzi monumentali abbiano attraversato le chiese benedettine (e camaldolesi e vallombrosane), ma la diffusione di queste strutture, come è logico aspettarsi, incrementa con la fondazione e l'espansione degli Ordini mendicanti, come fanno del resto intendere alcune testimonianze documentarie, relative alla chiesa di San Vittore a Bologna dei Canonici regolari e della chiesa di Sant'Eustorgio a Milano. Ben presto però gli Ordini mendicanti iniziarono a costruire le loro grandi chiese e queste nuove costruzioni, da subito, furono tramezzate: così, per esempio, Santa Croce a Firenze. La maggioranza delle chiese mendicanti, a una navata, aveva tramezzi semplici, e non articolati come nel caso di Santa Croce.

Anche se i tramezzi cominciarono con l'essere una semplice cortina muraria, divennero strutture voltate monumentali, con altari (più spesso due laterali rispetto all'apertura centrale), tombe, sepolcri nella facciata occidentale, diventando sì barriere liminali ma anche spazi disponibili per terziari, confraternite e laici in genere, ospitando, in altri casi, immagini o ex voto, come assicurano alcuni documenti. Questo è il caso, relativamente ben documentato, della chiesa francescana di Zadar e del contratto con Giorgio da Sebenico che costruì il *podium* cioè il tramezzo, *de medio ecclesie*, della cui ricca decorazione prevista non è però giunto nulla. Veramente prezioso per noi è l'analogo documento relativo alla prima San Francesco di Padova del 1416, che prevede la costruzione del “mezamento” «cum duy altari i quali altari abia le sue corxiire poste su do colone de pria viva et etiandio de fare una croxira sora la porta del dicto mezamento de mezo quarelo cum la guaiana o de più ove sel besognasse et sora le dicte tre coxire fare un pozoletto se cante la epistola et el guangelo»⁵³.

⁵¹ In area veneta è notissima (benché tarda) la raffigurazione della chiesa tramezzata nel dipinto di Carpaccio, *Visione del priore Ottoboni della Crocifissione e apoteosi dei diecimila martiri del monte Ararat*, Venezia, Gallerie dell'Accademia. Guardando il dipinto mi interrogo se le poche grate intagliate di stile canoziano che ci sono pervenute non fossero originariamente parti di tramezzo.

⁵² Ottimo il tracciato esposto DONALD COOPER, *Recovering the lost Rood Screens of Medieval and Renaissance Italy*, in *The Art and Science of the Church Screen in Medieval Europe*, pp. 220-245.

⁵³ GIULIO BRESCIANI ALVAREZ, *Il cantiere dell'ospedale, del convento e chiesa di S. Fran-*

C'è poca chiarezza su chi e che cosa separasse il tramezzo, e talvolta, oltre che i laici dai religiosi, forse servì a separare gli uomini dalle donne⁵⁴, complicando ulteriormente la nostra comprensione sulla suddivisione degli spazi, tri oltre che bipartiti, e la nostra conoscenza è ancora poca, frammentata, basata su testimonianze episodiche e non sempre chiare e su qualche immagine, come quelle, molto note, di Giotto ad Assisi, del *Presepe di Greccio* e della *Verifica delle stimmate di san Francesco* (Tavv. 11-12).

È difficile credere, a fronte dei tanti lasciti, che la zona del tramezzo sia sempre stata non accessibile ai laici. Dunque dobbiamo pensare di risolvere questa apparente contraddittorietà ragionando sul tempismo e su come, nel rispetto dei propri ritmi liturgici, l'accesso oltre il tramezzo doveva essere regolato in base a essi. Massimo sbarramento durante la celebrazione della messa, può essere che fosse più permeabile ai laici nel corso della celebrazione dell'ufficio, con i religiosi in coro (ligneo) e i laici al di fuori del coro ma oltre il tramezzo. In altri momenti la permeabilità del tramezzo doveva essere maggiore. La legislazione dei mendicanti suggerisce una certa graduazione in questo senso, per esempio investendo i frati più anziani di una discrezionalità di poter dare dispense individuali. L'accesso inoltre dipendeva da imposizioni locali, dall'osservanza più o meno rigorosa, dalle consuetudini, non solo relativamente da Ordine a Ordine, ma anche secondo i rapporti con la committenza e le iniziative individuali.

Anche se i tramezzi italiani erano una barriera permeabile nel senso che abbiamo descritto, nondimeno erano una caratterizzazione di forte imponenza all'interno delle chiese. Essi potevano recare altari addossati, tombe, affreschi, ex voto e altro. Ma la loro qualità precipua di "facciata" li rendeva anche dispositivi per un più coordinato *display* iconografico. L'immagine principale era quella del crocifisso. Croci scolpite, ed eventualmente dipinte, divennero sempre più frequenti dalla metà del Trecento, mentre prima erano più frequenti le croci dipinte, di cui sopravvivono un centinaio di esemplari. La struttura importante di queste croci richiedeva un montaggio mediante catene agganciate alle volte o alle capriate del tetto, rinforzi e mensole, rendendo impossibile che la croce fosse dipinta

cesco Grande in Padova. Note sulla scuola della Carità e l'oratorio di Santa Margherita, in Il complesso di San Francesco Grande in Padova. Storia e arte, a cura dell'Associazione Culturale Francescana di Padova, Signum, Padova 1983, pp. 59-107.

⁵⁴ TIZIANA FRANCO, *Sul "muricciolo" nella chiesa di Sant'Andrea di Sommacampagna* «per il quale restavan divisi gli uomini dalle donne», «Hortus artium medievalium», 14 (2008), pp. 181-192. Nell'attuale chiesa di San Francesco di Padova, ricostruita, ancora nel Quattrocento, a tre navate, due particolari altari/tomba a edicola sono collocati all'imbocco del presbiterio (Tav. 13). Sono allestimenti cinquecenteschi, con ulteriori modifiche più tarde, di estremo interesse e con poca specifica bibliografia, ma pur tuttavia quello di sinistra dedicato al *Corpus Christi*, con l'effigie di Bartolomeo Sanvido (omonimo del celeberrimo copista) e quello di destra, voluto dai familiari di Bartolomeo Urbino, docente di diritto all'università e priore dell'ospedale, penso alludano a una storia e a consuetudini liturgiche precedenti e in linea con la situazione dei due altari del Santo, del *Corpus Christi* e del Crocifisso cui prima si è accennato.

su entrambi i lati. Ma la croce dipinta non era la sola immagine posta sopra il tramezzo, come mostra la *Verifica delle stimmate di san Francesco*, poc'anzi ricordata, dove a lato della Croce sono due altri pannelli: *Vergine col Bambino* e *San Michele arcangelo*⁵⁵.

La dismissione dei tramezzi fu un processo lento e trovò un punto di accelerazione nel concilio di Trento. Furono fattori molteplici, probabilmente anche estetici, e mossi dal desiderio di dare unità all'interno della chiesa⁵⁶, ed è troppo semplicistico affermare che fu il concilio di Trento a indurre la dismissione dei tramezzi, anche se il rinnovato interesse per il culto eucaristico, che esigeva la "liberazione" dell'altare maggiore e la centralità del tabernacolo rispetto alla chiesa, forzò i tempi. Fu invece un processo lungo e orchestrato da molteplici fattori, più legati all'estetica, e al mutamento del gusto architettonico, viepiù orientato verso navate libere e spazi sgombri⁵⁷.

Unica sopravvivenza a noi prossima pare oggi essere il coro della francescana chiesa dei Frari a Venezia, completato all'esterno dalla bottega di Pietro Lombardo nel 1475. È una combinazione di coro-tramezzo, senza arcate, senza altari, ma il suo grande valore, oggi, è il modo in cui noi possiamo inquadrare, come attraverso un telescopio, l'*Assunta* di Tiziano sull'altare maggiore, come se il coro-tramezzo fosse stato percepito come una riuscita cornice di un'opera d'arte (Tav. 14).

Il particolare caso della chiesa veneziana ci rappresenta come, insieme al tramezzo, potesse essere presente nelle chiese, a chiudere ulteriormente l'isola presbiteriale, la recinzione del coro, la parte posteriore degli stalli, che a sua volta poteva essere rivestita, come ai Frari, di un paramento lapideo scolpito. Seguire la storia e i significati del lemma "coro", costituisce un percorso affascinante: da insieme di cantori diventa luogo in cui i cantori stanno, in genere, davanti all'altare maggiore e inoltre anche arredo ligneo che li ospita⁵⁸. Questo forte isolamento della zona riservata ai religio-

⁵⁵ COOPER, *Recovering the lost Rood Screens*, pp. 240-242, per la riconsiderazione della posizione dei grandi dossali italiani (la *Madonna* di Ognissanti di Giotto, la *Madonna Rucellai* di Duccio da Santa Maria Novella, la *Stigmatizzazione di san Francesco* di Giotto da San Francesco a Pisa, per esempio), con bibliografia di riferimento.

⁵⁶ DE BLAAUW, *Innovazioni nello spazio di culto* 2006, pp. 43-49, bibliografia alla nota 4; COOPER, *Recovering the lost Rood Screens* p. 244, nota 98.

⁵⁷ MASSIMO BISSON, *Controriforma e spazio liturgico: i cori della basilica di Santa Giustina di Padova*, «Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti», 172 (2013-2014), pp. 441-518.

⁵⁸ La consapevolezza della normale posizione dei cori, tra la navata e il presbiterio, abbracciando letteralmente lo spazio riservato alla comunità religiosa, è assestata nella letteratura, e mi limito all'indicazione del recente *La place du chœur: architecture et liturgie di Moyen Age aux temps modernes*. Actes du Colloque de l'EPHE, Institut National d'Histoire de l'Art, les 10 et 11 décembre 2007, sous la direction de SABINE FROMMEL et LAURENT LECOMTE, avec la collaboration de RAPHAËL TASSIN, Édition Picard, Paris 2012; nel volume il contributo di SIBLE DE BLAAUW, *Origins and Early Developments of the Choir*, discute del lemma "coro" e delle sue prime attestazioni. Riflessioni preziose, da

si è presente anche negli Ordini mendicanti, come testimoniano, a esempio, i primi statuti redatti nel capitolo generale (Treviri 1249), dell'Ordine dei Predicatori⁵⁹. L'Europa intera ha partecipato all'evoluzione dalla semplice parete occidentale del coro (tra coro e navata), fino ad arrivare a un doppio elemento praticabile, in muratura, dove potevano trovar posto i lettori, i predicatori, o i cantori, e che generalmente si usa definire jubé; non soppianta d'improvviso la semplice parete, anzi in contesto mendicante le due soluzioni sono in parallelo fino al Trecento. Nella stessa San Francesco di Assisi erano forse in origine compresenti⁶⁰.

Nella basilica di Sant'Antonio non riusciamo a risalire all'indietro fino ai cantieri dell'arredo interno del Duecento, e anche per il XIV secolo, nella certezza che la chiesa "doveva" avere l'altare maggiore⁶¹ e il coro, l'unica magra attestazione che abbiamo è un riferimento a un arredo ligneo, alto circa 7 piedi (circa due metri), che doveva essere preso a modello per l'esecuzione del coro della chiesa dei Carmelitani nel 1383⁶². Così indica il contratto stipulato il 22 settembre tra Marco *quondam* Rolandino e il priore: due ordini di stalli completati dalle cornici e quattro lettori, *ad formam et tayum* del coro francescano, mentre la modalità degli stalli doveva ripetere quella della chiesa domenicana di Sant'Agostino: un coro pienamente gotico, intagliato, sembrerebbe di poter dedurre dal tenore del contratto.

non dimenticare, sono quelle degli storici del canto gregoriano, che ci rammentano, ove ne fosse bisogno, che tutta la liturgia era cantata e che la celebrazione dei sacri riti non poteva prescindere dalle esigenze del canto gregoriano, celebrazione della Parola Divina, per la quale nessun "parlato" era sufficientemente elevato. Tra gli autori e gli studiosi di questo ambito, ricordo l'articolata produzione di ALBERTO TURCO, di cui mi limito a citare *Iniziazione al Canto Gregoriano*, Pontificio Istituto di Musica Sacra - Libreria Editrice Vaticana, Roma 2016.

⁵⁹ COSTANTINO GILARDI, "Ecclesia laicorum" e "ecclesia fratrum". *Luoghi e oggetti per il culto e la predicazione secondo l'"ecclesiasticum officium" dei frati Predicatori*, in *Aux origines de la liturgie dominicaine: le manuscrit Santa Sabina XIV L 1*, a cura di LEONARD E. BOYLE - PIERRE MARIE GY, École française de Rome, Roma 2004, pp. 379-443.

⁶⁰ In generale: *L'arte medievale nel contesto (300-1300). Funzioni, iconografia, tecniche*, a cura di PAOLO PIVA, Jaca Book, Milano 2006; PAOLO PIVA, *Dal setto murario allo jubé: il "pòzo" di Sant'Andrea a Mantova nel contesto di un processo evolutivo*, in *Società, cultura, economia. Studi per Mario Vaini*, a cura di EUGENIO CAMERLENGHI - G. GARDONI - ISABELLA LAZZARINI - VIVIANA REBONATO (Quaderni dell'Accademia Nazionale Virgiliana di Scienze Lettere e Arti, 2), Mantova 2013, p. 57-78.

⁶¹ Dall'inizio del Quattrocento alcuni documenti riferiscono di lasciti per l'altare maggiore per la sua "ancona", ma non abbiamo alcuna informazione, per il momento, sul complesso anteriore all'altare di Donatello.

⁶² *Archivio Sartori*, I-256, *I cori antichi della chiesa del Santo*, n. 1. Secondo TIZIANA FRANCO, "Elegit sepulturam sui corporis apud ecclesiam santi Antonii confessoris ordinis fratrum minorum. Sepolture al Santo", «Il Santo», 42 (2002), 1-3. Atti del convegno internazionale di studi *Cultura arte e committenza al Santo nel Trecento*, pp. 261-297: il lascito testamentario di Zanino del fu Corradino da Conegliano (7 settembre 1377), per rifare il pavimento *incipiendo a porta maiori eundo versus crucem magnam*. Attesta la presenza del tramezzo, sul quale, come di consueto, era appunto issata la *crucem magnam*.

4. TRAMEZZO, RECINZIONE DEL CORO E ORGANI

Più attestazioni, diverse tra loro ma molto chiare, affermano l'esistenza del tramezzo e della recinzione del coro nella basilica del Santo, che risultava perciò divisa tra piedicroce e capocroce da un primo elemento trasversale, composto da una balaustra sormontata da pilastri e arcate a tutto sesto, e da un secondo, lapideo, che contemporaneamente controfondava il coro. Entrambe le recinzioni avevano al centro un'apertura, che incanalava la vista verso l'altare maggiore, sul fondo del coro. La pianta del Santo fa individuare con relativa facilità il punto in cui situare il tramezzo, all'altezza dei pilastri occidentali della sesta cupola, l'unico posto possibile per non ingombrare l'accesso alle due cappelle del transetto. L'aspetto del presbiterio quattrocentesco è stato delineato molto chiaramente da Francesco Caglioti, che se ne è occupato in relazione alla posizione del *Crocifisso* bronzeo di Donatello, e pur nel contesto particolare del suo intervento, il sistema del doppio sbarramento trasversale della chiesa risulta ben chiarito.⁶³ Il disegno 1868 del Gabinetto dei Disegni e delle Stampe degli Uffizi, molto noto e datato nella letteratura in modo oscillante tra Quattrocento e Cinquecento⁶⁴ (Tav. 15), mostra il tratto orizzontale del tramezzo che si estende anche verso l'ambulacro di sinistra, ma non permette di capire la posizione precisa della barriera, che potrebbe essere stata a filo della facciata est o della facciata ovest degli stessi pilastri o anche "a metà", lasciando la faccia occidentale, dove erano i due altari prima ricordati, parzialmente in aggetto. Nel disegno si capisce che lo spazio tra il tramezzo e la recinzione del coro corrisponde, sul lato meridionale, alla larghezza dell'andito che mena al chiostro, il che, nell'economia e nella gestione logica degli spazi, acquista pieno significato quando si osservi che la posizione delle cortine del coro, sui lati meridionale e settentrionale, è interna ai pila-

⁶³ FRANCESCO CAGLIOTI, *I tre crocifissi grandi di Donatello*, in *Donatello svelato. Capolavori a confronto*, catalogo della mostra (Padova, Museo Diocesano 27 marzo - 26 luglio 2015), a cura di ANDREA NANTE - MARICA MERCALLI, Marsilio, Venezia 2015, pp. 39-63: pp. 46-51, con la bibliografia e anche la riflessione sull'apporto, in sostanza poco considerato, di studiosi di area tedesca, come Hans Kauffmann, Volker Herzner, Joachim Poeschke.

⁶⁴ Il disegno fu rinvenuto da Boito agli Uffizi e Andrea Gloria, emerito studioso padovano e "padre" del Museo Civico, che fu in contatto con Boito sulle questioni dell'altare donatelliano, lo ritenne già opera della fine del Quattrocento; si veda il recente DARIO TRENTO, *Un archivio di Camillo Boito per il restauro e la conservazione dei monumenti e il fascicolo della basilica del Santo a Padova*, in *Camillo Boito moderno*, a cura di SANDRO SCARROCCIA, II, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2018, pp. 23-55: 27-28, anche per la questione della disposizione delle statue sull'altare. Anche Gloria (e Boito seguì questa idea) riteneva che le statue dei due santi vescovi (Prosdócimo e Ludovico) fossero situate alle estremità dell'ancona scolpita (si veda qui più avanti). Tutto il volume (in due tomi) *Camillo Boito moderno* è oggi fondamentale per la riflessione sull'opera di Boito, anche in relazione alla basilica del Santo, per la quale si segnalano gli atti del convegno *Cultura arte e committenza nella basilica di S. Antonio tra Otto e Novecento*, in corso di stampa.

stri, e sul fondo, a partire dallo spigolo della facciata interna dell'ultima coppia di pilastri squadrati, si prolunga verso la penultima coppia, fermandosi con la parte trasversale, parallela al tramezzo, in un punto dell'area presbiteriale. Avremmo dunque il caso di un coro ligneo chiuso non in muratura, ma con lastre lapidee non legate in modo diretto all'architettura e racchiudenti uno spazio di larghezza inferiore a quello della navata centrale. Questi cori mantengono il significato antico di "via all'altare", come è evidenziato dai partimenti geometrici dei ricchissimi pavimenti, conservati in qualche esempio⁶⁵. Valerio Polidoro afferma che la chiusura del coro era alta undici piedi, meno di quattro metri, e si sviluppava in sequenza alternando pilastri di pietra bianca e rossa, tamponati con una base bianca incassata di rosso, sopra cui, in modo alternato, erano incassi rossi ornati di bianco e nero, e alternati ai dodici riquadri di bronzo di Bellano e Riccio, di cui parlerò più avanti. Sopra la recinzione trovavano posto 25 statue alternate a candelieri di pietra⁶⁶.

Mi chiedo perciò se alla recinzione del coro del Santo possa riferirsi quel resto di muro continuo largo una sessantina di centimetri, esito di un intervento di demolizione (per la sua superficie non finita), emerso nel corso dei lavori al pavimento dei primi anni sessanta⁶⁷. Sia come sia, c'era uno spazio tra le due recinzioni e l'ambulacro era più ampio dell'attuale, della misura corrispondente allo spessore dei pilastri quadrangolari. A questo spazio, tra le due pareti trasversali, si riferisce un rogito del 1471, 8 gennaio, steso in *ecclesia Sancti Anthonii prope et extra chorum, a latere versus capellam Sancti Anthonii*⁶⁸ (Tav. 16). La recinzione-schiena del coro non prevedeva alcuna cantoria, alcuno spazio praticabile nella parte superiore, come è oggi: una semplice parete, probabilmente decorata a rilievo,

⁶⁵ PAOLO PIVA, *Lo "spazio liturgico": architettura, arredo, iconografia (secoli IV-XII)*, in *L'arte medievale nel contesto (300-1300)*, pp. 141-180: 153.

⁶⁶ POLIDORO, *Le religiose memorie*, p. 14v-15v; si vedano le immagini elaborate, sulla base di GONZATI, in SARAH BLAKE MCHAM, *Visualizing the Immaculate Conception: Donatello, Francesco Della Rovere, and the High Altar and Choir Screen at the Church of the Santo in Padua*, «Renaissance Quarterly», 69 (2016), pp. 831-864, figg. 7-10.

⁶⁷ DANILO NEGRI, *Il recente rifacimento del pavimento del presbiterio nella basilica del Santo*, «Il Santo», 3 (1963), 1, pp. 99-105, grafico a p. 101. Negri afferma che venne trovata anche un'altra muratura, larga una settantina di centimetri, estesa lungo tutto il presbiterio «allineata col muro di separazione dell'attuale cappella del Beato Luca Belludi con la cappella di Sant'Antonio», espressione che non mi è chiara, perché la cappella del Beato Luca non ha muri in comune con la cappella di Sant'Antonio. Ma se potessimo ipotizzare una svista tra "cappella del Beato Luca" e "cappella della Madonna Mora", allora tutto acquisterebbe un senso e la muratura dovrebbe indicare l'estensione del tramezzo a filo della facciata occidentale della penultima coppia dei pilastri squadrati: ma sottolineo che il ragionamento si svolge in modo congetturale.

⁶⁸ ASPd, Clero regolare, tomo 76, P. II. 1412; *Archivio Sartori*, I-256, *I cori antichi della chiesa del Santo*, n. 5. Il documento al momento (agosto 2018) non è rintracciabile nell'Archivio di Stato di Padova e lo cito nella trascrizione di Sartori, correggendo la segnatura riportata che non è corretta (ACR, b. 1412, perg. 112).

che all'interno aveva gli stalli lignei. La basilica risultava così tripartita in senso orizzontale, e forse il settore tra le due recinzioni era riservato a un "pubblico" speciale e importante composto di benefattori, donatori, *familiari* della comunità antoniana e ospiti di rango. Probabilmente al suo interno aveva anche uno o più altari, o punti di devozione, ma non dispongo di altre informazioni in tal senso⁶⁹.

Un articolo ancora prezioso di padre Antonio Sartori⁷⁰, pubblicato nel primo numero della prima annata della rivista «Il Santo», con l'intento di chiarire i tempi, le opere e la modalità di lavoro di Donatello, ha reso noto una serie di documenti, rubricati sotto la dicitura *Cortine del coro*, che erano funzionali alla tesi, dimostra da Sartori rispetto alle supposizioni di Gonzati⁷¹ e alle affermazioni di Gloria, che Donatello non fu mai impegnato nel disegno e nella costruzione delle "cortine del coro".

Sono invece nomi di lapicidi rifiniti, in qualche caso conosciuti dalla letteratura, quelli che affiorano dalla carte: il 10 luglio 1443, a esempio, Bartolomeo lapicida di Domenico, con abitazione alla porta delle Torricelle, sta lavorando alla *fazà de mezo* (al tramezzo dunque!) *de la chiesa del Santo de prie veronese bianche e rosse*⁷²; l'anno successivo anche altri taglia-

⁶⁹ Si veda sopra quanto sappiamo sugli altari del *Corpus Christi* e, forse, della *Croce*; inoltre: BALDISSIN MOLLI, *La basilica del Santo e il pulpito che non c'è*, in corso di stampa; negli anni ottanta del Cinquecento, a proposito della richiesta di un sito ove collocare il monumento funerario di Giovanni Tommaso Costanzo, alla fine la scelta si orientò su uno dei due lati interni di pilastri del tramezzo: «se gli conceda uno delli do pilastri ove termina la tramezzara, che divide la parte del coro dal resto della chiesa, nella faccia che sono l'altre memorie, che guarda verso il corridoro de mezzo di essa chiesa». Di fatto il monumento fu costruito sulla facciata sud del pilastro di sinistra (spostato a metà del Seicento sulla facciata nord); una bella e completa scheda sul monumento in LUCA SIRACUSANO, *Scultura a Padova: 1540-1620 circa. Monumenti e ritratti*, tesi di dottorato, Università degli Studi di Trento, Scuola di dottorato in Studi umanistici, Tutor prof. ANDREA BACCHI, XXVI ciclo (2020-2013), pp. 426-437.

⁷⁰ SARTORI, *Documenti riguardanti Donatello*, pp. 39-40, 43.

⁷¹ *La basilica di S. Antonio*; ANDREA GLORIA, *Donatello Fiorentino e le sue opere mirabili nel tempio di S. Antonio*, Padova 1895.

⁷² ArA, 13.7, f. 38 (vecchia segnatura: reg. 34). L'insieme dei documenti pubblicati da Sartori richiederebbe però una revisione analitica, perché vi figurano raggruppate registrazioni diverse, relative al tramezzo, alla recinzione del coro (per taluni particolari figurati affiorano i nomi di Antonio Minello e di Pietro Campanaro da Treviso, ma negli anni ottanta), e lavori infine, di nuovo a metà del secolo, per le logge della facciata. Non è immediato capire a che cosa si riferiscano questi pagamenti spiccioli e soprattutto, negli anni della ricerca di padre Antonio, mancavano ancora gli approfondimenti storici e la consapevolezza della presenza delle architetture "interne" per così dire delle chiese, e nella vastissima bibliografia sul Santo, almeno fino agli inizi degli anni ottanta del secolo scorso, vi è anche una difficoltà terminologica, quando si parla di cortine, recinzione, *pozoli*, loggia: strutture tutte che in qualche modo si percepiva aver a che fare qualche volta col coro e altre con le logge esterne e i ballatoi interni, ma senza chiarezza. In tal senso ricordo con simpatia Andrea Calore, che con passione ha dedicato pagine e pagine al presbitero del Santo e all'altare di Donatello, immaginando e prospettando soluzioni in cui un convincimento personale diventava prima ipotesi ra-

pietra, tra cui un Donato (originario tuttavia di Como), lavorano alla stessa recinzione, e negli stessi anni lavora anche il ben conosciuto lapicida Giovanni Nani, di Bartolomeo da Firenze⁷³, la cui fisionomia di esecutore di finestre, poggiosi e balconate, ben si attaglierebbe al lavoro del tramezzo. Alcune registrazioni sono veramente interessanti. Il 26 giugno 1448 Nani lapicida deve sistemare la sepoltura di Bonifacio Frigimelica, rotta *tirando su lastre sopra i pozoli a la faza dela gixia*. Se potessimo capire dove era questa sepoltura – ma ogni riferimento sembra sparito – ci sarebbe chiaro a quale *faza* della chiesa si fa riferimento⁷⁴; il 4 e il 19 aprile 1444 Bartolomeo, Donato e altri lapicidi sono pagati per gli archi della *balconà della croxe* e poco prima, il 31 dicembre 1443, si paga il trasporto dei capitelli delle colonne della *balconà dela croxe*⁷⁵, il che ci rassicura che si sta parlando di arcate importanti, con “vere” colonne e non di pilastri di recinzione dei loggiati e dei ballatoi della chiesa.

Padre Valerio Polidoro, autore della prima e per noi preziosissima guida della basilica⁷⁶, descrive così la *fazà de mezo* della basilica:

È tramezzata la chiesa del glorioso Santo da uno colonnato antico, fondato sopra un pedestallo continuo, a modo di cortina, che nel mezo suo lascia la forma d'una gran porta, e nelli fianchi destro e sinistro è ispartita da gli organi.

Pochi anni dopo Portinari prospetta una situazione analoga⁷⁷:

gionevole e dopo sicurezza acclarata. Segnalo l'utilità della planimetria (peraltro in contrasto con il disegno degli Uffizi e la descrizione delle fonti) pubblicata in ANDREA CALORE, *Il coro e il presbiterio della basilica del Santo. Vicende storiche e artistiche nel secolo XV*, «Il Santo», 38 (1998), 1-2, pp. 69-98; ora gli studi di Claudio Grandis, in corso di stampa, respingono la provenienza originaria delle colonne di palazzo Zacco in Prato della Valle dall'altare di Donatello.

⁷³ ERICE RIGONI, *Notizie di scultori toscani a Padova nella prima metà del Quattrocento*, «Archivio Veneto», s. V, 4 (1919), pp. 121-124, ripubblicato in EADEM, *L'arte rinascimentale in Padova. Studi e documenti*, Antenore, Padova 1970 (Medioevo e Umanesimo, 9), pp. 105-108; LUIGI MONTORBIO, *Lo scultore Giovanni da Firenze detto Nani e una sua opera nel battistero del Duomo di Padova*, «Atti e memorie dell'Accademia Patavina di Scienze, Lettere ed Arti», 82 (1969-1970), 3, pp. 231-247; BALDISSIN MOLLI, *Fioravante, Nicolò*, pp. 73-74.

⁷⁴ *Archivio Sartori*, I- 143, n. 28, *Logge della facciata e logge interne della basilica*. La *croxe* potrebbe indicare la crociera (e quindi la “balconata” del tramezzo) o il tramezzo come sostegno della croce (di Donatello); anche CAGLIOTTI, *I tre crocifissi grandi*, p. 151.

⁷⁵ ArA, 13.7f. 12v (vecchia segnatura: reg. 334); *Archivio Sartori*, I, p. 274, *Cortine del coro*, n. 19 e n. 7.

⁷⁶ POLIDORO, *Le religiose memorie*, p. 2. Il testo di Polidoro è riecheggiato nell'anonima descrizione del 1623: «Dalla porta d'Oriente sin dove sono gli organi e quell'ordine di colonne rosse che sostentano alcuni ornamenti avanti il coro, nel qual luogo era l'altar maggiore non si trova memoria alcuna» (GN, NV, *Antichi e moderni pregi della R. città di Padova*. 1623, Per le nozze Cittadella Vigodarzere - Papafava Antonini de' Carraresi, Tipografia Penada, Padova 1839, p. 24).

⁷⁷ ANGELO PORTENARI, *Della felicità di Padova libri nove. Nelli quali, mentra con nuovo ordine historico si prova a ritrovarsi nella città di Padova le condizioni alla felicità civile pertinenti [...]*, per Pietro Paolo Tozzi, in Padova 1623, p. 401.

Avanti il coro è un ordine di colonne di marmo rosso, le quali sono fondate sopra una panca di quadroni di marmo bianco e nero all'altezza di un uomo, e con tre archi per parte, e un portone aperto per mezo la porta del coro sostentano un ornamento, e cornice di marmo di varii lavori, sopra la quale sono quattro figure di bronzo, che furono fatte da Titiano Aspetti e un crocifisso di bronzo dorato opera del Donatello fiorentino.

Ci suggeriscono, questi passi, come sia fondamentale, per la nostra comprensione, la "chiave" dell'interferenza e la considerazione della storia della liturgia e quindi della musica, come si accennava, per dare forma agli spazi esterni e interni della chiesa: dunque altre indicazioni preziose e note da tempo, confermano che il tramezzo, o *balconà* o *pozolo* esisteva e dava spazio a uno degli organi quattrocenteschi⁷⁸.

Nel quarto decennio del Quattrocento un documento assicura dell'esistenza di un organo fisso, visto che il carpentiere Matteo da Feltre, il 4 settembre 1434, veniva pagato lire 21 per averne rifatto i mantici⁷⁹. Due anni dopo un costruttore di organi di origine oltre alpina, Giorgio da Vienna o d'Alemagna, il 10 settembre 1436, dopo che un primo contratto era stato

⁷⁸ OSCAR MISCHIATI, *Vicende di storia organaria*, in *Storia della musica al Santo di Padova*, a cura di SERGIO DURANTE - PIERLUIGI PETROBELLI, Neri Pozza, Vicenza 1990 (Storia e Cultura al Santo di Padova, Fonti e studi. Studi, 6), pp. 159-179, part. pp. 160-161; ALBERTO SABATINI, *Gli organi della pontificia basilica del Santo di Padova. Ottocento anni di storia ed arte organaria nell'insigne santuario antoniano*, Armelin Musica, Padova 2015; da leggere insieme ad ANTONIO LOVATO, *La musica al Santo fino a Quattrocento*, in *Storia della Musica al Santo*, pp. 1-26: nella cattedrale di Padova la musica polifonica, tra XIV e XV secolo, aveva avuto un punto molto importante come produzione artistica e come sintesi teorica. Il Santo sembra invece essere rimasto estraneo alla nuova sensibilità musicale e prima del XV secolo non compare nulla al riguardo. Una parziale risposta all'apparente disinteresse per le possibilità espressive della polifonia, privilegiando il canto gregoriano, anche quando esso non ebbe più il valore universale di linguaggio per la comunità cristiana, affiora dalle direttive generali dell'Ordine francescano, restio ad accogliere la pratica polifonica, ritenuta non rispondente alle finalità della Regola, come san Francesco stesso, in una lettera al capitolo generale, indicava, prescrivendo che i frati celebrino l'ufficio divino *non attendentes melodiam vocis, sed consonantiam mentis, ut vox concordet cum Deo* (p. 19). A favore del canto monodico si esprime chiaramente il capitolo di Padova nel 1310 e anche successivamente, per esempio nelle *Constitutiones capistranensis* del 1443, si sollecitano i frati a evitare *cantus dissolutos et fractos*. Le prerogative principali della spiritualità francescana erano quindi, in relazione al canto liturgico, il perseguimento dell'ascesa dei religiosi e la partecipazione dei fedeli ai riti, cosa che l'arte polifonica, tecnicamente elaborata, rendeva molto più difficili. Tuttavia i diversi richiami alla pratica della polifonia e al suo divieto ci fanno intendere che essa non solo era presente tra i francescani, ma che se ne abusava. Alcune precoci testimonianze sulla pratica polifonica provengono proprio dal mondo francescano; inoltre se ha ragione David Fallows a proposito dell'inaugurazione dell'altare di Donatello, la messa di Dufay è forse il più antico esempio dell'inizio della storia della messa polifonica ciclica in Europa (DAVID FALLOWS, *Dufay, la sua Messa per Sant'Antonio da Padova e Donatello*, «Rassegna veneta di Studi Musicali», 2-3 [1986-1987], pp. 3-19).

⁷⁹ SABATINI, *Gli organi*, pp. 17-18.

annullato, si impegnava nella costruzione di due strumenti, un organo grande e uno piccolo, da portare a termine tra 1440 e 1445 e i cui prospetti sarebbero stati ornati da Bartolomeo da Mantova e da Francesco Squarcione. I documenti non sono esaustivi nel riferire la posizione degli strumenti; dicono però che i mantici dello strumento maggiore si trovavano in una “camareta” e secondo una testimonianza più tardiva pare che uno strumento si trovasse in un *pozuolo in mezo alla chiesa*. L’organo piccolo, invece, sembra potesse trovarsi nelle vicinanze dell’altare di sant’Antonio e documenti più tardi fanno capire che questo organo, nei suoi rifacimenti successivi, occupò il “pozoletto” in muratura e pietra di Nanto, in prossimità dell’altare dell’Arca, e più precisamente il settore del pilastro di destra guardando la cappella e vi si accedeva per mezzo di una scala in muratura di cui è rimasta una parte, visibile quando, seguendo i percorsi interni in muratura per accedere alle cupole⁸⁰, si passa sopra la cappella dell’Arca.

Il 20 aprile 1442 i due strumenti erano già *in situ*, anche se non perfettamente ultimati.

Sembra che questa situazione sia durata fino a dopo l’esecuzione del coro ligneo dei Canozi. Il 18 agosto 1479 l’organaro Domenico di Lorenzo oriundo di Lucca, ma residente a Treviso, si impegnava per cento ducati a ritirare l’organo piccolo e a consegnarne entro Natale un altro, della stessa grandezza dell’organo esistente in San Giovanni di Verdara, che dopo il suo completamento fu dotato di portelle e abbellito da Prospero da Piazzola. Alcuni pagamenti che si spingono fino all’estate del 1480 fanno capire che questo organo piccolo fu collocato al pilastro di destra della cappella dell’Arca, dove forse era già il precedente strumento. Il 26 agosto del 1480 Domenico di Lorenzo firmava un altro contratto per l’esecuzione di un nuovo grande organo, per un compenso di 170 ducati e il ritiro del preesistente, che fino a quel momento era *in su el pozuolo in mezo la chiesa*. Domenico avrebbe dovuto consegnare un nuovo strumento a una tastiera e il contratto steso dal notaio Bonifacio Dal Portello è minuzioso nel descriverne le caratteristiche, secondo il progetto documentato da un disegno in sacrestia. Il vecchio organo grande, anche secondo Mischiati, doveva trovarsi appunto nel *pozuolo*: uno strumento non appoggiato a alcuna struttura portante della basilica e libero, davanti e dietro. In questo modo esso contribuiva alla demarcazione e separazione fisica tra la navata e il presbiterio. Sarebbe che all’organo nuovo di Domenico non fosse stata prestata una particolare opera di rifinitura.

Verso la fine del secolo i massari dell’Arca affrontarono un’altra problematica, relativa alla necessità di risanare gli strumenti e spostarli, mettendoli in punti acusticamente migliori e una delibera dell’11 giugno 1488 af-

⁸⁰ Michele Savonarola rimase incantato, come succede anche al visitatore dell’oggi, dai percorsi nascosti e in quota della chiesa. Si sta dunque parlando della zona in cui fu collocato il sepolcro Fulgoso, sfruttando l’apertura esistente per via dell’organo, in quell’epoca, nel Seicento, già rimosso.

ferma la volontà dei massari in tal senso. Una disposizione di poco successiva del Comune di Padova, del 29 aprile 1489, esprimeva parere contrario all'idea di porre i due organi ai pilastri davanti al coro, perché «non esse tolerandum cum ignominia civitatis, sine cuius licentia nihil construi potest in ipsa ecclesia». Il testo continua censurando la scelta di collocare i due organi «in dictis pilastris, quia cedit ad deformitatem prospectus ecclesie et ad diminutionem jurisdictionis huius magnificæ communitatis». Per il momento tutto rimase invariato, fino a una tappa successiva di storia organaria, che prende avvio grazie al contratto del 10 maggio 1489 con l'organaro veneziano Antonio Dilmani, figlio di Bernardo d'Alemagna, per fare un organo per la basilica della stessa qualità di quelli esistenti a Venezia in San Marco e ai Santi Giovanni e Paolo. Questo organo sarebbe stato situato al posto di quello piccolo di Domenico da Lucca, nel *pozoletto* in muratura e pietra di Nanto presso il pilastro destro della cappella dell'Arca. Esso però non fu probabilmente collocato lì, ma su una nuova tribuna realizzata sul sottarco a sinistra del presbiterio, all'imboccatura del deambulatorio. La fattura dell'organo e la sua collocazione diedero risultati acustici soddisfacenti, tanto che lo stesso Dilmani fu ingaggiato il 4 gennaio 1490 per trasportare l'organo grande dal tramezzo (*pozuolo*) a una nuova tribuna, simmetrica all'altra da erigersi nel sottarco del braccio destro del transetto. Domenico si impegnava anche a fare un nuovo somiere da porsi dietro *quelo dala banda verso la sagrestia*. Pare quindi che l'Arca per esigenze di acustica non meno che per necessità pratiche, fece realizzare a Dilmani un secondo corpo d'organo, comandato da una seconda tastiera e corrispondente a un nuovo somiere e questo nuovo prospetto era rivolto verso la sacrestia per far sentire la voce dello strumento verso l'ambulacro.

Entrambi gli strumenti collocati nelle due tribune agli imbocchi dell'ambulacro furono racchiusi in casse armoniche realizzate dal falegname Carlo da Pontecorvo, e dal fabbro Berto, abbellite dall'intagliatore Bernardino e dal tornitore Andrea⁸¹. Non proseguo oltre nella storia della musica e della collocazione degli organi, che è fondamentale, soprattutto in date successive, per comprendere le sequenze delle distruzioni e ricostruzioni della recinzione del coro.

Non abbiamo documenti figurativi per immaginare il *pozolo* con l'organo. Da tempo ormai si ha la consapevolezza che sul tramezzo era fissato il *Crocifisso* di Donatello, e probabilmente prima ci sarà stata un'altra croce, secondo la consuetudine stabilizzata dei tramezzi⁸². Molto interessante è

⁸¹ SABATINI, *Gli organi*, pp. 17-23. Ho il sospetto – ma nessun indizio – che questi Bernardino e Andrea, e più Bernardino che Andrea, facciano parte della famiglia dei Canozzi. Bernardino di Cristoforo è attivo al Santo e, come si dirà fra poco, sono gli anni in cui i due caposcuola, e Lorenzo in particolare, con la sua *équipe*, lavorano al Santo.

⁸² GERALDINE A. JOHNSON, *The original Placement of Donatello's Bronze Crucifix in the Santo in Padua*, «The Burlington Magazine», 139 (1997), 1137, pp. 860-862; NICOLE CHAREYRON, *Pilgrims to Jerusalem in the Middle Ages*, Columbia University Press, New York 2005.

stata la riflessione di Geraldine Johnson, che ha riletto e pubblicato passi del *Diario* di viaggio in Terrasanta del padovano Gabriele Capodilista nel 1458. Questi, visitando la chiesa del Santo Sepolcro di Gerusalemme, resta colpito dalla somiglianza con la chiesa del Santo per la presenza del deambulatorio intorno al coro, e afferma che il sepolcro di Gesù è ubicato nella chiesa gerosolimitana nello stesso modo in cui, al Santo, si troverebbe entro al coro, di fronte al Crocifisso che ne sormonta l'ingresso. Ci sono delle ambiguità nella descrizione del padovano, e bisognerebbe meglio capire quale struttura interna avesse la chiesa del Santo Sepolcro quando la vide Capodilista, ma nella pianta ipotizzata dalla studiosa (Tav. 17), che situa il tramezzo e le cortine del coro in modo molto prossimo all'ipotesi che qui si va costruendo, questa tomba "ideale" è stata messa nell'intercolumnio centrale tra i pilastri polistili. Vale ora ricordare che la seconda tomba richiesta dagli Alberti (se fosse stato accordato il permesso di erigerla), si sarebbe trovata lì e quel punto con massima coerenza si presterebbe a *locus* per la tomba di sant'Antonio tra 1310 e 1350, come prima si accennava. Un documento molto interessante si riferisce proprio a quell'intercolumnio: il 7 novembre 1469 Cristoforo e Lorenzo Canozi da Lendinara, autori del coro di novanta stalli, che doveva ancora profumare di legno⁸³, stipulano un contratto per l'esecuzione di sei banchi da porsi intorno all'altare maggiore «excepto che de drivo, inforando i pilastri de la cuba de quel lavoro medesimo che serà i banchi», seguendo la forma dei pilastri, secondo il disegno che custodisce fra Giampietro da Belluno⁸⁴. Dunque tre + tre intercolumni della parte absidale, a partire dall'intercolumnio centrale, vuoto, avevano banchi tra i pilastri, letteralmente costruiti intorno a essi, seguendone il profilo irregolare⁸⁵.

Anche i quarti intercolumni non erano interamente tamponati come oggi (sono quelli tra gli ultimi pilastri squadri e i primi polistili): Valerio Polidoro afferma che erano – almeno parzialmente – aperti e costituivano gli ingressi laterali al coro, di fronte alle prime cappelle radiali, cioè quella di santa Caterina (a destra) e di san Giovanni evangelista (a sinistra), zona questa, come si ricorderà, dove era il sepolcro Orsato⁸⁶. Gli altri interco-

⁸³ Non mi soffermo sul ben conosciuto, monumentale coro ligneo, capolavoro di intarsio rinascimentale, dovuto ai due fratelli, protagonisti padani della stagione della tarsia prospettica. Il coro, bruciato nell'incendio della notte della domenica delle Palme del 1749, ci è noto per pochi resti, che è necessario però riconsiderare. Preziosa la descrizione di Matteo Colazio, pubblicata nel 1486. Per la riconsiderazione moderna e lo studio dei Canozi si vedano gli studi di PIER LUIGI BAGATIN, *L'arte dei Canozi lendinarese*, Lint, Trieste 1987, ed edizioni successive, pp. 67-78. La costruzione del coro ligneo data dal 1462 al 1469.

⁸⁴ ArA, 13.19, f. 42r (vecchia segnatura reg. 346), Sartori, I -264, *Banchi dell'altare maggiore*.

⁸⁵ Non quindi "davanti" agli intercolumni, come è nella pianta ipotizzata dalla Johnson.

⁸⁶ GUIDALDI, *Ricerche sull'altare*, p. 285, pubblica un verbale dell'Arca del 6 agosto

lumni erano chiusi da inferriate di molto pregio, per la cui fattura era intervenuta la potente e generosa Giacomina da Leonessa, vedova di Erasmo da Narni⁸⁷:

Verso quella parte della chiesa, che è l'ultima della principale entrata, è fondato il choro, in modo tale che da tutto il piano della chiesa ascendendo un grado, tenedo il mezzo suo in quella parte, dà ampio passaggio ad ogn'uno che li va d'intorno. Da tre parti, in oltre, cioè da quella che incontra l'altar maggiore, dalla destra e sinistra, è chiuso più che per metà con quadra figura di fuori, benché nel resto, che è la sua parte di dentro, sia circondato in giro da otto colonne, delle quali ho parlato nel cap. 6. E queste lasciano brevi distanze da l'una a l'altra, che rimangono chiuse da certe grate di ferro di molti piccioli pezzi, con tal maniera insieme legati, che formano varietà di bellissimi fori, per i quali si può dentro agevolmente vedere.

Ha tre porte ancora, la prima è nella faccia sua che incontra l'altar maggiore, le due sono una per lato, la ove terminando la quadra chiusura del choro, comincia la rotonda⁸⁸ e si chiudono con quella maniera di grate che dicessimo nelle distanze delle otto colonne. E per quanto mostrano l'arme e le insegne sue, le grate furono fatte dalla religiosa spesa del valoroso capitano Erasmo Gattamelata da Narni. Lasciate le grossezze delle mura, è ultimamente il coro di tanta capacità, che per lungo si stende fino alla misura di piedi 74 e di larghezza piedi 37 sì che comodamente si può in quello darsi all'uso de' santi misteri⁸⁹.

Se osserviamo le facciate interne dei pilastri squadrati della penultima coppia, all'imbocco del presbiterio, si percepisce con facilità come il loro rivestimento attuale, di cornici orizzontali, pilastrini addossati, elementi decorativi diversi, sia, come dire, frutto di un'operazione fatta con pezzi di recupero: spigoli che non combaciano, lievi disassature, interruzioni di elementi, fanno capire che l'attuale rivestimento non è una situazione originaria del Quattrocento, periodo a cui devono risalire quei frammenti riutilizzati (Tav. 18). La mia impressione è che originariamente la facciata

1506, in cui si delibera di sostituire due lapidi incise con lettere dorate, riportanti antiche lettere di indulgenza, essendo necessario completare la cortina del coro; si autorizza la spesa di ducati 80 per la fattura di due riquadri in bronzo della stessa dimensione, essendo presenti il guardiano della basilica fra Francesco Inzegnerato e i massari Sebastiano Bemino, Sigismondo Capodilista, Orlando Capodilista, Livio Maggi da Bassano e Giovanni Battista Lion.

⁸⁷ GIOVANNA BALDISSIN MOLLI, *Erasmo da Narni, "Gattamelata", e Donatello. Storia di una statua equestre*, Centro Studi Antoniani, Padova 2011, pp. 34-36, 78; EADEM, *La cappella Gattamelata nella basilica del Santo. Prime note per un "locus desperatus"*, «Il Santo», 67 (2017), pp. 385-422, pubblicato anche in *I frammenti tessili della cappella Gattamelata. Il recupero, il restauro, l'esposizione* (Varia, 61), Centro Studi Antoniani, Padova 2017, pp. 385-422. Il fatto che il progetto dei banchi sia in mano a fra Giampietro, minore di rango, che ebbe la chiave dei segreti di famiglia – e in parte della borsa – dei Gatteschi, potrebbe far pensare a un sostegno finanziario della famiglia, anche se Giacomina era morta tra giugno e settembre 1466.

⁸⁸ La curva cioè della parte terminale dell'abside, di fronte alle due cappelle di san Giovanni Evangelista e di santa Caterina.

⁸⁹ POLIDORO, *Le religiose memorie*, pp. 6-6v.

della recinzione del coro, verso il tramezzo e verso la navata, fosse costruita con elementi di questo genere.

Ora è difficile immaginare il suo aspetto, anche perché altri frammenti erratici – penso alle colonne rudentate che sostengono le piccole volte dei quattro attuali ingressi al presbiterio, recuperate probabilmente dal tramezzo – sono mescolati a interventi che volutamente hanno tentato di armonizzarsi allo stile protorinascimentale, come fu nel caso dei pilastrini di Agostino Fasolato⁹⁰. Io penso a un tramezzo e a una recinzione del coro non massiva, nei colori dominanti del bianco e del rosso, ornati anche con motivi che vediamo ora nella recinzione attuale esterna, arricchita nella parte superiore di sculture alternate a candelabri, come attestano i documenti e scandita all'esterno dai dodici riquadri bronzei, come afferma la descrizione di Valerio Polidoro, dieci di Bartolomeo Bellano e due di Andrea Briosco, il Riccio, questi collocate, secondo la testimonianza di Michiel, *de fuori del coro appresso l'entrata*⁹¹.

Tenendo presente tutto questo è ora utile rileggere la monografia di padre Bernardo Gonzati, vero monumento storico degli studi sulla basilica e tanto più prezioso in quanto anteriore ai rifacimenti di Camillo Boito. Nei capitoli XVIII e XIX, dedicati alla fabbrica e all'aspetto della "tribuna" e del coro, non troviamo certo la terminologia e il lessico che oggi ci sembrano appropriati nella descrizione dell'arredo interno del presbiterio, ma l'idea di base della doppia barriera sì (tramezzo e recinzione del coro) e soprattutto l'idea dello sbarramento in funzione delle celebrazioni liturgiche:

Vorrei che l'estetico spassionato si raffigurasse quant'erano eloquenti al cuore l'insieme e le parti dell'edifizio. Confessiamo ch'esso tagliava la visuale dell'abside, parte più interessante della basilica; ma quell'atrio metteva nel popolo un sentimento di reverenza e gli dicea che al di là di quelle misteriose cortine i riti più augusti si celebravano⁹².

Tuttora la ricostruzione grafica di Gonzati, elaborata dal «chiarissimo professor Lorenzo Urbani di Venezia» (Tav. 19), ci aiuta a immaginare le due strutture trasversali del presbiterio: il tramezzo ad arcate su una balaustra continua, dominato dal Crocifisso di Donatello, in cui situare le colonne rosse rudentate che oggi sostengono le piccole volte dei quattro ingressi al coro; le due pareti laterali della recinzione del coro ligneo, che nella fascia alta recano i 5 + 5 rilievi di Bellano, e la parete del coro parallela al tramezzo, in cui situare i due rilievi di Andrea Briosco e, a mio modo di vedere, i diversi elementi lapidei che oggi rivestono le facciate interne dei pilastri quadrangolari d'ingresso al presbiterio. Nello sviluppo verticale

⁹⁰ «I due pilastrini rimessi nuovi al posto dei vecchi, già pregiudicati dal fuoco, stanno nei lati interni dell'ingresso del coro vicini ai sedili e tutti a bassorilievo con fanciulli e altri ornamenti, e sono opera di Agostino Fasolato». Così il contemporaneo Rossetti, *Descrizione delle pitture*, p. 73.

⁹¹ MICHEL, *Notizie d'opere di disegno*, p. 4.

⁹² GONZATI, *La Basilica del Santo*, I, 1852, p. 69.

la recinzione del coro terminava con la cornice sopra i festoni, sormontata dalle sculture alternate a candelabri, attestate dai documenti.

5. IL PRESBITERIO E L'ALTARE MAGGIORE

Le due aperture centrali, del tramezzo e della recinzione del coro, inquadravano l'altare maggiore⁹³. Da sempre e dovunque l'altare non è mai stato un pezzo di arredo "inerte". Pur se semplice, la sua finitura e la sua sistemazione furono tali da imporsi all'attenzione dei fedeli. Altari costantiniani delle prime grandi basiliche romane erano rivestiti d'argento e di gemme, sistemati assiali davanti all'abside, segnalati da candelieri pendenti e nel caso del Laterano, da un *fastigium*, una struttura simile a una pergola. Il diffondersi poi degli altari-tomba, sui luoghi di martirio, o comunque di quella tipologia di altare in muratura, strutturata, generò l'emergere di un altro elemento che ne enfatizzasse la visibilità, la dignità e la posizione entro lo spazio della chiesa: poteva trattarsi del ciborio, ma anche della bidimensionalità dei mosaici nel *fastigium* dell'abside, o varianti ridotte, come i diversi sistemi di schermatura del presbiterio, che furono, insieme, supporto per le immagini, con figure di Cristo, della Vergine e dei santi o narrative, a loro volta⁹⁴. L'iconografia dell'incorniciatura era concepita per essere osservata in un'esperienza visuale con l'altare e con i riti che sull'altare si celebravano, in una pienezza di richiami iconografici, in coerenza con il sacrificio eucaristico. Questa forma di interazione poteva servirsi di materiali diversi, tessili preziosi innanzitutto, e dall'alto Medioevo, per quanto non ci sia pervenuto niente di integro, è possibile tuttavia dedurre l'esistenza di opere del genere. Anche la tradizione dei pannelli in metallo prezioso era ancora viva e relativamente nuova fu l'idea di "pannellare" l'altare, finché si diffuse a tutto l'Occidente l'idea di un altare come blocco solido. I pannelli di metallo, allora, divennero una sorta di versione "rigida" delle stoffe. Sono numerose le tendenze relative all'altare e alla copertura del ciborio che comunque riflettono la tensione aumentata e diversificata di situare immagini in rapporto con l'altare, e le soluzioni romane di San

⁹³ La ricostruzione qui proposta, elaborata dall'architetto Antonio Susani, membro del collegio di Presidenza della Veneranda Arca di S. Antonio, insieme all'architetto Alain Moro, tiene conto delle misure date da Polidoro, insieme al dato della larghezza dei sedili del coro quattrocentesco canoziano, misurata direttamente sui sedili superstite del coro, oggi sistemati nella cappella già di sant'Agata, in quanto nella volta del coro, tendendo lo spazio a "stringere", alcuni elementi si dovettero sacrificare. È ancora da valutare quanto, degli stalli lignei superstite, sia ancora originale. A mio modo di vedere è comunque più di quanto normalmente si indichi. La disposizione elaborata tiene conto altresì del dato delle misure del coro, verificate anche con quelle date da POLIDORO (*Le religiose memorie*, p. 6v), di piedi 74 di lunghezza e piedi 37 di larghezza.

⁹⁴ Di particolare interesse: SIBLE DE BLAAUW, *Altar Imagery in Italy Before the Altarpiece*, in *The Altar and its Environment. 1150-1400*, a cura di JUSTIN E.A. KROESEN - VICTOR M. SCHMIDT, Brepols, Turnhout 2010, pp. 47-56.

Giovanni in Laterano, San Pietro e Santa Maria Maggiore documentano sistemi “integrati” con rilievi e scene figurate, che Donatello conosceva.

Nel suo altare padovano, colorato di pietre, di bronzo patinato, d'oro e d'argento, di piccolo mosaico alla maniera antica, lo scultore tenne senz'altro a mente il dialogo e il rapporto spaziale con le iconografie della schermatura, realizzate allora solo parzialmente, ma cui almeno ci sarà stata l'idea. Blocco pannellato, di rilievi in qualche modo “ornamentali” come i putti, e figurativi, specie di “seconda tomba” di sant'Antonio, la cui santità era dichiarata nei quattro rilievi rettangolari, l'altare donatelliano era il luogo del sacrificio, luogo della “deposizione” del corpo di Cristo nella tomba, e recava in alto, sul fondo dell'abside, la pala plastica superiore.

Come Erasmo da Narni, Gattamelata, rompe la tradizione precedente delle statue equestri che avevano bisogno di un controfondo dietro, così accade nell'ancona di Donatello, in cui le sculture si liberano del fondo, e il rilievo trasmuta in un vitale e umano tutto tondo. Leon Battista Alberti aveva già formulato a livello teorico un riconoscimento per certi versi inaspettato nei confronti delle pale plastiche, rispetto a quelle in pittura, a cui era stata data la posizione prioritaria a livello teorico⁹⁵. Le opere dell'*amicissimo Donato scultore* potrebbero essere state l'ambito in cui Alberti maturò il suo favore nei confronti delle pale scultoree, che erano, inoltre, durevoli, se invetriate di colori duraturi, ma soprattutto di naturale evidenza plastica.

Dove si trovava l'altare di Donatello? Sulla base del disegno 1868 del Gabinetto dei Disegni e delle Stampe degli Uffizi esso era spinto verso il fondo dell'abside, occupando praticamente l'intercolumnio centrale, ma lasciando spazio intorno per potervi girare⁹⁶ (Tav. 20). Se riusciremo a capire le misure, in particolare la larghezza della mensa, sarà più facile situarlo con precisione. Capiamo dalla descrizione di Polidoro, che descrive tuttavia l'altare successivo a quello di Donatello, che era visibile dalle inferriate tra i pilastri polistili e che l'interno dell'abside era sgombro, perché i sei banchi dei Canozi del 1469 erano *inforadi*, sistemati entro lo spazio tra un pilastro e l'altro. L'apertura centrale tra i pilastri polistili palesava allo sguardo dei fedeli il retro del trono della Vergine di Donatello, dove, con

⁹⁵ LEON BATTISTA ALBERTI, *De re aedificatoria*, ed. a cura di PAOLO PORTOGHESI, con trad. di GIOVANNI ORLANDI, Milano 1966, p. 608, VII.10, cit. in GIANCARLO GENTILINI, *Sulle prime tavole d'altare in terracotta, dipinta e invetriata*, in *L'altare: la struttura, l'immagine, l'azione liturgica*. Atti del convegno (Milano, 12-13 novembre 1991), «Arte Cristiana», 80 (1992), 753, p. 439-450. L'uso di tavole d'altare in terracotta si afferma nei centri padani, sostenuto da una tradizionale familiarità con la decorazione fittile. Arrivano in ambito padano Michele da Firenze (Ferrara 1427, Verona 1433, Ferrara 1440, e dopo Modena, Adria, Reggio), Niccolò Baroncelli e dopo Donatello, anche se si riscontra il persistere della struttura a polittico, testimoniata dagli esempi marmorei dei Dalle Masegne (*Ivi*, p. 444).

⁹⁶ Il disegno, generalmente ritenuto del Quattro-Cinquecento, è stato schizzato in modo non rigoroso rispetto alle misure. Inv. 1868 A: penna e inchiostro bruno, mm 123 × 155; Anonimo, secoli XV-XVI.

enfasi, erano Adamo ed Eva, e quest'ultima tentata dal serpente. I pellegrini avrebbero naturalmente connesso la sequenza delle scene dell'antico testamento, iniziando sulla fronte del tramezzo con *Davide davanti all'arca e Giuditta e Oloferne* di Riccio, ricordati da Michiel, e dopo con quelli di Bellano, elencati nell'ordine dei fatti biblici, *Caino uccide Abele; Abramo sacrifica Isacco; Giuseppe venduto come schiavo; Sommersione dell'esercito del Faraone; Adorazione del vitello d'oro; Serpente di bronzo innalzato nel deserto; Sansone distrugge il tempio; Davide e Golia; Giudizio di Salomone; Giona gettato in mare*, secondo una sequenza non usuale ma non priva di precedenti. L'effetto generale doveva essere magnificente e fortemente sottolineava la partizione tra lo spazio dei frati e quello dei fedeli. Sull'altare maggiore si compiva il Sacramento eucaristico, mentre nelle scene si rammentava che, nonostante la disobbedienza di Adamo ed Eva, l'umanità poteva chiedere e provocare l'intervento di Dio, e questo era stato tradotto nello stile fortemente narrativo, emozionale e coinvolgente dei rilievi di Bellano, pensati per attirare l'attenzione dei fedeli e dei pellegrini che giravano intorno alla recinzione, e condurla verso il piano più elevato della celebrazione del rito. La Vergine in trono di Donatello, *Beatus venter* da cui letteralmente sguscia fuori – e viene offerto ai fedeli – il Figlio di Dio fatto uomo, è il perno e il mezzo dell'azione salvifica, tema questo carissimo all'Ordine francescano e a Matteo d'Acquasparta (1238-1302), che nei suoi studi indica la maternità di Maria come causa primaria della sua glorificazione e regalità. Grazie a Maria, incoronata dai serafini, senza macchia, raffigurata nel gesto sospeso dell'alzarsi dal/sedersi sul trono, sembra prendere forza l'idea che nel 1448, quando – comunque siano andate le cose – si stava lavorando all'altare, si rifletteva e si progettava un percorso entro cui la tesi immacolatista, tanto difesa da Giovanni Duns Scoto (1265-1308) e propugnata in ambito francescano, doveva risaltare con tutta evidenza⁹⁷.

⁹⁷ Francesco Della Rovere nel 1448 a Padova pronunciò un vigoroso sermone immacolista e tale tesi affiora anche negli uffici liturgici che più avanti commissionò. SARA BLAKE MCHAM, *The High Altar at the Santo: Movement, materials, and Meanings*, in *Making and Moving Sculpture in Early Modern Italy*, edited by KELLEY HELMSTUTLER DI DIO, Farnham, Ashgate Publishing Limited, Surrey 2015, p. 9-24, è forse la sola studiosa ad aver collocato l'altare nel contesto della recinzione, ma con alcune imprecisioni; meno significativo, della stessa autrice, lo studio del 1992 (SARA BLAKE MCHAM, *Donatello's High Altar in the Santo, Padua*, in *Verrocchio and late Quattrocento Italian Sculpture*, a cura di STEVEN BULLE - ALAN PHIPPS DARR - FIORELLA SUPERBI GIOFFREDI, Bringham Young University, The Harvard University Center for Italian Renaissance Studies at Villa I Tatti, Casa Editrice Le Lettere, Firenze 1992, p. 259-269 (già pubblicato in *IL60. Essays Honoring Irving Lavin on his Sixtieth Birthday*, a cura di MARILYN AROMBERG LAVING, New York 1990): il riferimento alle arche dei santi su tombe, quale possibile modello per l'altare di Donatello, non mi sembra convincente, mentre è apprezzabile l'interesse che la studiosa manifesta in riferimento alla recinzione. Molto avveduto, anche l'intervento di LUISA VERTOVA, *La mano tesa. Contributo alle ipotesi di ricostruzione dell'Altare di Donatello a Padova*, in *Donatello Studien*, a cura di MONIKA CÄMMERER, Italienische Forschungen (dritte Folge, Band XVI), Bruckman, München 1989, pp.

I fatti e i personaggi sono noti, specialmente riguardo alla compresenza a Padova, nel 1448, di tre personaggi di rango, tutti decisamente immacolatisti: il vescovo Fantino Dandolo, designato alla cattedra padovana nel 1448, Francesco Della Rovere, francescano e futuro papa Sisto IV, Leonardo Nogarola, canonico veronese *nobilis et generosus vir*, figlio di Leonardo e di una Borrromeo padovana. Il sermone sull'Immacolata, scritto dal futuro papa, fu pronunciato dal vescovo stesso, l'8 dicembre 1448, pochi mesi dopo che, a giugno, era stato, pur in forma non definitiva, svelato l'altare, e l'espressione *Beatus venter*, riferita alla Madonna, compare nel testo e negli Uffici liturgici che Della Rovere commissionò⁹⁸.

Se la Vergine in trono tra i santi era sul piano più elevato del complesso di Donatello, che cosa si vedeva sotto il trono della Vergine, passando per l'ambulacro? Questa è una questione complicata, legata al fatto che non abbiamo alcuna chiarezza sulla collocazione della *Deposizione* in pietra di Donatello, e non sappiamo se l'altare di Donatello prevedesse, se non un tabernacolo propriamente detto, una sorta di custodia per le Sacre Specie. White ha prestato molta attenzione ad alcuni documenti nell'ambito dei lavori per l'altare: il 23 giugno 1449 Giovanni da Trento, fabbro, viene pagato per un certo quantitativo di ferro per fare *una gradela*⁹⁹ da mettere dietro l'altare maggiore e il 12 novembre sono comprate *do saraure* per l'altare maggiore; nel 1450 si parla di una porta dell'altare, in un altro documento definita *porta de fero*¹⁰⁰. Il disegno di questa grata e la sua funzione non sono noti; White potrebbe aver ragione credendo a un repositorio "dentro" l'altare, senza una piccola struttura architettonica, cioè un tabernacolo nel senso che diamo oggi a questo termine. A distanza di oltre un secolo, il 17 aprile 1565 un verbale della Veneranda Arca riferisce circa la scomoda situazione del Sacramento, che rimaneva nascosto nella parte posteriore dell'altar maggiore:

209-218. L'autrice pubblica anche un acquerello ottocentesco di Martino Del Don, di ubicazione sconosciuta, anteriore al rifacimento boitiano, in cui la raffigurazione del presbiterio equivale a quella delle incisioni settecentesche; inoltre: REGINA STEFANIAK, *Isis Rising: The Ancient Theology of Donatello's "Virgin" in the Santo*, «Artibus et Historiæ», 27 (2006), 53, su possibili connessioni iconografiche della *Madonna* di Donatello con l'egizia Iside, mediate dal contesto greco-bizantino approdato a Firenze con la delegazione conciliare a partire dal 1438, in particolare con le pubbliche letture di Giorgio Gemisto Pletone, forse relative alle differenze tra Platone e Aristotele, relativamente alla teoria della creazione, con l'implicita argomentazione della prossimità maggiore di Platone rispetto alla Genesi biblica.

⁹⁸ DINO CORTESE, *Francesco Della Rovere e le «Orationes» sull'Immacolata del vescovo di Padova Fantino Dandolo (1448)*, «Il Santo», 17 (1977), 1-2, pp. 197-225; in riferimento all'altare di Donatello, alla recinzione del presbiterio, al significato delle scene veterotestamentarie di Bellano e Riccio in relazione alle tesi immacolatiste: BLAKE MCHAM, *Visualizing the Immaculate Conception*.

⁹⁹ ArA, 13.11, f. 42b (già Reg. 338, f. 42b).

¹⁰⁰ WHITE, *Donatello's High Altar*, nota 102, ArA, 13.12, f. 54 volante (vecchia segnatura: reg. 339, f. 54 volante)

Cum in celeberrimo hoc templo Sacratissimum eiusdem Salvatoris nostri Corpus reconditum maneat in parte posteriori maioris altaris, adeo quippe asconditum, ut ab idiotis aliisque simplicioribus personis non videntibus manifestum signum loci eiusdem Preciosissimi Sacramenti¹⁰¹.

L'estensore del documento inveisce contro lo scandalo degli idioti (*idiotis aliisque simplicioribus personis*) che non riescono a vedere il segno del Sacramento, e pensando di esserne lontani, parlano, camminando nel deambulatorio. Chi erano gli "idioti" che vagavano per il deambulatorio? Forse dei pellegrini che avevano accesso all'area del presbiterio solo nei tempi tra una celebrazione e l'altra, soprattutto quelli provenienti dalla cappella dell'Arca. Fedeli poco informati, occasionali e avventizi avrebbero avuto difficoltà a decifrare la complessità dell'altare anche se transitavano per il deambulatorio. Ciò, unitamente alla relativa oscurità della chiesa, rendeva difficile la considerazione dell'altare da parte di chi si fosse trovato a percorrere il deambulatorio nella situazione di vedo-non vedo generata dalle inferriate. Perciò in quella seduta della Veneranda Arca si decise

quod fiat unum tabernaculum æneum, vel ex alia quavis magis congrua materia, ponendum et servandum cum suis lampadibus super eodem maiori altare eviderter, prout in aliis notabilibus ecclesiis huius civitatis pro maiori parte observatur.

Non dispongo di altre notizie relative a questo tabernacolo di bronzo, materiale scelto probabilmente per accordarlo all'altare donatelliano, ma, se fu predisposto, non risultò una soluzione convincente e durò, come si vedrà, ben pochi anni.

L'abilità di generare un'impressione di magnificenza dell'altare maggiore a chi percorreva lo spazio della chiesa era più importante della sua visione *vis-à-vis* da parte del singolo. I massari dell'Arca e la comunità francescana, committenti delle opere di Donatello, ne furono probabilmente anche i più importanti fruitori, sicché la forma e la struttura dell'altare stesso doveva rispondere alle necessità della comunità francescana e delle *élites* cittadine, importanti famiglie detentrici delle cappelle radiali o di sepolcri, che, non di rado, erano coinvolte nell'amministrazione dell'Arca. Il complesso dell'altare costituiva un richiamo permanente e l'impatto generale combinava la spettacolarità e il costo dei materiali, con un effetto generale superiore rispetto alla specificità dei singoli pezzi. Nel 1450, anche se non tutto era perfettamente rifinito, famiglie come Borromeo, Buzzacaroni, Capodilista, Conte, Dotto, Dottori, Lion, Papafava, Polenton, Savonarola, i cui membri con modalità e tempi diversi non furono estranei al clima antiveneziano delle congiure del 1435 e del 1438, potevano vantare una realizzazione in cui la spettacolarità e la bellezza erano funzionali alla loro volontà di autoconsapevolezza padovana su cui spirava il soffio anti-

¹⁰¹ ArA, 2.3, f. 87r-v (vecchia segnatura: reg. 4); ANTONIO SARTORI, *Documenti riguardanti Donatello e il suo altare di Padova*, «Il Santo», 1 (1961), 1, pp. 37-99, 95 (p. 79); Si veda anche LUCA SIRACUSANO, *Agostino Zoppo*, pp. 84-86.

veneziano; insieme questo altare spettacolare, nei tempi dell'affermazione dell'Osservanza, rassicurava la comunità francescana della basilica, grazie al possesso del corpo e del culto di Antonio, della diretta discendenza conventuale da san Francesco stesso¹⁰².

6. IL PRESBITERIO DOPO DONATELLO

Furono motivi di scarsa praticità e motivi di convenienza che decretarono la durata molto breve dell'altare di Donatello? Allo stato attuale delle nostre conoscenze sembrerebbe di sì. Lo scultore era giunto a Padova già famoso, con protezioni politiche eccellenti, nel segno dell'alleanza tra Cosimo de' Medici e Francesco Foscari; i motivi più credibili per la manomissione della sua opera nel giro di un secolo e mezzo restano quelli della sua poca praticità per le necessità della vita liturgica e devozionale della basilica. Tra questi motivi si inseriscono potentemente le necessità della musica, del rifacimento degli organi e del loro spostamento entro il presbiterio, nella facciata interna dei pilastri del tramezzo, a partire dagli anni quaranta del Cinquecento, e con continui interventi di rifacimento e manutenzione¹⁰³.

L'altare di Donatello forse soffrì di qualche deficienza strutturale, e la spiegazione potrebbe anche essere cercata nella frettosità della sua costruzione. Esso fu distrutto in modo programmato, nel 1579, da Girolamo Campagna e Cesare Franco, autori del nuovo imponente altare, dotato di tabernacolo, vero altare eucaristico di sensibilità controriformata, arricchito dai bronzi di Donatello e con il parziale riutilizzo della parte lapidea. La commissione fu decretata dalla Veneranda Arca, desiderosa di avere in basilica un altare «più maestoso ed eccelso»¹⁰⁴. Erano cambiati i tempi, i gusti e la percezione dello spazio, la grandezza e l'imponenza degli organi: la maestosità richiesta era quella che prevedeva uno slancio verticale poderoso, a chiudere, in certo qual modo, gli intercolumni del fondo dell'abside: come una vera architettura, simile a certe tombe dogali, che a Campagna erano familiari, o a monumenti complessi che ugualmente gli erano ben noti, come la tomba-altare di Giano Fregoso in Santa Anastasia a Verona, opera del suo maestro Danese Cattaneo. L'altare non era più, come prima, un "oggetto grande" a misura di isola presbiteriale, diventava invece

¹⁰² Molto interessante la lettura di GERALDINE A. JOHNSON, *Approaching the Altar: Donatello's Sculpture in the Santo*, «Renaissance Quarterly», 52 (1999), pp. 627-666 per la considerazione dell'altare entro il circuito del deambulatorio.

¹⁰³ Sulle motivazioni dell'alleanza veneto-fiorentina: GIUSEPPE GULLINO, *L'elmo di Gattamelata*, «Studi Veneziani», n.s., 72 (2015), pp. 193-230. MISCHIATI, *Vicende di storia organaria*, pp. 162-166; SABATINI, *Gli organi*, pp. 24-31. Tratto qui in forma volutamente sintetica le trasformazioni del presbiterio nei secoli successivi, che esulano dagli intenti di questo contributo. Molta parte della documentazione, tutta da sistemare e capire, è resa nota negli spogli d'archivio di padre Sartori, preceduta dalla monografia di padre Bernardo Gonzati.

¹⁰⁴ GONZATI, *La basilica di S. Antonio*, I, p. 85.

un progetto architettonico in scala rispetto alla chiesa. Il contratto del 12 novembre contiene la descrizione del progetto, che non è proprio facile a immaginare, ma che comunque, con largo impiego di elementi lapidei di un certo pregio, doveva comprendere un parapetto, una base e un alzato architettonicamente inteso, ove ospitare il tabernacolo e i bronzi donatelliani. La custodia eucaristica, in marmi di diversi colori, era in forma di tempietto poligonale, su due ordini e con cupola, ornata a sua volta di una serie di bronzetti raffiguranti gli apostoli, le sibille, i personaggi dell'Antico Testamento, gli angeli. Nel 1587 l'altare era pressoché finito, ed è questo il manufatto che padre Valerio Polidoro descrive nelle sue *Religiose Memorie* (1590). Tale altare fu però soggetto a modifiche e aggiustamenti, nel giro di pochi anni, che riguardarono anche la parte dei "bronzetti", che registrò l'intervento di Bernardo Falconi¹⁰⁵.

Non abbiamo chiarezza del luogo in cui fu eretto questo altare, ma l'imponente parte superiore avrebbe dovuto richiedere una sorta di appoggio, ancoraggio o sostegno che poteva essere dato dai pilastri dell'estremità dell'abside. A mio modo di vedere, quindi, il luogo dovrebbe essere stato lo stesso dell'altare di Donatello, sul fondo dell'abside. Documenti diversi su questo altare sono raccolti nella monografia di padre Bernardo Gonzati e negli spogli d'archivio di padre Antonio Sartori, ma è necessario un controllo generale, per capire che cosa capitò anche a questo manufatto, il cui alzato fu separato dalla mensa nel 1651, pervenendo così alla sistemazione descritta da Gonzati a metà dell'Ottocento. Il tabernacolo intanto, due *Miracoli* e il *Cristo passo* di Donatello furono trasferiti nella cappella già Gattamelata, e dopo Lion, in quel momento, quando prese avvio la campagna di lavori di sistemazione del coro che ci ha consegnato il presbiterio come oggi lo vediamo, privo del tramezzo e della parete di controfondo del coro ligneo.

Questa è la data davvero fondamentale per il presbiterio attuale, nel momento in cui la voltura del coro, frutto a sua volta della volontà di "liberare" la veduta sull'altare, costrinse a ripensare tutto lo spazio, considerato che l'altare sul fondo andava nuovamente spostato per sistemare gli stalli lignei, seguendo la linea naturale dei sostegni, eliminando la recinzione lapidea, e situandola, nello spazio sotto la sesta cupola, a filo delle facciate esterne degli ultimi pilastri quadrangolari. La recinzione manomessa fualzata con la costruzione della cantoria, transennata e resa praticabile per musicisti e cantori, come la vediamo oggi. Il senso dell'operazione, sotto la regia di Lorenzo Bedogni, appare chiaro nella vecchia fotografia del presbiterio (Tavv. 21-22), precedente le demolizioni di Boito, ove si scorgono i quattro organi con facciata doppia, a spigolo sui quattro pilastri quadrangolari della sesta cupola¹⁰⁶. La sopraelevazione della recinzione e quel che

¹⁰⁵ MARCO PIZZO, schede 34-70, in *Basilica del Santo. Dipinti, sculture, tarsie, disegni e modelli*, a cura di GIOVANNI LORENZONI - ENRICO MARIA DAL POZZOLO, Centro Studi Antoniani - Edizioni De Luca, Padova-Roma 1995, pp. 233-238.

¹⁰⁶ SABATINI, *Gli organi*, pp. 32-44.

comportò (per esempio la creazione delle scale per accedervi, negli spazi “colmati” dai confessionali tra gli intercolumni) significò anche la costruzione di nuovi accessi al presbiterio, quelli che vediamo oggi, preceduti dalle piccole volte a crociera. Quella del pilastro a nord-ovest ebbe la conseguenza di “chiudere” all’interno del presbiterio un’immagine di sant’Antonio tra le più amate della chiesa, tradizionalmente creduta la vera effigie del Santo¹⁰⁷, sulla cui venerazione non ho dati precisi, ma il fatto che nella parte inferiore, a portata delle mani dei fedeli, sia più consunta, vale il racconto di un punto di devozione particolare, e nuovamente nella zona speciale dello pseudo-transetto settentrionale.

L’altare non poteva più stare sotto la settima cupola, ma doveva essere spinto in avanti, probabilmente in posizione appena più arretrata (cioè più a est), rispetto all’altare attuale. Non ho chiari i tempi in cui l’imponente struttura superiore potrebbe essere stata issata al “piano superiore”, quello appunto della cantoria, come ci documenta l’immagine ottocentesca: enorme, alta quanto gli archi acuti dell’abside, sormontata da un fastigio al centro del quale venne messa la *Madonna* bronzea di Donatello, la struttura di Campagna e Franco, per quanto posso vedere simulava un “vero” e completo altare, mascherando la parete concava con la finta parete piana, con un basamento al centro del quale era l’ipotetica mensa; sopra il basamento si impostavano importanti colonne, due per parte, contornate da volute laterali, e sostenenti il timpano, oltre al quale era il fastigio¹⁰⁸. La parte centrale sopra la mensa, dove, per capirci, un altare cinquecentesco avrebbe messo la pala o il tabernacolo, mostra un vuoto, occupato dal Crocifisso di Donatello. Nei documenti si accenna anche all’“ancona” dell’altare di Campagna e un altro disegno degli Uffizi, il 3206, raffigura un progetto che sembrerebbe combinare l’altare con un tramezzo, inserendo nel basamento di quest’ultimo i rilievi di bronzo di Donatello. Ora è palese che questo foglio mostra un’idea non realizzata e probabilmente non realizzabile, ma nello spazio corrispondente a quello occupato dall’ipotetica pala d’altare, dietro il tabernacolo, c’è una figurazione, che riunisce in basso quattro sculture e in alto tre, cioè le sette di Donatello, rese con libertà ma tutto sommato riconoscibili¹⁰⁹, sculture che, nella fotografia ottocente-

¹⁰⁷ Ora restaurata e restituita a maggiore visibilità. Si veda la datazione spostata alla seconda metà del Trecento e messa in relazione alla mano che ha dipinto, nella cappella della Madonna Mora, l’affresco raffigurante *Cristo che si congela dalla madre* (un esempio di particolarissima iconografia, soprattutto a date così alte): VALENTINA BARADEL, *Il tema del “Congedo di Cristo dalla Madre” in un affresco di Giusto de’ Menabuoi nella cappella della Madonna Mora (più una postilla)*, «Il Santo», 59 (2019), 1-2, pp. 117-142.

¹⁰⁸ Nel lavoro intervennero Matteo e Tommaso Allio; nel collaudo Baldassarre Longhena: GONZATI, *La Basilica del Santo*, I, p. 93. Meno chiaro, almeno per me, l’intervento del pittore Michele Primon, che operò su sagome di pitture a chiaro scuro, oggi figura meno sfuocata, dopo l’intervento di VINCENZO MANCINI, *Nota su Michele Primon frescante padovano del secondo Seicento*, «Padova e il suo territorio», 26 (2011) n. 149, pp. 9-11.

¹⁰⁹ Si veda ora, dopo l’analisi di RAFFAELLO NICCOLI, *Di due disegni che riguardano*

sca e in numero di cinque, sono invece ospitate nelle diverse nicchie della struttura sopra la cantoria¹¹⁰. Gonzati scrive: *Le statue di marmo che riposano sul frontispizio sono di Girolamo Campagna, non già del Donatello*¹¹¹, ma allude alle sculture previste nel contratto con Campagna.

La mensa vera propria, per così dire, dell'altare di Campagna si sarebbe potuta riutilizzare anche nella versione dell'altare di metà Seicento. L'incisione inserita tra le pagine 116 e 117 della monografia di Gonzati (Tav. 23) e la fotografia ottocentesca mostrano lo stesso altare molto semplice, sormontato appena da un gradino ove sono collocati i candelieri e un crocifisso, mentre sulla mensa si vedono le tre cartegloria; a mo' di paliotto le formelle di Donatello con *Cristo passo* e due *Miracoli*. Ai lati dell'altare, che è posto su tre gradini, due balaustre che si aprono verso l'esterno recano alle

progetti del tardo Cinquecento per un nuovo altare maggiore nella basilica del Santo a Padova, «Rivista d'arte», 14 (1932), 1, pp. 111-119, LUCA SIRACUSANO, *Per Francesco Segala "padovano scultore et architetto"*, «Arte Veneta», 72 (2015), pp. 77-105, part. pp. 86-89. Nel disegno, che reca la data 1590, le sculture del coronamento sono in giallo, mentre quelle dei riconoscibili rilievi di Donatello e quelle della "pala" sono in bruno, il che farebbe credere che con tale colore l'estensore del disegno, di grandi dimensioni (mm 554×512) ha inteso indicare le opere dello scultore. Questo autore, secondo l'ipotesi di Siracusano, potrebbe essere Francesco Segala, che affiora sempre più come vivace personalità padovana, e partecipante alla *call* della Veneranda Arca per l'esecuzione del nuovo altare, poi affidato a Campagna e Franco. Il disegno 3205 della stessa collezione è una pianta del presbiterio, che sembrerebbe prevedere uno sbarramento (il tramezzo spostato?) all'altezza del primo e dell'ottavo pilastro polistilo e reca la scritta *disegno del Santo del altaro*. Giovanni Agosti (*Piccole osservazioni nell'area dello Squarcione*, in *Francesco Squarcione "pictorum gymnasiarcha singularis"*. Atti delle giornate di studio [Padova, 10-11 febbraio 1998], Il Poligrafo, Padova 1999, pp. 53-78, part. pp. 54-55) avvertiva la necessità di raccogliere i disegni in diverso modo relativi all'altare di Donatello.

¹¹⁰ HEINZ SCHROETELER, *Zur Rekonstruktion des Donatello-Altars im Santo zu Padua*, «Il Santo», 16 (1976), 1, pp. 3-45, considerando i disegni degli Uffizi, riteneva che fosse ro progetti per l'altare, nella forma di altare/tramezzo, strada che fin dall'inizio la letteratura non ha considerato praticabile. Si vedano comunque le ricostruzioni grafiche e tridimensionali relative a questa proposta.

¹¹¹ GONZATI, *La Basilica di S. Antonio*, I, p. 152. Qualche altro dato: il 18 giugno 1584 Campagna e Franco devono fare sei figure di marmo per l'altare, che dovrebbero corrispondere (e la descrizione di Polidoro nelle *Religiose memorie* lo conferma) agli angeli di cui si parla nel contratto (due avevano i simboli della passione), a due Sibille, in più sono pervenuti i due profeti stesi, ora montati sul timpano dell'ingresso alla Pontificia Biblioteca Antoniana nel chiostro del Generale. Nel complesso dei documenti riguardanti l'altare di Campagna non è chiaro se il termine "palla" si riferisca alla struttura verticale nel suo insieme, ma potrebbe essere così (*Archivio Sartori*, I-231, *Altare di Girolamo Campagna*; tra i documenti sono registrate anche tutte le misure originali). Si veda: LUCA SIRACUSANO, *"Egli supera ogni attestazione". Il Giovane Girolamo Campagna fra il collezionismo d'Olttralpe e la basilica del Santo*, «Nuovi Studi», 18 (2013), 19, pp. 123-144, anche per l'identificazione dei due angeli ora nel Museo Antoniano (p. 129). Ricordo infine che la *Deposizione* di Donatello era in quel momento murata sopra la porta tra coro e deambulatorio, sul lato esterno, dove la ricorda Gonzati.

estremità due piedistalli sorreggenti *San Ludovico* e *San Prosdocimo*: il potere delle mitrie, si potrebbe commentare, ma insomma riusciamo a ricostruire l'insieme delle sette statue di Donatello. Una testimonianza interessante di questa situazione è anche l'acquarello di Eduard Gurk che, al seguito dell'imperatore Ferdinando I d'Austria, documentò lo stato della basilica nel corso della visita del 3 ottobre 1838¹¹² (Tav. 24). In questa situazione avrebbe operato Camillo Boito, se l'incendio del 29 marzo 1749 non avesse reso necessari altri interventi (la costruzione del coro di Giovanni Gloria, a esempio), pur lasciando in buona sostanza una situazione immutata. A questo proposito va senz'altro segnalata nuovamente l'importanza dei disegni di John Talman, relativi all'interno delle cantorie del Seicento, tutti disponibili in rete, con descrizioni e commenti, in un eccellente database curato dall'Università di Pisa¹¹³. In particolare un disegno mostra la situazione del coro dei Canozi dentro la nuova recinzione sopraelevata¹¹⁴.

L'ultimo balzo è verso l'altare di Boito: abbattuto il poderoso insieme sopra la cantoria, restituita la libertà allo spazio gotico e riuniti i bronzi di Donatello sull'altare, realizzato in una forma compatta a blocco, con due brevi appendici laterali, ma innestate direttamente sui fianchi, sopra cui sono i due santi vescovi. Dunque una forma prossima a quella dell'altare di Campagna, in versione "smembrata", con l'eliminazione dei due prolungamenti laterali e l'addossamento dei piedistalli dei due santi vescovi al blocco dell'altare.

Dall'inizio della loro storia costruttiva l'altare e il presbiterio del Santo sono radicalmente cambiati, ma articolando gli snodi tra un passaggio e l'altro, riscoprendone le motivazioni e cercando di capirle e contestualizzandole, non si può negare il filo di una sorta di logica, che ha cercato, con gli strumenti a disposizione nei diversi tempi e secondo le diverse sensibilità, le soluzioni più congrue. Così, riguardo all'altare: perché questo ricorrere dei raggruppamenti di cinque statue, lo stesso numero ricordato da

¹¹² LEO ANDERGASSEN, *Due disegni della basilica del Santo di Eduard Gurk (1838)*, «Il Santo», 58 (2018), pp. 411-420. Si veda anche: *Il Santo com'era. Rappresentazioni della basilica attraverso i secoli*, catalogo della mostra (Padova, Salette del Museo Antoniano, 23 maggio - 6 luglio 2019), a cura di ALESSANDRO BORGATO - GIOVANNA BALDISSIN MOLLI, Veneranda Arca di Sant'Antonio, Padova 2019, ai numeri 22, 23, 35, per le incisioni rispettivamente di Francesco Bellucco e Pellegrino Del Colle, le prime due e Pietro Chevalier la terza (pp. 37-38, 46-47). In tutte, pur con modalità più o meno precise, si scorgono i due altari del *Corpus Christi* e del Crocifisso e i quattro organi. Non mi risulta esistano raffigurazioni dell'interno della basilica anteriori alla metà del Seicento, tali quindi da documentare l'arredo prima dell'intervento di Bedogni.

¹¹³ Talman.arte.unipi.it; CINZIA SICCA, *L'arredo liturgico del presbiterio prima dell'incendio del 1749: i disegni di John Talman (1677-1726)*, in *Cultura, Arte, Committenza al Santo nel Quattrocento*, pp. 517-532.

¹¹⁴ ROBERTO MILAZZI, *Alcune riflessioni intorno al rilievo del coro della basilica del Santo in due disegni di John Talman (1677-1726)*, «Il Santo», 55 (2015), pp. 335-340.

Michiel? Io sono convinta che il raggruppamento, se c'è stato, era diverso, e doveva comprendere la Madonna e i protettori di Padova da un lato, e i due santi francescani, Francesco e Ludovico, dall'altro, con buona pace delle mitrie, che a quanto pare sono state il motivo delle suddivisioni successive. E che cosa intendeva Michiel¹¹⁵, dicendo «da dietro l'altar sotto il scabello il Cristo morto con le altre figure a circo, e due figure da man destra con le altre due da man sinistra, pur de basso rilievo, ma de marmo?»¹¹⁶. Si sta parlando di una commissione che dobbiamo pensare "sorvegliata speciale" dall'Arca del Santo, ente in pieno fervore di rivalsa che – insieme all'Università – era il più forte segno di *patavinitas* nella riottosa città sottomessa alla Dominante¹¹⁷.

Non ho risposte, solo tracciati di ricerca, ora più che mai da praticarsi dentro il riordinato Archivio della Veneranda Arca¹¹⁸, ma senza perdere di vista mai i primi documenti: gli oggetti, i pezzi erratici, i frammenti che continuiamo a trovare in depositi, magazzini, sottoscala, ambienti diversi di quel microcosmo raccolto nel nome di Antonio, fra basilica, convento, chiostrì e annessi¹¹⁹, cercando di capire se e in che forma la linea

¹¹⁵ «Nella chiesa del Santo sopra l'altar maggiore le quattro figure de bronzo tutte tonde attorno la nostra Donna, e la nostra Donna, e sotto le ditte figure nel scabello le due istoriette davanti e le due da dietro pur de bronzo e de basso rilievo, e li quattro Evangelisti nelli contorni, due davanti e dui da dietro, ma mezze figure; e da dietro l'altar sotto il scabello il Cristo morto con le altre figure a circo, e due figure da man destra con le altre due da man sinistra, pur de basso rilievo, ma de marmo, furono de mano de Donatello». *Notizie d'opere di disegno Milano*, p. 3.

¹¹⁶ La letteratura, a partire dagli studi di Giuseppe Fiocco, è al corrente dell'esistenza delle due lastre di pietra, con due vescovi in rilievo, provenienti da Padova e ora della Fondazione Salvatore Romano (esposte nel Museo nel Cenacolo di Santo Spirito a Firenze), che a un certo punto, prima di essere acquistate dal collezionista, furono offerte alla Veneranda Arca, che non ritenne opportuno acquistarle. Se ne veda la scheda in ARTHUR ROSENAUER, *Donatello*, Electa, Milano 1993, n. 49, pp. 240-241, che riassume lo stato della letteratura e prospetta le obiettive difficoltà (a partire dall'altezza dei rilievi, cm 200 l'uno, cm 187 l'altro) di inserimento nell'altare di Donatello.

¹¹⁷ GIOVANNA BALDISSIN MOLLI, *Sicco Polenton*, in corso di pubblicazione.

¹¹⁸ Archivioarcadelsanto.org.

¹¹⁹ A questo proposito, grazie agli studi di Franco Benucci, è andato a posto il quesito circa la provenienza di quel tondo in pietra rosa decorato da un motivo a onde, che non tantissimi anni addietro qualcuno ha fatto sistemare sul prato prospettante via Cesarotti, vicino alle murature delle cappelle radiali, facendovi apporre una la scritta che lo indica proveniente dall'altare di Donatello (Tav. 25). Si tratta invece del rosone da pavimento messo in opera come sigillo tombale davanti al monumento di Antonio Roselli, opera di Pietro Lombardo, sulla sinistra della cappella dell'Arca. Il 24 gennaio 1464 Francesco IV, figlio di Antonio, trattava con i frati e l'Arca per la costruzione di una *bancham sive secham de lapidem* ai piedi del monumento e la sistemazione a terra di un *monumentum suum in forma unius rosae pro ipso domino Francisco et heredibus suis et omnibus de familia de Rosellis nunc et in futurum*. A fronte di ciò Francesco donava alla Veneranda Arca lire 400 dei piccoli, da impiegare per la fabbrica dei dormitori soprastanti la sala del Capitolo e per far realizzare una pila in marmo dell'acqua be-

dell'altare eucaristico prese piede a Padova, e senza trascurare anche le immagini degli altari che la basilica ci offre: il semplice (ma poco chiaro in riferimento alle quote) altare a blocco, senza *retrotabulum*, ma con un gradino alto e coronato da un timpano, che permette di sistemare sulla mensa le suppellettili liturgiche, come i candelieri e il calice, messo da Donatello forse davanti a un tramezzo, nel *Miracolo della mula*; oppure l'altare di Bellano, sistemato nello stesso contesto iconografico, dotato di un dossale tripartito (sculpto o dipinto, nell'intenzione d'autore non possiamo dire), raffigurante la *Vergine con il Bambino e i santi Giovanni Battista e Sebastiano*¹²⁰, oppure l'altare di Pantaleone da Venezia prima ricordato, dedicato al *Corpus Christi*, di poco antecedente a quello di Donatello, e infine l'altare della cappella di san Giacomo, in origine alto, su gradini, con cinque statue sopra, che non era un altare-tomba¹²¹, come quelli di sant'Antonio e del beato Luca Belludi, ma forse a quelli guardò... Che non manchi il tempo per cercare ancora!

SOMMARIO

L'insieme dei documenti, delle incisioni, delle raffigurazioni della basilica antecedenti all'intervento di Camillo Boito, alla fine dell'Ottocento, consente di ipotizzare l'aspetto del presbiterio della basilica di Sant'Antonio come doveva apparire nei decenni centrali del Quattrocento. La posizione delle tombe degli Alberti, di Raffaele Fulgosio e di Giovanni Orsato, la disposizione del coro ligneo davanti all'altare maggiore, le indicazioni che emergono dal disegno degli Uffizi e dai documenti, permettono di ipotizzare la presenza di una recinzione "rovesciata" rispetto all'attuale, chiusa verso la navata dal doppio sbarramento del tramezzo e della recinzione del coro. Tale disposizione fu stravolta nel 1651, quando la voltura del coro die-

nedetta (di fatto il denaro fu poi utilizzato in altro modo). La lapide tombale, anepigrafe, è caratterizzata da una rosa araldica circondata da una ghirlanda ondata, realizzata con pietre banche rosse e nere. Con la sistemazione ottocentesca dei pavimenti della basilica il manufatto fu spostato, più volte, finendo nella collocazione attuale in anni abbastanza recenti (dopo il Duemila). Il manufatto misura cm 94 di diametro e ha uno spessore di 13 cm; l'ampiezza massima della rosa è di 50 cm e quella della fascia ondata di 13. Cf. FRANCO BENUCCI, *I Roselli, una famiglia di giureconsulti tra Arezzo e Padova, dal XIII al XVII secolo*, già disponibile online all'indirizzo <http://www.theandromediasociety.org> e ora in corso di pubblicazione. Esistono ora pochi esempi di rosoni da pavimento. Uno, molto bello, ora al Museo di Castelvecchio di Verona (di cui è diventato l'emblema), proviene dalla basilica di Santa Anastasia. E scarsa è la letteratura relativa, si veda ANGELA DRESSEN, *Pavimenti decorati del Quattrocento in Italia*, Marsilio, Venezia 2008; PAOLA MARINI, *Santa Anastasia fuori da sé: spigolature oltre la chiesa gotica*, in *La basilica di Santa Anastasia*, pp. 75-83: 76-77.

¹²⁰ Rilievo sculpto alla sommità della parete ospitante l'armadio delle reliquie di Lorenzo Canozzi e Pierantonio Degli Abati, 1472.

¹²¹ Lo divenne solo all'inizio del Cinquecento, con l'arrivo a Padova delle reliquie di san Felice papa, che vennero lì collocate. La storia è raccontata da ANTONIO SARTORI, *Da San Giacomo a San Felice*, «Il Santo», 5 (1965), pp. 157-173.

tro l'altare maggiore e la progressiva importanza assunta dalla musica polifonica e strumentale e dal numero e dall'ingombro degli organi, determinarono la nuova recinzione del presbiterio, in parte ottenuta con il riutilizzo di materiale lapideo preesistente.

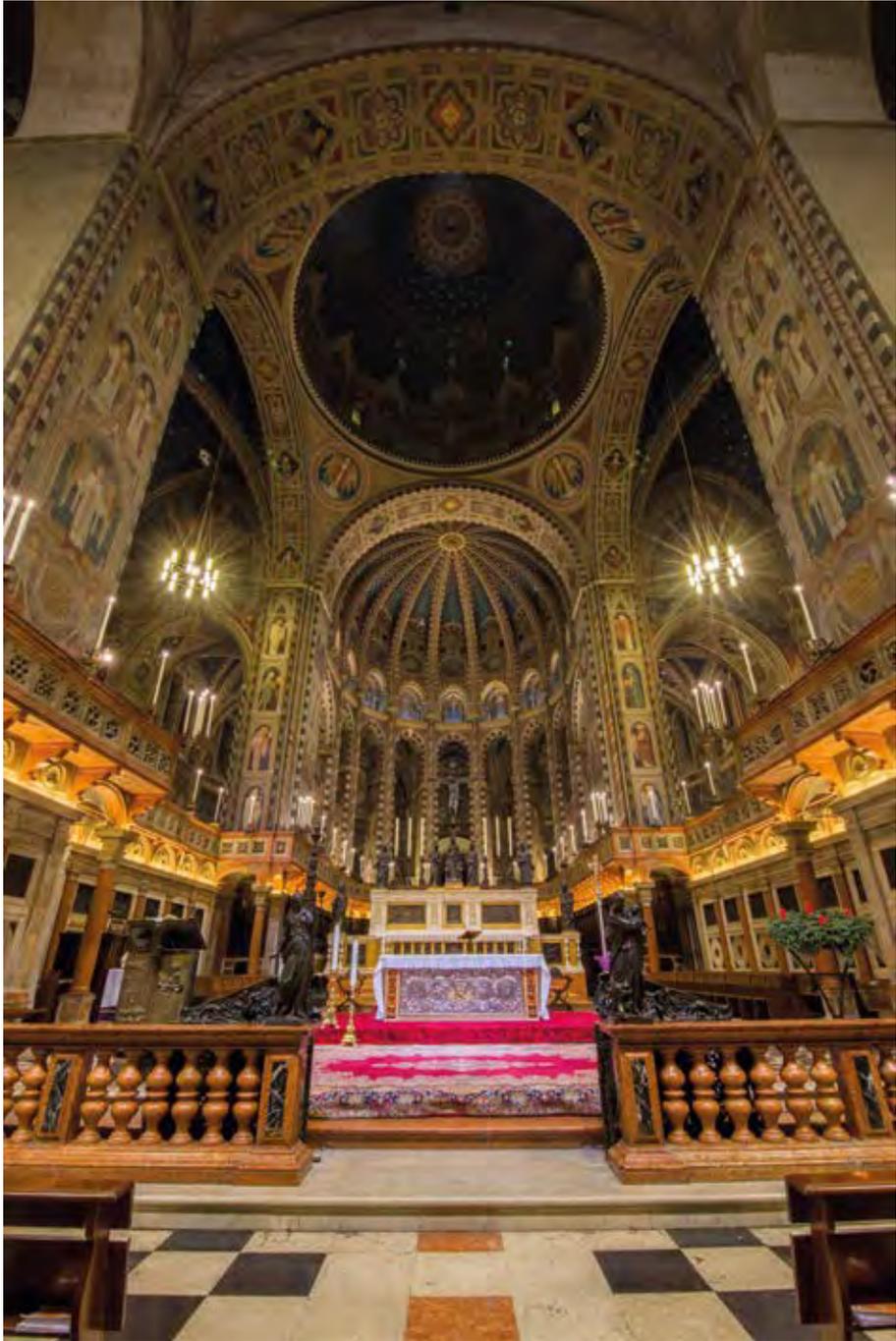
Parole chiave: Padova; Basilica di Sant'Antonio; Presbiterio; Donatello.

SUMMARY

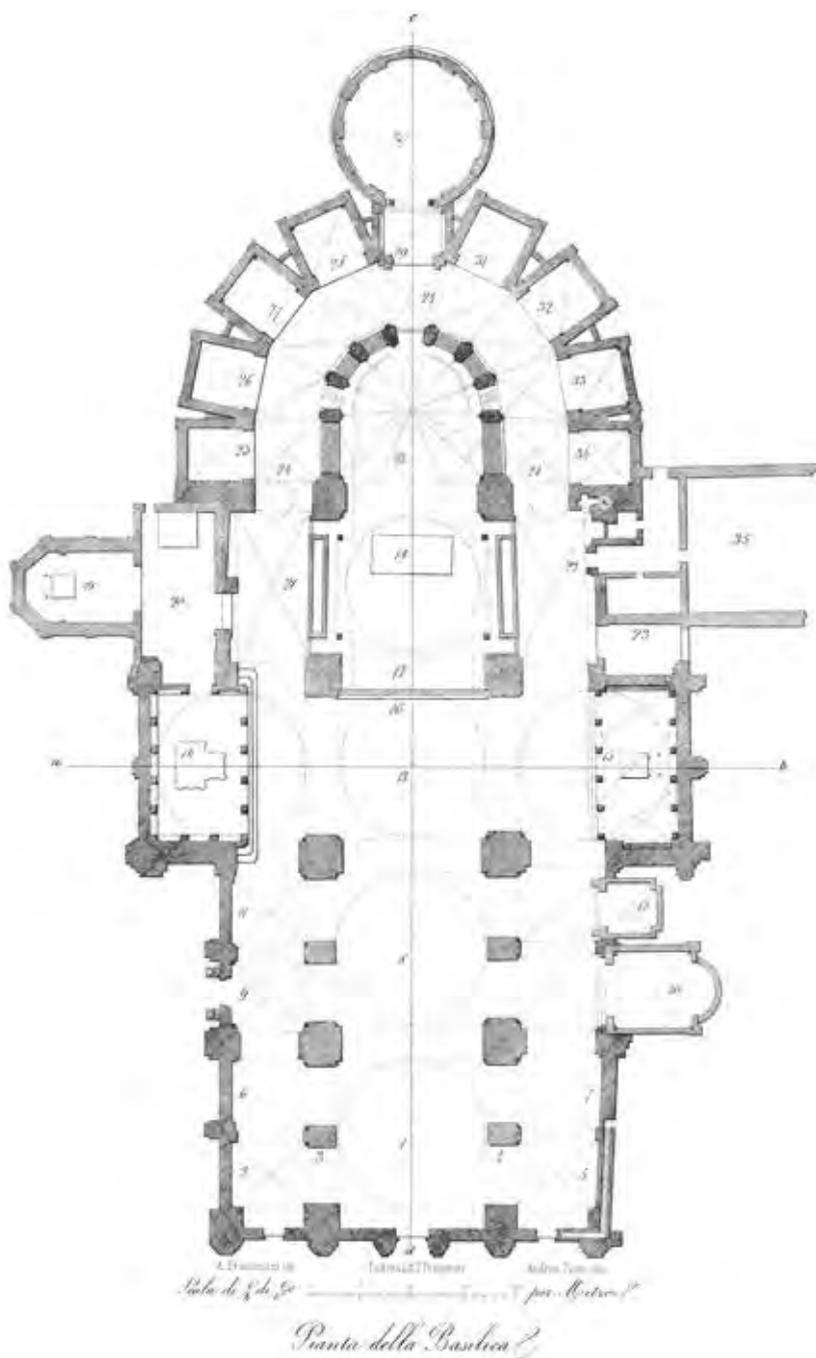
The set of documents, engravings, and depictions of the basilica prior to the intervention of Camillo Boito, at the end of the nineteenth century, allow us to hypothesize the appearance of the presbytery of the Basilica of St. Anthony as it should have looked in the central decades of the fifteenth century. The position of the tombs of the Alberti, Raffaele Fulgosio and Giovanni Orsato, the arrangement of the wooden choir in front of the main altar, the indications that emerge from the design of the Uffizi and from the documents, allow us to speculate the presence of a "reversed" fence with respect to the actual one, closed towards the nave by the double barrier of the partition and the choir fence. This arrangement was changed in 1651, when the repositioning of the choir behind the high altar and the progressive importance assumed by the polyphonic and instrumental music and by the number and size of the organs, determined the new enclosure of the presbytery, partly obtained with re-use of pre-existing stone material.

Keywords: Padua; Basilica of Saint Anthony; Presbytery; Donatello.

Giovanna Baldissin Molli
Dipartimento Beni Culturali
Università degli Studi di Padova
giovanna.baldissn.molli@unipd.it



Tav. 1: Presbiterio e altare di Donatello. Padova, basilica di Sant'Antonio



Tav. 2: Pianta della basilica di Sant'Antonio



Tav. 3: Lapide del sepolcro Alberti. Padova, basilica di Sant'Antonio

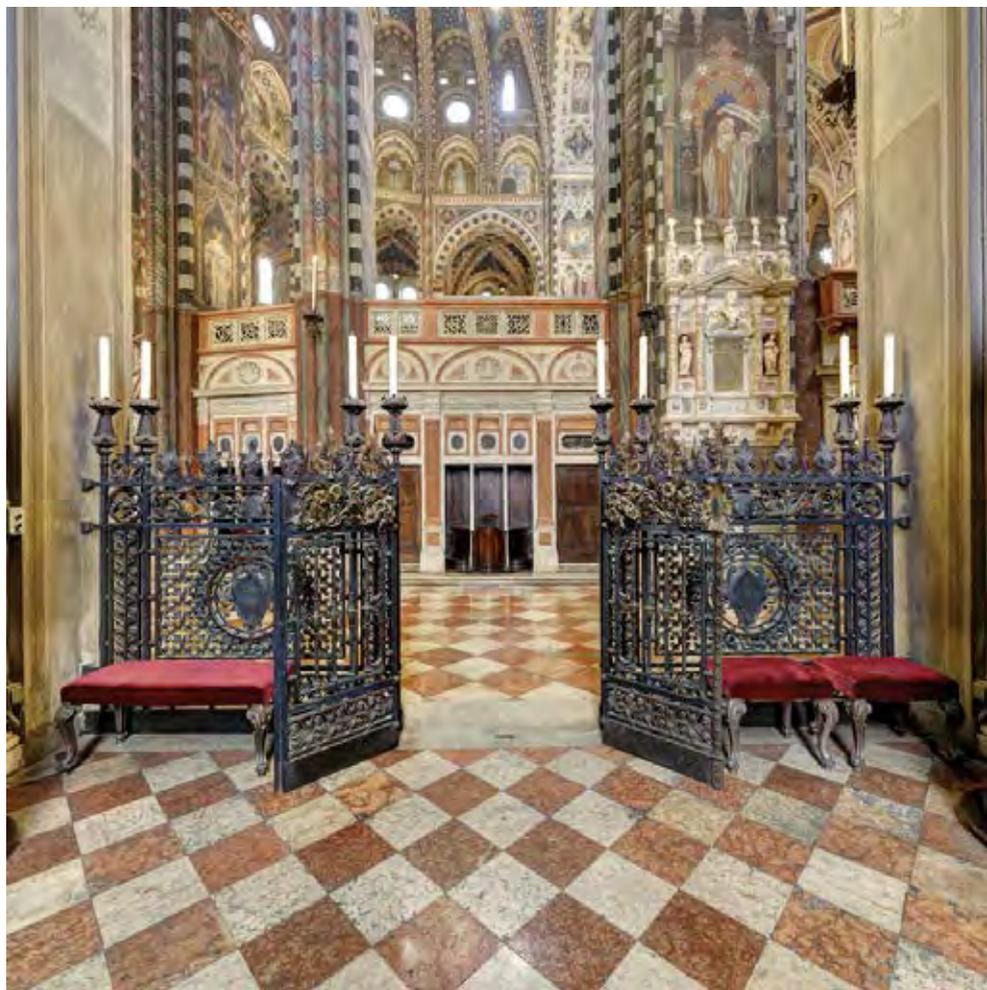
Monumento Fulgosio
larghezza = 2,22 m
altezza = 7,90 m



Tav. 4: Luogo di collocazione originario della tomba di Raffaele Fulgosio.
Padova, basilica di Sant'Antonio



Tav. 5: Pietro Lamberti e Giovanni di Bartolomeo, Monumento Fulgoso. Padova, basilica di Sant'Antonio di Padova



Tav. 6: Luogo di collocazione della tomba Orsato e di ingresso al coro nel Quattrocento. Padova, basilica di Sant'Antonio



Tav. 7: Rilievo con il Crocifisso e lo stemma Orsato.
Padova, basilica di Sant'Antonio



Tav. 8: *Cristo deriso*, secolo XIV con aggiunte e ritocchi posteriori.
Padova, basilica di Sant'Antonio



Tav. 9: STEFANO DALL'ARZERE, *Resurrezione*,
già locus della cappella del Santissimo Sacramento.
Padova, basilica di Sant'Antonio



Tav. 10: LUCA ANTONIO BUSATI DA MONTAGNANA, *Cristo crocifisso attorniato dai profeti e i santi Sebastiano, Gregorio, Orsola e Bonaventura*, già locus della cappella del Crocifisso (?). Padova, basilica di Sant'Antonio



Tav. 11: GIOTTO, *Presepe di Greccio*. Assisi, basilica di San Francesco



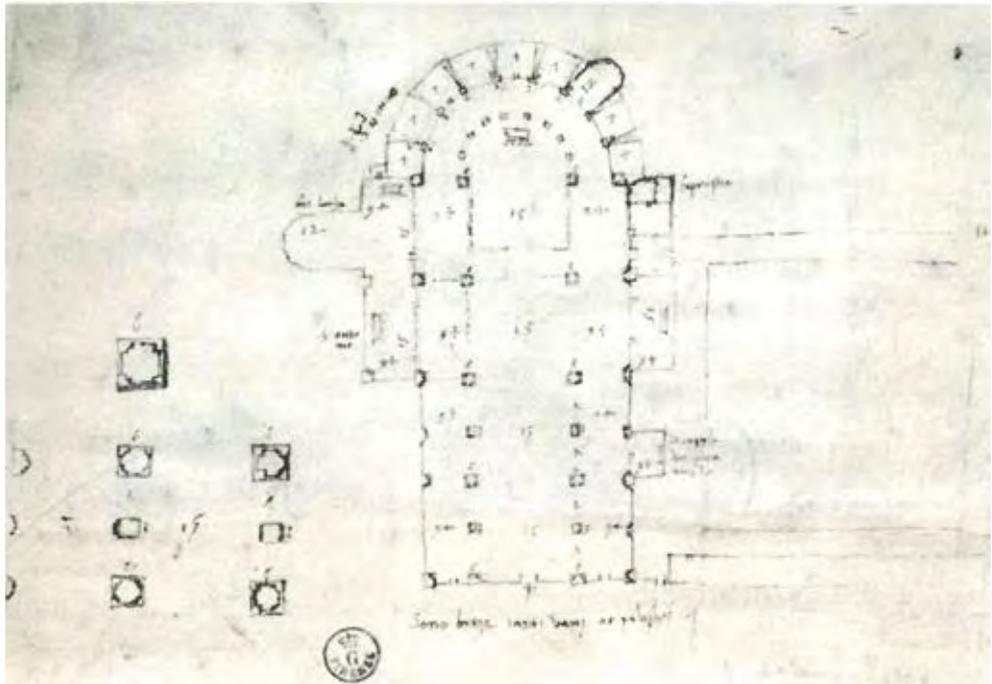
Tav. 12: GIOTTO, *Verifica delle stimmate*. Assisi, basilica di San Francesco



Tav. 13: Tomba di Bartolomeo Sanvido e tomba di Bartolomeo da Urbino.
Padova, chiesa di San Francesco Grande



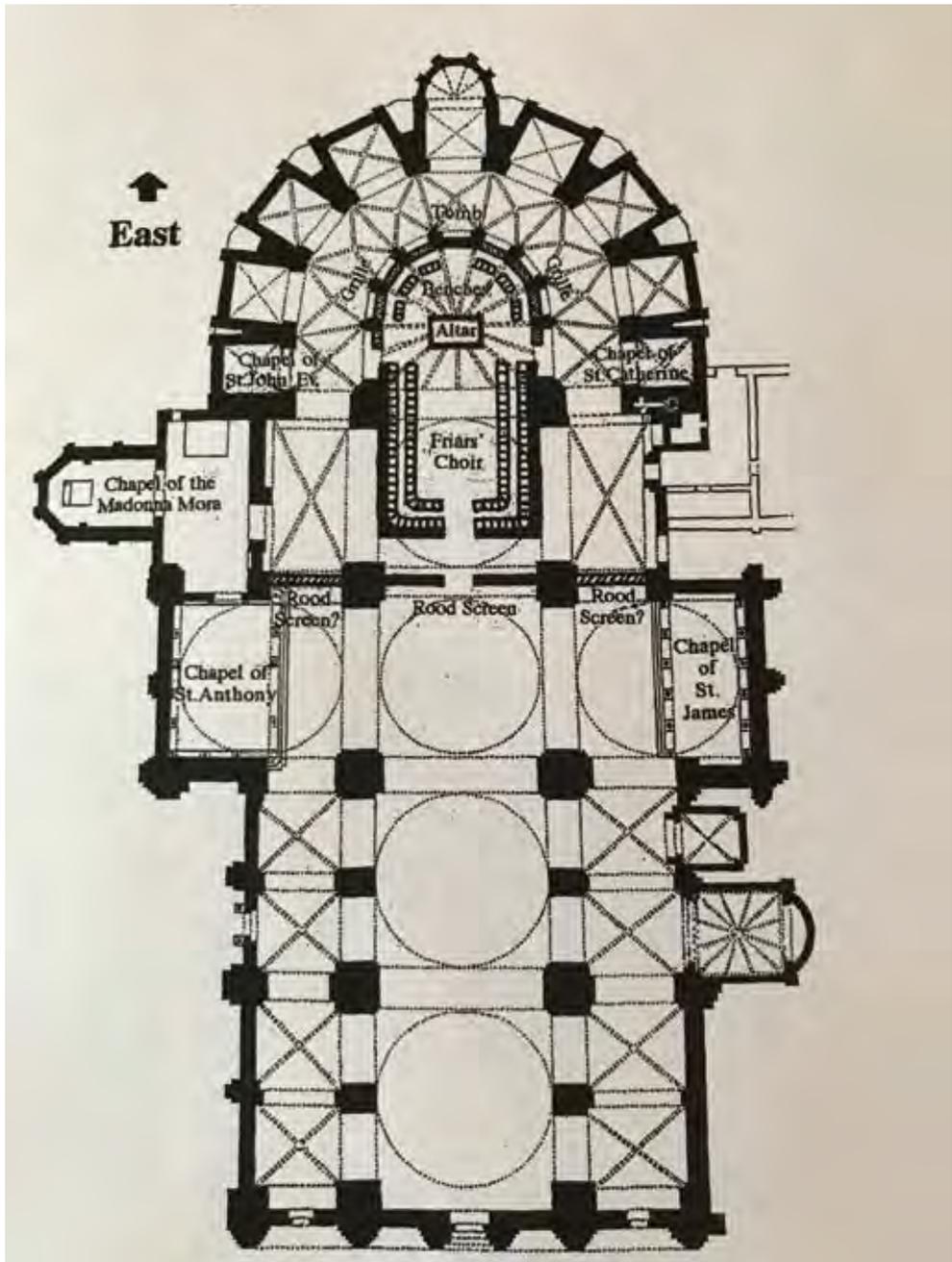
Tav. 14: Veduta sull'Assunta di Tiziano dalla navata.
Venezia, Santa Maria del Frari



Tav. 15: Pianta della basilica di Sant'Antonio.
Firenze, Gabinetto dei disegni e delle stampe degli Uffizi



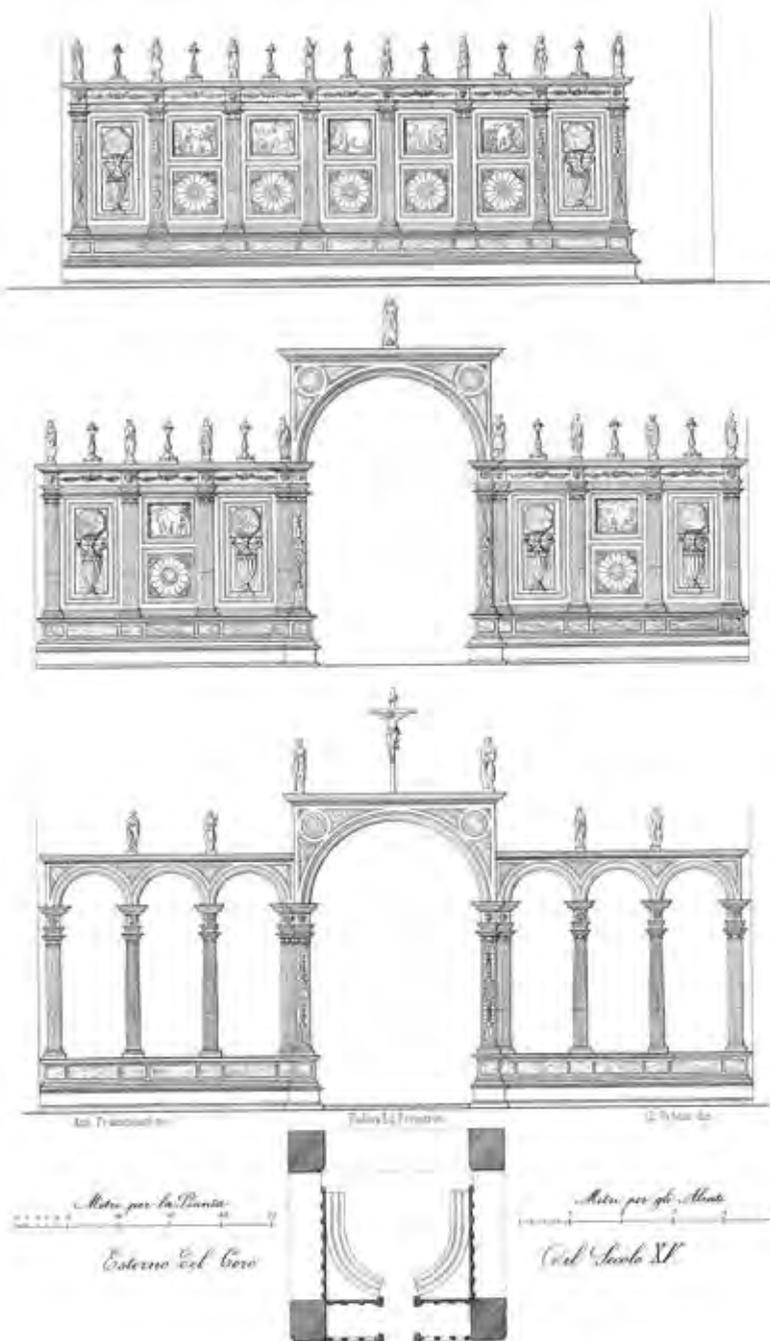
Tav. 16: Settore dell'attuale presbiterio
già compreso fra tramezzo e controfondo del coro.
Padova, basilica di Sant'Antonio di Padova



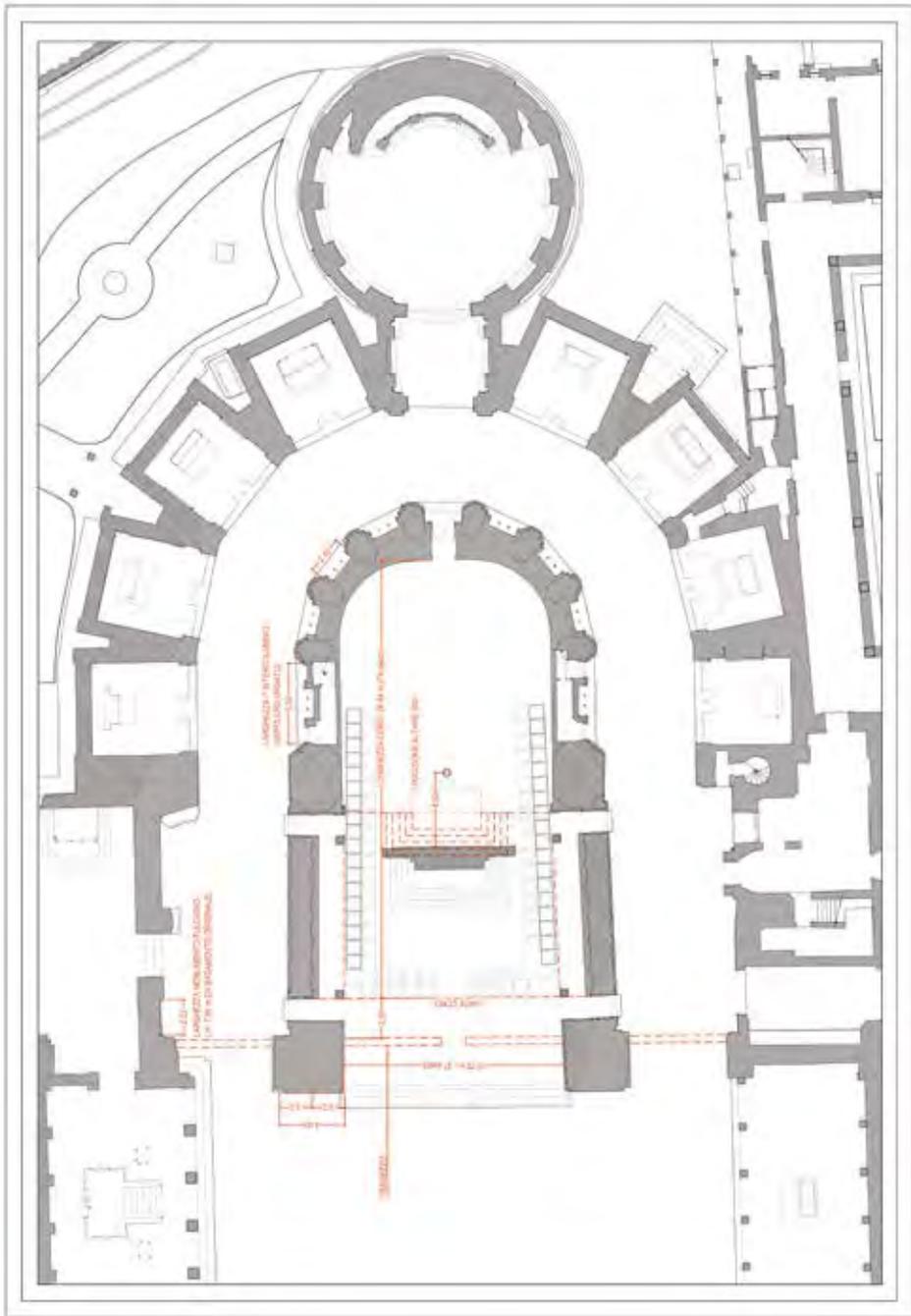
Tav. 17: Il presbiterio nel Quattrocento, secondo l'ipotesi di Geraldine Johnson



Tav. 18: Rivestimento interno della facciata nord del pilastro est del presbitero.
Padova, basilica di Sant'Antonio



Tav. 19: Ricostruzione del tramezzo e della recinzione del coro secondo Gonzati



Tav. 20: Ipotesi di ricostruzione del presbiterio nel XV secolo
(elaborazione architetto Antonio Susani e architetto Alain Moro)



Tav. 21-22: Immagine del presbiterio prima dei lavori di Camillo Boito



Tav. 23: Incisione dell'interno della basilica, da Gonzati, metà del secolo XIX



Tav. 24: EDUARD GURK, Interno della basilica di Sant'Antonio. Merano, Castel Tirolo



Tav. 25: Sigillo tombale Roselli.
Padova, basilica di Sant'Antonio, chiostro del Paradiso

ELENA KHALAF

**LE CAPPELLE GENTILIZIE
DI SAN FRANCESCO A TREVISO (XV SECOLO)
NUOVE CONSIDERAZIONI SULLE VICENDE COSTRUTTIVE
E DI GIUSPATRONATO**

I recenti studi sull'architettura degli Ordini Mendicanti hanno messo in evidenza come le sepolture e le donazioni testamentarie dei fedeli avessero un'importante rilevanza economica e fossero strettamente correlate allo sviluppo dei cantieri degli edifici religiosi. In particolare, Caroline Bruzelius ha dimostrato come spesso la realizzazione stessa dei fabbricati avvenisse man mano che giungevano per via testamentaria ai frati dei finanziamenti da parte di laici, che potevano anche non necessariamente decidere di farsi tumulare presso i loro conventi. L'architettura mendicante è connotata pertanto da uno sviluppo graduale legato alla pietà laicale in cui molto spesso si inseriscono aggiunte occasionali come le cappelle gentilizie¹. In alcuni casi infatti una famiglia poteva predisporre di far costruire

¹ Le navate venivano spesso costruite progressivamente proprio grazie a questi lasciti, che potevano garantire a loro volta ai donatori delle sepolture *in loco* lungo il perimetro esterno della chiesa, generando perciò lo spazio e in qualche modo giustificando la lunghezza delle navate, come avvenne nelle chiese di Santa Maria Novella a Firenze e San Domenico a Prato dove le tombe sono parte integrante delle murature. Si vedano a questo proposito: CAROLINE BRUZELIUS, *The Dead Come to Town: Preaching, Burying, and Building in the Mendicant Orders*, in *The year 1300 and the creation of a new European architecture*, edited by ALEXANDRA GAJEWSKI ET AL., Brepols, Turnhout 2007, pp. 203-224: 203, 207-211 e 213-217; EADEM, *Project and progress in medieval construction*, in *Ex quadris lapidibus: la pierre et sa mise en oeuvre dans l'art medieval*, Brepols, Turnhout 2011, pp. 113-123: 116-117; EADEM, *Friars, Architecture, and the Business of Death*, in *Il potere dell'arte nel Medioevo. Studi in onore di Mario D'Onofrio*, Campisano, Roma 2014, pp. 381-392: 381-382; JOANNA CANNON, *Sources for the study of the role of art and architecture within the economy of the Mendicant convents of Central Italy: a preliminary survey*, in *L'economia dei conventi dei frati minori e predicatori fino alla metà del Trecento*, Atti del XXXI Convegno Internazionale (Assisi, 9 - 11 ottobre 2003), Fondazione CISAM, Spoleto 2004, pp. 215-262: 233.

in loro giuspatronato altari o cappelle, che andavano a modificare le strutture degli edifici preesistenti, creando così una sorta di privatizzazione dello spazio ecclesiale, dove, oltre all'altare decorato da dipinti o sculture e alle tombe di famiglia, si potevano trovare anche lapidi celebrative, stendardi, nonché paramenti sacri contraddistinti dallo stemma nobiliare e banchi privati per seguire la cerimonia liturgica².

È questo il caso della chiesa di San Francesco a Treviso, alla cui struttura originaria furono addossate due cappelle sul capocroce tra la fine del XIII e il XIV secolo e successivamente cinque sul versante della chiesa prospiciente la piazza, dove si situava il cimitero, che oggi costituiscono la seconda navata dell'edificio. Le cappelle furono edificate in momenti distinti per volere di alcune famiglie prestigiose di Treviso. Di queste personalità finora la critica e gli studi non si sono mai occupati in modo approfondito, preferendo a questa nobiltà misconosciuta i nomi più celebri dei Da Camino o dei Rinaldi. Una certa fortuna critica ha riguardato soltanto la cappella mediana, originariamente dotata di abside, per la quale si è ipotizzato che fosse stata la prima a essere edificata, anche se a oggi la mancanza di dati documentari relativi alla fondazione di una delle altre cappelle non permette di affermarlo con sicurezza. Tali strutture architettoniche sorsero autonomamente e per questo probabilmente in origine dovettero avere dimensioni e altezze ineguali ed essere divise tra loro da pareti oggi non più esistenti. Queste differenze, come si vedrà in seguito, vennero appianate sia all'interno, con la creazione di arcate simili tra loro in ampiezza e la demolizione delle pareti divisorie, sia all'esterno, con lo smantellamento dell'abside della terza cappella, la parificazione della cortina muraria e la sistemazione della cappella-atrio che funge da accesso laterale alla chiesa³.

² PHILIPPE ARIÈS, *L'uomo e la morte dal Medioevo a oggi*, Laterza, Bari 1980, pp. 331-337: la funzione funeraria era perciò associata a quella del culto, che vedeva riuniti in uno spazio apposito i membri di una stessa famiglia, i vivi assieme ai loro morti, manifestando il desiderio fino ad allora sconosciuto di «stabilire una vicinanza fisica fra gli uni e gli altri».

³ Una porta laterale doveva già esistere, lo confermerebbe in primo luogo l'esistenza sulla parete antistante del gigantesco affresco di san Cristoforo, la cui visione si riteneva avrebbe preservato dalla morte, che si stagliava accanto al tramezzo, struttura che separava la zona riservata ai frati da quella accessibile ai laici. Secondariamente, le fonti successive alla demolizione di questo setto murario, avvenuta nel 1484, dimostrano che questa cappella venne esclusivamente impiegata come atrio, limitandosi ad accogliere qua e là qualche sepoltura (TREVISI, BIBLIOTECA COMUNALE (= BCTV), ms. 643, NICCOLÒ CIMA, *Le tre facce di Trevigi. Secolo, chiesa e chiostro*, I-III, 1699: vol. III, p. 143): al tempo di Niccolò Cima erano ancora presenti le lapidi di Matteo Cabaletto (1491), di Bernardo Nicodemo (1556) e della famiglia Bosello (1576). Sul tramezzo si veda ANDREA DE MARCHI, *Il «podiolus» e il «pergulum» di Santa Caterina a Treviso. Cronologia e funzione delle pitture murali in rapporto allo sviluppo della fabbrica architettonica*, in *Medioevo: arte e storia*. Atti del Convegno internazionale di studi (Parma, 18-22 set-

In questa sede si tenterà di ricostruire i principali episodi inerenti gli altari delle quattro cappelle del versante sud-orientale della chiesa di San Francesco. Sulla base di un contratto stipulato nel 1463 tra un giovane nobile e la comunità trevigiana dei Minori, passato sinora inosservato, è stato possibile delineare cronologicamente la successione delle fondazioni di almeno tre cappelle. Verranno prese quindi in esame, da quella di fondazione più recente a quella che probabilmente è di fondazione più antica, le cappelle gentilizie della seconda navata, assieme alle vicende che ne hanno contraddistinto i cambi di dedicazione e di giuspatronato nel corso dei secoli, tenendo sempre presente anche la loro funzione funeraria.

1. LA CAPPELLA PACE: ALTARE DI SAN BONAVENTURA (SAN FRANCESCO)

La prima cappella sulla destra dell'ingresso principale alla chiesa colpisce a prima vista per il suo carattere "indipendente" all'interno dell'edificio. La cappella infatti è l'unica a conservare, sebbene non ottimamente, la decorazione delle vele della crociera, dove compare l'iscrizione «MDCXIII» che data pertanto l'affresco al 1613. Le altre pareti, su cui si trovano una monofora sulla destra e un oculo sulla parete di fondo, risultano completamente imbiancate e nel complesso non sono del tutto fruibili essendo occultate dalla mole dei confessionali.

La volta è contraddistinta da costoloni decorati da motivi a losanghe con un fiore al centro stilisticamente anteriori alla decorazione della volta, affini alla seconda metà del Quattrocento. La chiave di volta in pietra, simile a quella della cappella mediana, è caratterizzata dalla presenza di uno stemma gentilizio, poco leggibile, con alla sommità due testine di leone raffrontate in campo bianco e al di sotto un giglio bianco in campo nero, appartenente alla famiglia Pace (Tavv. 1-2)⁴.

Questa famiglia, come ci informa Niccolò Mauro nelle sue *Genealogie Trevigiane*, «trasse l'origine sua da Castelfranco d'intorno al 1300 o poco inanzi» e nel Quattrocento accrebbe la sua importanza tanto da essere annoverata tra le casate di primo grado della nobiltà cittadina. Il capostipite era «GiovanPace notaro et banchiere in Trevigi al Consiglio dei CCC nel 1380», figlio di Bartolomeo e fratello di Andrea, che ebbe in sposa una certa Maddalena, della quale non viene riportata alcuna informazione⁵. Queste notizie trovano riscontro in diversi documenti, dove tuttavia il suo no-

tembre 2007), a cura di ARTURO CARLO QUINTAVALLE, Electa, Milano 2008), pp. 385-407 (I convegni di Parma, 10).

⁴ Accanto alla testa leonina di sinistra è visibile un foro, che probabilmente serviva da sostegno a un lampadario. Lo stemma era stato riconosciuto già da padre Benvenuti (G. BENVENUTI, *Il Tempio monumentale di San Francesco d'Assisi in Treviso dei frati Minori Conventuali*, Turazza, Treviso 1930, p. 33).

⁵ BCTV, ms. 1341, NICCOLÒ MAURO, *Genealogie Trevigiane*, fine del XVI secolo, cc. 268v-269r.

me compare volgarizzato in “Zampasio” o “Zampaxius”. In uno dei documenti riportati da Giampaolo Cagnin riguardanti l’attività ludica infantile nel medioevo trevigiano, della quale si ha spesso notizia per gli incidenti che ne potevano conseguire, ne compare uno che riporta l’episodio dell’infortunio di un bambino di dodici anni, Antonio, avvenuto a Posmon di Montebelluna il 20 marzo 1390, sul prato di Maddalena, all’epoca vedova del prestatore di denaro Zampasio di Treviso⁶. Zampasio tuttavia doveva essere ancora in vita nel 1384, come testimonierebbe un altro documento, pubblicato da Giuseppe Liberali, inerente all’affittanza di una casa posta «in contrata S. Viti de Tarv.», già abitata da Zampasio, il cui nome non viene preceduto da *quondam*, a un altro banchiere, Antonio Torcolo da Padova: «unam domum altam muratam soleratam copertam cuppis [...] in qua morabatur Zampaxius campsor de Castrofranco»⁷.

Di suo figlio «Daniele Zampasij» esistono vari riscontri documentari, tra il 1424 e il 1462, in numerosi atti stilati dal notaio Guglielmo di Pietro di Santo Zenone in cui spesso compare come testimone; Daniele viene anche menzionato nel testamento del 30 ottobre 1450 di Vendramino q. Bartolomeo Mercadante da Musano, con il quale aveva avuto rapporti d'affari⁸. Niccolò Mauro ci informa che Daniele era notaio e nel 1400 fu «fatto cittadino di grado maggiore», mentre fece testamento nel 1448. Dalla mo-

⁶ GIAMPAOLO CAGNIN, *Cittadini e forestieri a Treviso nel Medioevo (secoli XIII-XIV)*, Cierre, Verona 2004, pp. 62-63 (Studi e fonti di storia locale, 7).

⁷ GIUSEPPE LIBERALI, *La dominazione carrarese in Treviso*, Cedam, Padova 1935, p. 106 e p. 202, doc. XLIX.

⁸ TREVISO, ARCHIVIO DI STATO (= ASTV), *Notarile I serie*, b. 264, Libro IV, *Quaternus abbreviationum XX*, alle date 13 e 15 gennaio 1424; *Ivi*, *Quaternus abbreviationum XXI*, 17 ottobre 1424; *Ivi*, *Quaternus abbreviationum XXII*, 10 aprile 1425; *Ivi*, *Quaternus abbreviationum XXIII*, alle date 22 dicembre 1425 e 16 marzo 1426; ASTV, *Notarile I serie*, b. 264, Libro VI, *Quaternus abbreviationum XXVIII*, 7 luglio 1429; *Ivi*, *Quaternus abbreviationum XXX*, alle date 17 novembre 1429, 4 febbraio e 27 aprile 1430; *Ivi*, *Quaternus abbreviationum XXXI*, 18 ottobre 1431; ASTV, *Notarile I serie*, b. 264, Libro VII, *Quaternus abbreviationum XXXIII*, alle date 7 settembre 1434 e 6 febbraio 1435; *Ivi*, *Quaternus abbreviationum XXXVIII*, 6 novembre 1441; *Ivi*, *Quaternus abbreviationum XXXVIII [bis]*, 2 maggio 1442; *Ivi*, *Quaternus abbreviationum XXXVIII [bis]*, alle date 29 dicembre e 13 giugno 1440; ASTV, *Notarile I serie*, b. 264, Libro VIII, *Quaternus abbreviationum [40]*, alle date 12 settembre 1443 e 1 gennaio 1444; *Ivi*, *Quaternus abbreviationum 41*, 20 gennaio 1446; *Ivi*, *Quaternus abbreviationum 43*, alle date 7 e 28 agosto 1449; *Ivi*, *Quaternus abbreviationum 44*, 16 febbraio 1450; *Ivi*, *Quaternus abbreviationum 45*, alle date 5 giugno 1451 e 11 settembre 1452; ASTV, *Notarile I serie*, b. 264, Libro VIII, *Quaternus abbreviationum 47*, alle date 18 ottobre e 22 dicembre 1455, 16 febbraio 1456; *Ivi*, *Quaternus abbreviationum 49*, alle date 3, 7, 20, 22 dicembre 1457, 28 gennaio, 4 novembre, 26 maggio, 5 giugno e 11 agosto 1458; *Ivi*, *Quaternus abbreviationum 50*, alle date 23 dicembre 1458, 5 gennaio e 25 agosto 1460, 9 settembre 1461; *Ivi*, *Quaternus abbreviationum LI*, 16 febbraio 1462; GIAMPAOLO CAGNIN, *Pellegrini e vie del pellegrinaggio a Treviso nel Medioevo (secoli XII-XV)*, Cierre, Verona 2000, p. 236 (Studi e fonti di storia locale, 5); ASTV, *Notarile II serie*, vol. XXIX (XXX), b. 939, cc. 291v-292r: 291v.

glie Lancillotta Spiera da Castelfranco ebbe un unico figlio maschio, Giovanni, nato nel 1430, e cinque figlie: Maddalena, la primogenita nata nel 1418, sposa di Giovanni da Serravalle; Giulia nata nel 1424, consorte di Franceschino Ravagnini; Cecilia, nata nel 1432; Paula, nata nel 1442, moglie di Gasparo Braga di Luigi; e Girolama, nata nel 1438⁹.

Giovanni Pace è documentato in diversi atti, tra cui sentenze, accordi e compravendite di terreni nella zona di Montebelluna, tra il 1459 e il 1485¹⁰. Infine, viene ricordato come *quondam* nel testamento datato 11 marzo 1507 del genero Francesco Sugana, che aveva sposato Sigismonda Pace¹¹.

⁹ BCTV, ms. 1341, MAURO, *Genealogie Trevigiane*, cc. 268v-269r: non è ben chiaro se in realtà Daniele possa avere avuto due mogli, o una figlia illegittima; l'albero genealogico tracciato dal Mauro infatti mostra una diramazione isolata, che porta al nome di «M.^a Pantasilea», nata nel 1435, e poco discosto «p.^a: 1418» e «2.^a: 1427», il che lascerebbe supporre l'esistenza di una seconda moglie, tuttavia il fatto che Giovanni e le sorelle nate dopo il 1427 siano riuniti assieme alla primogenita Maddalena e alla secondogenita Giulia, nonché il fatto che Pantasilea sia isolata e non si conosca il nome di sua madre, lascerebbero propendere per l'idea che Daniele abbia avuto una figlia naturale (Tav. 3). Identica situazione nella copia del manoscritto del Mauro, dove si segnala la scomparsa del nome di Cecilia, figura invece documentata come si vedrà in seguito (BCTV, ms. 639, NICCOLÒ MAURO, *Genealogie Trevigiane*, fine del XVI secolo, cc. 507v-508v). Si segnala inoltre il testamento del 20 ottobre 1490 di Matteo de Bizignolis, o Bettignoli, giuspatrono della cappella di san Giovanni Evangelista in Santa Margherita di Treviso, in cui comparirebbe un'altra figlia di Daniele, Camilla, la prima defunta moglie del testatore e madre di Ludovico de Bizignolis, il quale venne ricordato anche dallo zio Giovanni Pace nel suo testamento (ASTV, *Notarile II serie*, vol. XXXV (XXXVI), b. 944, cc. 75r-77v, in particolare a c. 75v: «q. nobilis dominis danielis paxe»; ASTV, *Notarile II serie*, vol. XXXVIII (XXXIX), b. 947, cc. 15r-17v: 16v).

¹⁰ ASTV, *Notarile I serie*, b. 264, Libro VIII, *Quaternus abbreviationum 50*, 17 giugno 1459 e *Quaternus abbreviationum LI*, 24 gennaio 1463: in entrambi i documenti è definito «Nobilis juvenis Joannes q. Nobilis viri ser Danielis de Zampasio»; ASTV, *Notarile I serie*, b. 284, Fascicolo segnato F (1470-1475), 10 settembre 1470: in questo documento si fa esplicitamente riferimento al «q. Nobilis Vir ser Daniel de Zampasio» quale genitore di «Joannis Pase», che a quest'epoca iniziò ad adottare il nome della casata; ASTV, *Notarile I serie*, b. 285, Registro n.° 12, 5 settembre 1470 e 24 dicembre 1470, cc. 63v-66r; *Ivi*, Registro n.° 13, 3 dicembre 1472, cc. 74r-75r; *Ivi*, Registro n.° 18, 4 giugno 1478, cc. 50r-51v; ASTV, *Notarile I serie*, b. 287, Fascicolo 1483-1485, 22 giugno 1484, cc. 74r-74v e 19 febbraio 1485, c. 115v; ASTV, *Notarile I serie*, b. 288, *Stridde 1478-1483*, Fascicolo segnato L, 12 luglio 1479 e 14 agosto 1481, cc. 71r-73v, e 11 dicembre 1479, cc. 116r-116v; *Ivi*, *Stridde 1478-1483*, Fascicolo 1481-1482, 27 settembre 1481, c. 85r.

¹¹ ASTV, *Notarile II serie*, vol. XXXVIII (XXXIX), b. 947, cc. 6v-7v: tra i testimoni sono presenti anche i fratelli di Sigismonda, Daniele e Girolamo. Francesco Sugana q. Michele era omonimo del suo prozio, il quale nel proprio testamento del 26 marzo 1489 predisponeva di essere seppellito anch'esso a San Francesco «nel suo molimento nuovo el qual è in Choro» (*Archivio Sartori. Documenti di storia e arte francescana*, a cura di ANTONIO SARTORI, II/2. *La Provincia del Santo*, a cura di GIOVANNI LUISETTO, Biblioteca Antoniana - Basilica del Santo, Padova 1986, p. 1618, n. 83; ASTV, *Notarile II serie*, vol. XXXV (XXXVI), b. 944, cc. 47r-60v, dove in particolare a c. 50v del testamento è riscontrabile l'omonimia con il pronipote «Egregio Studente in Leze», il cui nonno Cristoforo era fratello del testatore).

Uno dei primi documenti in cui compare Giovanni Pace, datato 1463, lo rende un personaggio chiave per la ricostruzione delle vicende relative alle cappelle gentilizie della chiesa di San Francesco. Infatti, un atto pubblicato da padre Sartori, tratto dalla copia settecentesca del notaio Andrea Sandei dall'originale oggi andato perduto, ci informa che Giovanni in quell'anno (quindi verosimilmente all'età di trentatré anni) stipulò un contratto con i frati Minori di San Francesco con il quale provvide alla costruzione di una cappella per la sua famiglia, dove avrebbero trovato sepoltura il già defunto Daniele e i suoi eredi. Questo documento, sebbene pubblicato, sembra essere stato finora ignorato dagli studiosi. L'accordo rogato il 29 gennaio 1463 dal notaio Guglielmo di Pietro di Santo Zenone con cui Giovanni figlio del q. Daniele di Zampasio («Nob. Juvenis Joannes q. Nobilis viri ser Danielis de Zampasio») permette di riconoscere nella cappella da costruire, in un «terrenum in parte vacuo», l'attuale cappella dove a tutt'oggi è visibile sulla chiave di volta lo stemma della famiglia Pace. Il terreno si trovava infatti «juxta, et extra dictam Ecclesiam versus mane, et subtus Capellam de Fossadulce», quindi all'esterno della chiesa, accanto alla cappella dei Fossadolce posta ad est rispetto ad esso; inoltre veniva stabilito che l'edificazione dovesse avvenire «non excedendo murum Ecclesie versus meridiem, neque murum dicte Capelle de Fossadulce versus mane». Si disponeva inoltre che le ossa del padre Daniele fossero trasferite dalla sepoltura già esistente «in sacratu Monasterij», che sarebbe rimasta al convento, a quella che si sarebbe realizzata all'interno della cappella; i frati infine sarebbero stati tenuti a celebrare due messe alla settimana per l'anima di Daniele e dei suoi discendenti, e da parte sua Giovanni si impegnava a far pervenire al convento «omni anno in perpetuum star. unum frumenti, et congia quattuor vini»¹².

¹² ASTV, Corporazioni religiose soppresse, San Francesco di Treviso, b. 19, Fascicolo Cause segnato P. Convento di S. Francesco di Treviso, P. Titolo di proprietà della Famiglia Pace sulla Capella di S. Bonaventura detta di S. Francesco Nella Chiesa de' Minori Conventuali di S. Francesco della Città di Treviso; Archivio Sartori, II/2, p. 1614, n. 54. L'atto originale in pergamena non si trova più nel fascicolo relativo alla mansionaria Pace essendo stato requisito nel 1832, come recita una nota in esso contenuta: «Li 7 Maggio 1832. Levato Istrumento 24 gennaio 1463» (ASTV, Corporazioni religiose soppresse, San Francesco di Treviso, b. 6, Processo 42); di questa pergamena doveva esistere una copia intermedia antica su di un «Libro di Bergamina», da cui è stata tratta la copia di Sandei del 30 ottobre 1727, che non è stato possibile rintracciare nel fondo archivistico del convento di San Francesco [ringrazio Lorenzo Cecchel dell'Archivio di Stato di Treviso per la disponibilità dimostratami nella ricerca del documento]. Nel Catastico compare una data differente, il 14 gennaio 1463 (ASTV, Corporazioni religiose soppresse, San Francesco di Treviso, b. 16, Catastico, c. 101), mentre nel minutario del notaio Guglielmo di Pietro di Santo Zenone la data riportata è il 24 gennaio dello stesso anno; nella minuta, che presenta alcune differenze rispetto all'atto, si apprende inoltre che la sepoltura di Daniele Pace si trovava «in claustro Monasterij» e che «tunc ipsa sepultura libere remaneat a dicto Monasterio» (ASTV, *Notarile I serie*, b. 264, Libro VIII, *Quaternus abbreviationium LI*, 24 gennaio 1463). Per quanto riguarda l'orientamento

Questo atto notarile è estremamente importante, in primo luogo perché fissa una data precisa per la costruzione della cappella, con tutta probabilità l'ultima aperta sulla fiancata meridionale della chiesa, e in secondo luogo perché viene fatta menzione dei giuspatroni della cappella adiacente, i Fossadolce (su cui si tornerà in seguito), della quale viene finalmente chiarita la posizione¹³.

La cappella doveva essere conclusa nel 1482, quando il 14 settembre Giovanni dettò testamento ordinando di essere condotto a seppellimento «cum habitu Sancti Francisci tumulari in ecclesia Sancti Francisci de Tarvisio in eius capella et sepultura». Venivano inoltre lasciate al convento di San Francesco 10 lire di piccoli «semel tantum» per la celebrazione di messe per la sua anima e quella dei suoi defunti; inoltre si richiedeva la celebrazione di cento messe prima che il suo cadavere venisse inumato¹⁴. La dedizione

della chiesa di San Francesco, l'edificio non è perfettamente impostato sull'asse E-O, ma piuttosto sull'asse ENE-OSO, come emerge chiaramente dal rilievo eseguito dall'architetto Alberto Alpagò Novello in occasione dei restauri della chiesa del 1925 (Tav. 4). Pertanto, la cappella presenta il lato verso la piazza rivolto a Sud-Sud Est; probabilmente all'epoca si sono indicati in modo approssimativo il terreno come posto a oriente, così come il lato a ridosso della cappella Fossadolce, mentre il meridione per indicare il lato verso la facciata della chiesa e quello verso l'attuale piazza. Sull'orientazione della chiesa di San Francesco si veda: GIULIANO ROMANO, *Alcune osservazioni sull'orientamento delle chiese medievali e moderne entro la cinta muraria di Treviso*, «Rivista di Archeologia», 9 (1985), pp. 56-58: verosimilmente, come ipotizzato dallo studioso, la particolare disposizione dell'edificio era stata così impostata in modo da stabilire l'asse sul tramonto del sole nel giorno del santo titolare della chiesa.

¹³ Finora questi dati sono stati ignorati e talvolta travisati per via del nominativo "Zampasio", ritenuto un luogo di provenienza o una famiglia trevigiana, mentre in realtà si trattava della contrazione del nome proprio del capostipite Giovanpace. Cf. BCTV, ms. 1411, GUSTAVO BAMPO, *Spogli dai protocolli dei notai dell'Archivio Notarile di Treviso tra il sec. XIII e XVII*, sec. XIX, al t. 28, c. 16; ROBERTA ALESSANDRINI, *La fondazione monastica di S. Francesco a Treviso*, Tesi di laurea, rel. W. DORIGO, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli studi di Venezia, 1988-89, pp. 126-127: «Nel 1463 i frati concessero a Giovanni q. Daniele di Zampasio [...]. Risulta però difficile ricostruire la collocazione delle cappelle Fossadolce e Zampasio dal momento che esse non vengono nominate nei documenti più tardi, probabilmente perché, nel corso dei secoli, mutarono intitolazione e divennero "jus" di altre famiglie». In realtà scorrendo i vari registri appartenenti al fondo archivistico di San Francesco di Treviso, è possibile imbattersi spesso in questi nomi, persino in varianti di "Zampasio", come "Zuanpase", che fanno riferimento stavolta al giovane che stipulò l'accordo con i frati per l'erezione della cappella e non a suo nonno (ASTV, Corporazioni religiose soppresse, San Francesco di Treviso, b. 25, Registro 1478-1487, c. 130: «Legato pagato da daniel paxe adì 28 setembrio 1514»; ASTV, *Corporazioni religiose soppresse, San Francesco di Treviso*, b. 29, Registro IV: pagamenti per il Legato relativi agli anni 1510, 1511, 1512, 1515, 1516; *Ivi*, Registro V, alla data 12 febbraio 1519). Sartori, avendo guardato evidentemente il Catastico nonché il Processo 42 nel fondo relativo alla chiesa di San Francesco, sembra essere stato il solo ad avere ben chiaro che si trattasse della famiglia Pace (*Archivio Sartori*, II/2, p. 1614, n. 54).

¹⁴ ASTV, *Notarile II serie*, vol. XXXVIII (XXXIX), b. 947, cc. 15r-17v: 15r: Giovanni Pace ricorda tra i beneficiari dei suoi lasciti, finalizzati alla celebrazione di messe, an-

dell'altare, taciuta nel testamento, si ricava dal Mauro, che ci informa anche dove la famiglia dimorasse in città, notizia peraltro confermata dalle ultime volontà di Giovanni: «Vedesi di questa famiglia la casa et habitatione al ponte di S. Christoforo sopra il canale della Roia, ma nella chiesa di San Francesco dinnanzi all'altare di San Bonaventura vedesi il monumento della famiglia senza iscrizione alcuna, ma solamente con l'insegna»¹⁵.

Il fatto che la lapide della tomba di famiglia fosse priva di epitaffi, come verrà confermato poi da Niccolò Cima alla fine del XVII secolo, ha forse determinato un certo silenzio sulla famiglia da parte del Burchiellati nel suo *Epitaphiorum dialogi Septem*, dove si accenna solamente a Giulia Pace, a Gerolamo, sacerdote nato nel 1516, e a suo fratello Antonio, autore di un dizionario di spagnolo morto nel 1580, del quale troviamo menzione anche nei *Commentariorum* tra gli scrittori trevigiani¹⁶. Tuttavia, negli *Epitaphiorum* Bartolomeo Burchiellati, elogiando i Pace per aver fatto costruire la cappella con il proprio denaro e fissato un'elemosina spontanea al convento, fornisce altre importanti informazioni, ovvero che la sepoltura si trovava molto vicino («adiacet») all'altare di san Bonaventura, alla base del quale era posta un'iscrizione con il seguente distico: «Hic Sacer Antistes, mitra, pileoq.; rubenti / Theologus, Vates, Sanctorum, est sanctus honore»¹⁷.

Dai documenti del fondo relativo alla chiesa di San Francesco e al suo convento emergono, oltre ai pagamenti del legato, alcuni dati riguardanti la decorazione dell'altare e la presenza di suppellettile ecclesiastica appar-

che altri «ecclesijs, et devotis locis» della città, come Santa Maria del Gesù dei Minori osservanti, San Nicolò, Santa Margherita, Santa Maria Maggiore, Santa Caterina, Santa Maria Maddalena, Santa Chiara e l'Ospedale di Santa Maria di Nazaret.

¹⁵ BCTV, ms. 1341, MAURO, *Genealogie Trevigiane*, cc. 268v-269r.

¹⁶ BCTV, ms. 643, CIMA, *Le tre faccie di Trevigi*, III, p. 144; BARTOLOMEO BURCHIELLATI, *Epitaphiorum dialogi septem*, Guerraea, Venezia 1583, pp. 107-109: «ad extremam huius templi partem esse Nobilium Pasiurum sacellum, ubi eorum operosum sepulchrum est constitutum, super quo nihil aliud praeter magnifica insignia gentilitia excisum constat: in quo sarchophago ipsius Varagi tempore Iulia Nobilis virgincula ex hac familia magnum parentum moerore condita fuit»; IDEM, *Commentariorum Memorabilium multiplicis historiae Tarvisinae locuples promptuarium libri quatuor*, Righetinum, Treviso 1616, p. 43: «Antonius Pasius Nob. Tar. Copegit Dictionarium Hyspanicum absolutissimum: quod haeredum incuria situ, ni penius, squallet. Fuit Amicus noster, vel ob linguae huius Symbolum singularis. obiit circa annum 1580». Si tratta forse dell'Antonio Pace nato nel 1519 che ebbe un figlio naturale, Coriolano, legittimato nel 1593 e ammesso al Collegio dei Nobili, morto nel 1603 (Si veda per i membri della famiglia menzionati: BCTV, ms. 1341, MAURO, *Genealogie Trevigiane*, cc. 268v-269r). (Tav. 3),

¹⁷ BURCHIELLATI, *Epitaphiorum*, p. 108. L'iscrizione viene riportata anche in: IDEM, *Commentariorum*, p. 223: «Ad Divi Francisci, ad pedes D. Bonaventurae. VI. Sacrosantae Rom. Ecclesiae Doctoris in ara constituiti. dist. "Hic Sacer Antistes Mitra, Pileoque Rubenti, Theologus, vates, Sanctorum est sanctus honore"»; BCTV, ms. 1419, ANONIMO CAPPUCCINO, *Descrizione delle Chiese e monasteri, Pitture e Sculture che si trovano nella città di Trevigi raccolte dal P... da Trevigi Cappuccino*, 1670-1680 ca., c. 38.

tenente alla famiglia. In data 20 agosto 1482, poco meno di un mese prima della stesura del testamento di Giovanni Pace, viene registrato un pagamento a un certo «Jacommo depentor» che «depense s. bonaventura»; si potrebbe trattare di una pala d'altare realizzata proprio per i Pace, anche se mancano ulteriori elementi per poterlo affermare con certezza non essendo purtroppo noto se fin dall'inizio questa fosse la dedicazione originaria della cappella¹⁸. Sicura invece è l'esistenza di un calice e di una patena in argento appartenenti alla famiglia, probabilmente contraddistinti dall'insegna gentilizia secondo la consuetudine, come si può riscontrare in un inventario relativo all'argenteria del 1° luglio 1502¹⁹.

Nella Visita Apostolica di Cesare di Nores del 1584 l'altare di san Bonaventura risultava essere consacrato e dotato di «pallam in quod picta est imago dicti sanctj», e per esso fu disposto che venisse provvisto di «tabella cum secretis, et lampas»²⁰.

La data dipinta sulle volte della cappella, il 1613, suggerisce un intervento di ripristino avvenuto proprio in quell'anno. Nel Registro di Fabbrica infatti alla data 20 febbraio 1613 viene annotata la messa in opera di quella che doveva essere un'impalcatura: «In un legno da metter sopra la capella di San Bonaventura»²¹. Tuttavia, Bartolomeo Burchiellati ci informa che questa operazione di rinnovo non avvenne su iniziativa diretta dei Pace, ma grazie all'intervento di un certo «Pietro Gallici bergamasco, marzaro, mercante habitante in Trevigi». Ne *Gli sconci et diroccamenti di Trevigi* del 1630 infatti viene elogiata la figura del Gallici, mentre dei Pace, dei quali esisteva la tomba, Burchiellati ignorava se vi fossero ancora dei discendenti al suo tempo:

Passo a San Francesco et osservo là in fin della chiesa, nella cappella dei Pasii nobili trevigiani, ove n'è ancora la marmorea sepoltura con l'arma loro, non so se vi sia più legitima discendenza; v'era l'altare assai humile e schietto di S. Bonaventura, gran scrittore theologo et cardinale; osservo, dico et ammiro che da

¹⁸ *Archivio Sartori*, II/2, p. 1616, n. 68: padre Sartori proponeva il nome del pittore Jacopo Parisati. Un'ulteriore menzione di un altare di san Bonaventura a quest'epoca si trova nel testamento di Rinaldo Rinaldi q. Francesco datato 11 maggio 1485, dove compare una doppia dedicazione: «super altari Sancti Banaventure, sive beate Marie» (ASTV, *Notarile I serie*, b. 286, *Protocollo Testamenti 1463-1494*, cc. 182r-185r: 182r; ASTV, *Notarile II serie*, vol. XXXV (XXXVI), b. 944, cc. 217r-220v: 217r).

¹⁹ ASTV, Corporazioni religiose soppresse, San Francesco di Treviso, b. 59, Inventario, c. 1r: «Nota che messer Zuan paxe ha uno chalex e una patena ha in prestedo d'arzeno tuto» (Si veda anche: *Archivio Sartori*, II/2, pp. 1618-1619, n. 90). Si segnalano altri due documenti pubblicati da padre Sartori, tuttavia di difficile inquadramento: il primo riguarda l'esistenza di una «Madona del capitel» a san Bonaventura nel 1512 e il secondo invece si riferisce alla realizzazione di «una chiave di volta da otto alla capella di San Bonaventura» nel 1531 (*Ivi*, p. 1620, n. 105, e p. 1621, n. 119).

²⁰ PADOVA, ARCHIVIO VESCOVILE (= AVPD), Visitatio Apostolica, 28 giugno 1584, Tarvisina, I, cc. 172r-173r.

²¹ ASTV, Corporazioni religiose soppresse, San Francesco di Treviso, b. 22, Libro de la fabrica cominciando dal 1612, alla data.

un Pietro Gallici bergamasco, marzaro, mercante habitante in Trevigi, per sua devottione s'è eretto et fabricato ivi molto illustremente lo altare di S. Francesco pure con S. Bonaventura in disparte, bella pittura di mano forestiera, colonnato, striato, variamente instrutto, et intarsiato con molt'oro gratiosissimamente. Dipinte altresì d'intorno la processione d'Assisi, la pubblicazione del gran perdono, della grande indulgenza nel passare per quella porta: la liberatione dell'anime del Purgatorio, et qual'altra attinenza: al pari dipinta la cappella sino sotto all'alto suo cielo, et fattosi anche poco discosto la sepoltura ove s'è riposto il Gallici già 4 anni intorno, lasciato da lui un legato alla schola della santa Concettione, ch'è in quella chiesa di 200 ducati a pro dell'anima sua²².

Questa è la descrizione più dettagliata che viene fatta di un altare della chiesa di San Francesco, e inoltre in essa si fa cenno a tutto l'apparato decorativo che ornava la cappella, sia a fresco sia su tela (o su tavola). Riguardo i giuspatroni della cappella, i Pace non erano ancora estinti come immaginava Burchiellati, infatti nei Libri Campione e nei Registri degli obblighi di Messe settecenteschi compaiono ancora i nomi dei loro membri nelle note di pagamento²³ e ancora in un documento del 1740 i fratelli Antonio, Francesco e Girolamo vengono richiamati in quanto già dal 1686 non era più pervenuta la somma annuale che la famiglia doveva per mantenere l'altare²⁴. È evidente che l'assenza di questi pagamenti fosse sintomatica di momenti finanziari difficili per la famiglia, che si erano già manifestati al tempo di Daniele Pace, figlio di Giovanni del «Nobilis viri ser Danielis de Zampasio», come si evince dall'impressionante numero di creditori che fecero causa nel 1530 a Camilla, sua vedova²⁵. Probabilmente

²² BCTV, ms. 1046B, BARTOLOMEO BURCHIELLATI, *Gli sconci et diroccamenti di Trevigi al tempo di mia vita*, 1630, c. 20v.

²³ ASTV, Corporazioni religiose soppresse, San Francesco di Treviso, b. 24, Libro Campione Lippi 1675, c. 38; *Ivi*, Libro Campione Lippi 1675, *Oblighi di Messe di questo Convento ridotti...*, cc. 178r-183v: 179v; *Ivi*, Libro Campione 1729, c. 38: i pagamenti pervennero regolarmente tra il 1740 e il 1756; ASTV, Corporazioni religiose soppresse, San Francesco di Treviso, b. 22, Libro segnato dalla lettera O: «Paga per Legato li fratelli Pase». I pagamenti fanno riferimento agli anni tra il settimo e l'ottavo decennio del XVIII secolo. Altri pagamenti sono riscontrabili nei registri dell'Esattoria del convento fino all'anno 1806, anno delle soppressioni napoleoniche: «Pase li Sig.ri Fr.lli Per Convenzione seguita per l'Altare di S. Bonaventura, e Messe» (ASTV, Corporazioni religiose soppresse, San Francesco di Treviso, b. 57, 1806. Esattoria del Convento di S. Francesco di Treviso, c. 5v).

²⁴ ASTV, Corporazioni religiose soppresse, San Francesco di Treviso, b. 6, Processo 42. Un altro momento di crisi finanziaria viene annotato proprio nei registri delle entrate del Convento tra il 1697 e il 1720, anni in cui non pervenne alcun pagamento (*Ivi*, b. 24, Libro Campione Passarini 1720, c. 56v).

²⁵ ASTV, Archivio privato di Rovero, b. 86, Processo 74, cc. 1r-13v, in particolare alle cc. 1r-5v: tra i creditori compaiono le stesse sorelle di Daniele, Aurelia «de mezano», a cui Daniele doveva circa ottocento ducati per la dote; Camilla, moglie di Giovanni Leonardo Rovero, al quale ne doveva altri seicento di rimanenza per la dote della sua sposa; ancora il nipote Marcantonio Sugana reclamava la parte di dote della defunta madre Sigmunda Pace. Anche a Camilla, vedova di Daniele e tutrice legale dei figli minori, do-

anche l'intervento di un estraneo come Pietro Gallici nella gestione del ripristino della cappella va inquadrato in un momento poco roseo per i discendenti del *campus* Zampasio.

Pietro Gallici, uomo devoto, era un mercante che doveva avere una discreta disponibilità economica per potersi permettere di rinnovare anche un altro altare nella chiesa di San Francesco. Nella lapide riportata dal Cima che lo riguarda infatti si fa riferimento al primo di essi su cui intervenne, quello di santa Maria degli Angeli situato alla sinistra dell'ingresso principale, quindi dirimpetto alla cappella Pace, dove, «poco discosto» da quest'ultima e a destra della porta principale, si poteva leggere sulla sua tomba: «Petrus Gallici Bergomensis / Ex devotione Sanctae Mariae Angelor. / Suis sumptibus Altare erigi / Atque honorifice illustrari; / Necnon pro se suisq. haeredibus / Sepulchrum hic e religione fieri voluit / MDCXII». L'iscrizione celebra la costruzione, o il restauro, dell'altare di santa Maria degli Angeli e allo stesso tempo ci informa che nell'occasione venne predisposto il luogo per la sua sepoltura e quella dei suoi eredi²⁶. L'anno riporta-

vevano ancora essere corrisposti i mille ducati per la sua dote. Infine, per la parte spettante di eredità delle sorelle di Giovanni Pace (padre di Daniele), Cecilia e Gerolama, si fecero avanti i membri della famiglia Ravagnino, figli di Giulia, sorella di Giovanni, e nuovamente le sorelle di Daniele Camilla Rovero e Aurelia De Mezano (*Ivi*, cc. 2v, 4v, 5v). Le somme delle doti vennero corrisposte nel 1532, tuttavia l'anno seguente venne emessa una sentenza a favore di un certo «hemmanuele hebreo», discendente di uno dei creditori di Daniele, il quale avanzò la pretesa di entrare in possesso di tutta la parte di eredità proveniente dai beni appartenuti a Giovanni Pace ed ereditati dal figlio a titolo di risarcimento del debito occorso con Daniele, che rimise in discussione anche la trasmissione dei beni dotali di famiglia. Camilla tuttavia fece ricorso e riuscì a far cassare la sentenza (*Ivi*, cc. 6r-13v). Per avere una visione più chiara dei legami di parentela: si veda Tav. 3.

²⁶ BCTV, ms. 1046B, BURCHIELLATI, *Gli sconci et diroccamenti*, c. 20v; BCTV, ms. 643, CIMA, *Le tre faccie di Trevigi*, III, p. 146; BURCHIELLATI, *Commentariorum*, p. 474: la lapide viene qui ricordata «*In fine Templi*» e nell'epitaffio non compare la titolazione dell'altare rinnovato. Per quanto riguarda l'altare di santa Maria degli Angeli, doveva esserterne uno più antico con la medesima titolazione e di incerta ubicazione. L'altare venne fondato da Paolo Zampieri anteriormente al 1476, anno in cui il figlio, il notaio Giovanni Zampieri, lo menziona nel suo testamento, incaricando la moglie Felicita di fare ricostruire l'altare, che era in legno, «de lapidibus coctis cum lapide marmoreo de supra ad ipsum altare secundum consuetudinem altariorum», quindi in laterizi e con la mensa in marmo (*Archivio Sartori*, II/2, pp. 1614-1615, nn. 57-58; ASTV, Corporazioni religiose soppresse, San Francesco di Treviso, b. 5, Processo 34; *Ivi*, b. 16, Catastico, c. 74: Paolo Zampieri testò il 18 settembre 1470). L'altare in seguito verrà ricordato come fatiscante, sia nella Visita apostolica del 1584 sia nel 1612, quando il sacrista del convento Angelo Locarno provò a trasferirne il culto all'altare di san Bernardino, tuttavia senza successo (AVPD, Visitatio Apostolica, 28 giugno 1584, Tarvisina, t. I, cc. 172v-173r; *Archivio Sartori*, II/2, p. 1627, n. 178; ASTV, Corporazioni religiose soppresse, San Francesco di Treviso, b. 1, *San Francesco di Treviso Atti Capitolari 1599-1647*, c. 58) probabilmente perché seguì l'intervento del Gallici. Non è chiaro se pochi anni più tardi, nel 1619, in occasione della Visita del Generale dell'ordine Giacomo da Bagnacavallo fu richiesta la demolizione o il trasferimento dell'altare appena rinnova-

to nella lapide, il 1612, riguarda pertanto l'anno di fondazione del nuovo altare a cui si unì evidentemente la concessione da parte dei frati di un luogo per la sepoltura del mecenate e non quello della sua morte. Pietro Gallici testò infatti tredici anni più tardi, il 24 aprile 1625. Nel testamento finora inedito e del quale resta memoria nella *Commessaria della Concecione*, si trova riscontro di quanto riferito dal Burchiellati, ovvero di un lascito di duecento ducati alla Scuola dell'Immacolata Concezione in San Francesco, o di Nostra Donna come veniva chiamato in gergo, ma anche del fatto che la sua morte sia avvenuta all'incirca quattro anni prima della stesura de *Gli sconci et diroccamenti di Trevigi*²⁷. Bartolomeo Burchiellati doveva conoscere personalmente il Gallici, non solo perché come lui membro della Scuola, ma anche perché era informato sulle sue donazioni pie, e quindi va considerato un testimone oculare. Pietro Gallici pertanto, dopo avere nel 1612 finanziato i lavori all'altare di santa Maria degli Angeli, «per sua devottione» restaurò l'anno seguente l'altare «assai humile e schietto di S. Bonaventura», come si ricava invece dalla data iscritta sulla volta. Va ribadito che l'intervento di Gallici non va inteso come interferente con il giu-spatronato della cappella, che rimase ai Pace fino alle soppressioni. Infatti qui sia il Burchiellati sia il Cima alla fine del Seicento videro la tomba della famiglia Pace, e del resto nella chiave di volta ancora oggi è visibile la loro insegna gentilizia (Tav. 1)²⁸. Il Gallici si limitò a provvedere alla decorazione ad affresco con motivi a grottesche, tra le quali compaiono quattro ri-

to, che venne documentato per l'ultima volta dal Cima, o di quello più antico che forse non era stato ancora rimosso (ASTV, Corporazioni religiose soppresse, San Francesco di Treviso, b. 1, *San Francesco di Treviso Atti Capitolari 1599-1647*, c. 77: «Nessuno habbia ardimento di celebrare all'Altare della madonna degl'Angeli, quale in virtù del presente decreto si dichiara interdetto e mentre si possa senza scandalo trasportare quella devotione in altro luogo della chiesa più decente. Si faccia quanto prima, e detto altare si demolisca a fatto»). Di difficile inquadramento rispetto all'altare degli Zampieri è invece la richiesta testamentaria di Lucia Rovero del 1482, sepolta con il marito nel cimitero di San Francesco, in cui si faceva richiesta di spendere il ricavato della vendita dei suoi beni «in fabricam unius capelle costruende beate Marie ab angelis» dove avrebbero deciso i suoi fidecommissari, per il cui altare ordinava che venisse realizzato un anfonario (*Archivio Sartori*, II/2, p. 1616, n. 70).

²⁷ ASTV, Corporazioni religiose soppresse, San Francesco di Treviso, b. 70, *Commessaria della Concecione*, c. 14v: «Testamento del quondam detto Pietro Galici Marzaro seguito li 24 Aprile 1625 erogato per il messer Francesco Alberti Nodaro di Treviso lascia alla scola della Madonna Concecione dinarj 200 d'Investiti per che del pro' si celebrino Messe 40 in perpetuo per l'anima sua e da sui Morti»; ASTV, *Notarile I serie*, b. 1261, fascicolo L, pp. 57v-60v, in particolare alle pp. 58v-59r: «Jtem per ragion di legato per una sol volta lascio alla scola della Concecion della Beatissima Vergine Maria, eretta nella chiesa di San Francesco di questa città ducati dusento».

²⁸ BCTV, ms. 1046B, BURCHIELLATI, *Gli sconci et diroccamenti*, c. 20v; BCTV, ms. 643, CIMA, *Le tre faccie di Trevigi*, III, p. 144. Nella cappella era inoltre presente la sepoltura del notaio Giovanni Bassanino, ricordata da Burchiellati «In extrema capella cum insignib. gentil.» (BURCHIELLATI, *Commentariorum*, p. 436: «Jo. Bassanini Not., et haeredum Tum.»).

quadri che in origine dovevano contenere scene sacre, come si intuisce dall'unica ancora leggibile con rappresentata l'*Annunciazione* (Foto)²⁹, e probabilmente a dotare la cappella dei dipinti di cui si trova menzione ne *Gli sconci et diroccamenti di Trevigi*. Queste opere compaiono anche nell'elenco stilato dal Cima riguardante le «Pitture» che si trovavano in chiesa: «Palla di San Francesco di Girolamo Bassan. Nella Capella medesima tre Quadri di Ascanio Spineda, e due della Scola dell'Oriolo»³⁰. Anche il Rigamonti ricorda i dipinti di Ascanio Spineda e di Bassano, ma omette quelli di Oriolo: «Per mano di Francesco Bassan, che fiorì nel 1594, e morì d'anni circa 43, rimpetto al detto Altare stà dipinta la Pala di quello di S. Francesco, e in essa la B. V. Tre Quadri in detta Cappella, ne' quali viene espresso il Purgatorio, in un altro S. Francesco, che si presenta al Pontefice, sono lavori di Ascanio Spineda Nob. Trevigiano, che fiorì nel secolo passato»³¹.

Al momento delle soppressioni l'unica opera a comparire nell'elenco di Pietro Edwards del 22 febbraio 1809, giudicata di seconda classe, è quella del Bassano (Tav. 6): «Girolamo da Ponte con la marca dell'autore: B. Vergine dinanzi al Redentore in Gloria, et al basso S. Francesco»³². L'opera venne quindi trasferita alle Gallerie dell'Accademia di Venezia dove rimase in deposito fino al 1953, quando fu richiesta dall'Arcidiacono di Tolmezzo (UD) per il duomo della cittadina in sostituzione di una pala distrutta da un incendio. In seguito a un'operazione di restauro da parte della Soprintendenza di Udine, l'anno seguente il dipinto trovò la sua definitiva collocazione presso Tolmezzo. Tuttavia questa tela, attribuita al Martinelli e alla scuola dei Da Ponte, al momento del suo trasferimento in Friuli era stata giudicata di ignota provenienza. Solo nel 1987 Gilberto Ganzer riuscì a identificare il dipinto con quello sottratto alla chiesa di San Francesco. L'opera è stata finora riconosciuta come appartenente alla produzione della fine degli anni Novanta del XVI secolo, tuttavia forse sarebbe il caso di postdarla in considerazione delle informazioni sul ripristino dell'altare riportate ne *Gli sconci et diroccamenti di Trevigi*³³.

Un'ultima considerazione riguarda infine la titolazione dell'altare, che sembra avere avuto in seguito al rinnovo di Gallici una doppia dedicazione oltre a quella preesistente di san Bonaventura, ovvero anche quella a san Francesco³⁴. Mentre nelle fonti successive a partire dal Cima e nel corso

²⁹ LUIGI COLETTI, *Catalogo delle cose d'arte e di antichità. Treviso*, La Libreria dello Stato, Roma 1935, p. 387.

³⁰ BCTV, ms. 643, CIMA, *Le tre faccie di Trevigi*, III, p. 164.

³¹ AMBROGIO RIGAMONTI, *Descrizione delle pitture più celebri che si vedono esposte nelle chiese ed altri luoghi pubblici di Trevigi*, Bergami, Treviso 1767, p. 18.

³² *Archivio Sartori*, II/2, p. 1632, n. 255.

³³ GILBERTO GANZER, *Opere d'arte di Venezia in Friuli*, Magnus, Udine 1987, pp. 105-106. Girolamo da Ponte infatti morì nel 1621 e quindi non è inverosimile ritenere che abbia potuto ricevere una commissione da Pietro Gallici intorno al 1613.

³⁴ BCTV, ms. 1046B, BURCHIELLATI, *Gli sconci et diroccamenti*, c. 20v.

del Settecento l'altare viene indicato solamente come dedicato a san Francesco, nel corso del XVII secolo invece continua a essere ricordata la lapide che era posta alla base dell'altare con il distico relativo a san Bonaventura e pertanto è verosimile che la titolazione a entrambi i santi di cui fa menzione il Burchiellati fu in essere per quasi tutto il Seicento³⁵.

Per concludere, diverse fonti settecentesche forniscono importanti dettagli sui materiali impiegati nella cappella: esisteva infatti una scalinata in marmo rosso di Verona, che fu presa a modello nel 1720 dagli scultori fratelli GropPELLI in occasione dei lavori che nel XVIII secolo riguardarono l'altare maggiore³⁶; nel 1722, come riporta la cronaca di Zuanne Mestriner, furono qui realizzati dei parapetti in pietra viva³⁷; infine la Visita Giustiniani del 1769 riporta l'interessante notizia che questo altare, come molti altri nella chiesa, era realizzato in legno³⁸.

2. LA CAPPELLA FOSSADOLCE: ALTARE DEI SANTI MARTIRI (SAN LUDOVICO)

L'accordo stipulato tra Giovanni Pace e i Minori di San Francesco di Treviso risulta determinante per individuare con sicurezza la cappella di giuspatronato Fossadolce nella seconda a destra dell'entrata principale, adiacente alla quella dei Pace. Questa cappella, finora mai identificata³⁹,

³⁵ BCTV, ms. 643, CIMA, *Le tre faccie di Trevigi*, III, p. 144; BURCHIELLATI, *Epitaphiorum*, p. 108; IDEM, *Commentariorum*, p. 223; BCTV, ms. 1419, ANONIMO CAPPUCCHINO, *Descrizione delle Chiese e monasteri*, c. 38. Mentre l'Anonimo Cappuccino alla fine del Seicento ricorda la lapide alla base dell'altare, già alla metà del secolo tuttavia si inizia a trovare solamente la denominazione a san Francesco, quando vennero annotate diverse spese per la cappella da parte di padre Girolamo Valenti e venne realizzato un nuovo genuflessorio in noce rispettivamente nel 1649 e nel 1650 (*Archivio Sartori*, II/2, p. 1629, nn. 208-209); altrove invece si ritrova la doppia dedicazione (ASTV, Corporazioni religiose soppresse, San Francesco di Treviso, b. 24, Libro Campione Lippi 1675, *Obligati perpetui di Messe - Ogni Mese*, 1° gennaio 1675, c. 185r: «all'Altar di S. Francesco ò S. Bonaventura»).

³⁶ *Archivio Sartori*, II/2, p. 1630, n. 235.

³⁷ BCTV, ms. 645, ZUANNE MESTRINER, *Cronaca di Treviso*, XVIII secolo, alla data 25 aprile 1725.

³⁸ TREVISO, ARCHIVIO DIOCESANO (= ADTV), Parrocchie e Vicarie urbane, San Francesco di Treviso, b. 4, *S. Francesco affidata a suoi antichi frati Minori Conventuali (1926) in virtù di Decreto Vescovile 16 luglio 1928, Visitatio Giustiniani*, 15 gennaio 1769: «Ad dexteram partem Altare S. Francisci ligneum, quod est privilegium»; sembra inoltre che a questa data l'altare fosse gestito dal convento, probabilmente perché i pagamenti della famiglia Pace giungevano ad intermittenza (cf. nn. 23-24). L'altare divenne privilegiato con Breve papale del 4 ottobre 1751 di papa Benedetto XIV, resa effettiva nel 1753, che fece seguito a quella del 4 ottobre 1726 di Benedetto XIII (ASTV, Corporazioni religiose soppresse, San Francesco di Treviso, b. 24, Libro Campione Lippi 1675, c. 166r; ADTV, Parrocchie e Vicarie urbane, San Francesco di Treviso, b. 4, *S. Francesco affidata a suoi antichi frati Minori Conventuali (1926) in virtù di Decreto Vescovile 16 luglio 1928*, copia della dichiarazione del Ministro Generale dell'Ordine Calvi, 9 marzo 1753).

³⁹ LUIGI PESCE, *La Chiesa di Treviso nel primo Quattrocento*, I-II, Herder, Roma 1987,

fu costruita per volere del notaio Lorenzo Fossadolce, dimorante in contrada San Bartolomeo, il quale nel suo testamento del 19 aprile 1411 esprimeva il desiderio di essere sepolto «in Monasterium Sancti Francisci», nella tomba dei suoi antenati, e ordinava che dopo la morte della moglie Pasina la Scuola di Santa Maria dei Battuti di Treviso si occupasse di far costruire una cappella nella chiesa di San Francesco, per la quale stanziava 1500 lire di piccoli o più se si fosse reso necessario: «fieri possit una capella prope capellam Ser Tolberti de Sinisforto ad Ecclesiam Sancti Francisci de Tarvisio que intituletur sub vocabulo Sanctorum Martirum, et sit pulcra et debeat depingi, prius in ea facto et constructo uno altari cum una ancona». Ancora, nel testamento veniva predisposto che, una volta che la cappella fosse stata edificata, il corpo del testatore e i resti dei suoi avi venissero trasferiti «in sepoltura ibi in dicta capella fienda ante ipsius altare ipsius capelle» e che fossero celebrate a questo altare da un frate del convento di San Francesco «bonus et devotus», al quale sarebbero state corrisposte 24 lire di piccoli annue, tre messe alla settimana e una messa funebre per sé e per i suoi familiari; si sarebbe dovuto infine provvedere a dotare l'altare di un calice d'argento con patena del valore di 60 lire di piccoli, di una pianeta e di tutto ciò che sarebbe stato necessario al celebrante⁴⁰.

La clausola testamentaria per la quale la costruzione della cappella sarebbe dovuta avvenire solo in seguito al decesso di Pasina, non permette di datare con certezza l'inizio dei lavori, tuttavia il rinvenimento dei due testamenti del 21 gennaio 1421 e del 27 luglio 1430, finora rimasti ignoti, della moglie di Lorenzo permette di posticipare di ben due decenni l'avvio del cantiere. Come si apprende dal primo testamento Pasina, figlia di Marco da Castelfranco merciaio, chiese di essere sepolta nel «monumento ubi sepultum fuit corpus q. ser Laurentij de fossadulci mariti sui, ad cui sepulturam portetur in cadeleto» con indosso l'abito di santa Chiara, lasciando al convento dei Minori 250 lire di piccoli alla condizione che celebrassero in perpetuo una messa nel giorno dell'anniversario dei defunti. La sepoltura sopracitata era ancora con ogni probabilità la vecchia tomba di famiglia. Il testamento del 1430, oltre a rendere manifesta l'immutata volontà di venire sepolta con il marito, comprova che all'epoca la cappella voluta da Lorenzo non era ancora stata costruita. Pasina infatti, dopo aver disposto le sue ultime volontà, si sofferma sulla questione, ricordando che «in testamento q. ser Laur. Mariti sui ordinatur pro ipsum ser Laur. que fiat una capela in ecclesia S. Francisci prout in testamento legitur soprascripto pro ser franceschini de fara not.». La testatrice, che rinnovava l'affido della commissaria alla Scuola dei Battuti di Treviso, disponeva inoltre che «si vi-

al vol. I, p. 477: la cappella era ritenuta semplicemente «in progetto»; ALESSANDRINI, *La fondazione monastica*, pp. 126-127, n. 21. Si veda nota 13.

⁴⁰ ASTV, *Notarile II serie*, vol. XII (XIII), b. 921, cc. 277r-282v: 277v, 279r, 281r-281v; ASTV, Corporazioni religiose soppresse, San Francesco di Treviso, b. 11, Processo 152; *Ivi*, b. 16, Catastico, c. 353; *Archivio Sartori*, II/2, p. 1613, n. 40.

deretur gastaldionibus dictae Scolae bona haereditate dictus q. ser Laur. non esse sufficientia pro dicta capella» avrebbe lasciato in aggiunta il reddito ricavato da una casa in suo possesso, destinata alla Scuola dei Battuti, in aggiunta all'eredità del marito «pro dicta capella». Se la Scuola dei Battuti avesse rifiutato, istituiva i gastaldi della Scuola dei Santi Giacomo e Cristoforo di Treviso o di Postioma quali fidecommissari⁴¹.

Un terzo testamento di Pasina, stilato il 10 agosto 1437 e registrato il 1° dicembre 1438, fornisce in aggiunta la notizia che la sepoltura di Lorenzo si trovava «in cimiterio monasterij Sancti Francisci». Pasina in questa occasione destinava «pro reparatione loci dicti monasterij et pro eius anima» 25 lire di piccoli, nonché «una planeta a sacerdote et unus calix de Argento deaurato» del valore di venti ducati d'oro da destinarsi al convento di San Francesco, per la celebrazione di messe per la sua anima. Rispetto ai testamenti precedenti, in particolare quello del 1430, non vi è alcun riferimento alla cappella, né tantomeno alla Scuola dei Battuti che in un primo momento era stata indicata quale erede universale della testatrice e che ora veniva sostituita dalla figura del nobile Battista q. Sergio di Castropola, istituito quale erede universale, fidecommissario ed esecutore testamentario della vedova⁴².

Lorenzo e Pasina non ebbero figli, come emerge sia dall'albero genealogico tracciato dal Mauro sia dai testamenti dei due coniugi; addirittura in quello di Lorenzo viene esplicitamente affermato che Pasina fosse «sterilem». Nelle *Genealogie Trevigiane*, in cui vengono forniti gli estremi cronologici di Lorenzo (1356-1411), scarseggiano le notizie sulla famiglia originaria dal «villaggio del Trevigiano poco lontano da Oderzo» che ne portava il nome e i cui membri furono in gran parte notai. La famiglia Fossadolce si estinse nel 1530 con Antonio, maestro di grammatica che fu anche al servizio dei figli di Daniele Pace⁴³.

⁴¹ ASTV, *Notarile I serie*, b. 264, Libro III, *Quaternus abbreviationium XV*, 21 gennaio 1421, e Libro VI, *Quaternus abbreviationium XXX*, 27 luglio 1430. Nel testamento del 1430, così come in quello del 1437, la testatrice richiedeva di essere seppellita con l'abito di san Francesco.

⁴² ASTV, *Notarile II serie*, vol. XXVI (XXVII), b. 935, cc. 206v-209r: 207r-207v, 208v: Pasina era stata già vedova di un certo Matteo q. Gabriele di Arcade, zona in cui aveva delle possessioni come dimostrano i testamenti precedenti. Il testamento del 1437 era stato segnalato da Luigi Pesce per una discreta presenza di Terziarie francescane tra le conoscenze della testatrice, alle quali Pasina si doveva essere avvicinata nell'ultimo periodo della sua vita (PESCE, *La Chiesa di Treviso*, I, pp. 632-633).

⁴³ ASTV, *Notarile II serie*, vol. XII (XIII), b. 921, cc. 277r-282v: 281v; BCTV, ms. 1341, MAURO, *Genealogie Trevigiane*, cc. 207r-207v: Lorenzo divenne notaio di grado maggiore nel 1400. Gli eredi di Antonio Fossadolce compaiono tra i creditori che fecero causa al q. Daniele Pace (ASTV, Archivio privato di Rovero, b. 86, Processo 74, cc. 1r-13v: 3v). Il nipote di Lorenzo, Franceschino Fossadolce nato nel 1360 e anch'esso notaio, è il famoso autore della copia del *De Remediis* di Petrarca stilata nel 1398, oggi alla Biblioteca Marciana di Venezia (si veda: EMILIO LIPPI, *La letteratura in volgare del sì a Treviso nel Due e Trecento*, in *Storia di Treviso*, sotto la direzione di ERNESTO BRUNETTA,

Non sono chiare le vicende che interessarono la cappella in seguito alla morte di Pasina e quale ruolo svolse in questa vicenda Battista di Castropola, tuttavia la costruzione doveva essere stata terminata nel 1463, come dimostrerebbe il contratto stipulato tra Giovanni Pace e i frati Minori. Nel luglio 1475 fu Gregorio Fossadolce, pronipote di Lorenzo, a occuparsi con il figlio Nicolò della commissaria rifiutata nel frattempo dalla Scuola dei Battuti. Un decennio prima, nell'aprile 1465, gli eredi di Lorenzo si erano già impegnati a estinguere il debito per le spese annuali stabilite nel testamento del notaio per la dotazione della sua cappella⁴⁴.

Nelle fonti tarde, in particolare il Cima, l'altare della seconda cappella viene ricordato con una titolazione differente da quella dei santi Martiri, ovvero come altare di san Ludovico⁴⁵. Nell'atto testamentario del 1512 una certa Angela, moglie di Zulian Beccaro da Fossadolce, il cui nome compare assiduamente nei Registri degli obblighi di Messe relativi ai secoli XVII-XVIII, istituisce l'obbligo di una messa quotidiana proprio all'altare di san Ludovico, come si evince dal punto di testamento riportato nel Catastico e nel Processo relativo ai terreni donati dalla testatrice. Sebbene non sembra che Angela e Zulian appartenessero o fossero legati alla famiglia che deteneva il giuspatronato della cappella (Fossadolce sembra piuttosto in questo caso un'indicazione di provenienza, e a giudicare dagli atti successivi del Processo da una località vicino a Pezzan di Melma e non nell'opitergino), essendo peraltro assenti nell'albero genealogico del Mauro, si può tuttavia asserire che nel 1512 esistesse un altare di san Ludovico, probabilmente proprio nella seconda cappella dove avvenne quindi un cambio di dedicazione tra la fine del XV e gli inizi del XVI secolo⁴⁶.

II. *Il Medioevo*, a cura di DANIELA RANDO ET AL., Marsilio, Venezia 1991, pp. 451-486). Un albero genealogico più chiaro della famiglia si trova nella copia delle *Genealogie Trevigiane*: BCTV, ms. 639, MAURO, *Genealogie Trevigiane*, cc. 336r-336v.

⁴⁴ *Archivio Sartori*, II/2, p. 1614, n. 56 e p. 1597, n. 84. Si segnalano i pagamenti per il Legato Fossadolce da parte di «m.º christofolo pelicer» il 19 dicembre 1514, Palamino da Verona il 1º marzo 1515, «madonna agnesina dala colona» il 12 dicembre 1514 (ASTV, Corporazioni religiose soppresse, San Francesco di Treviso, b. 25, Registro 1478-1487, c. 132); ulteriori pagamenti degli stessi si registrano per il 1518 (ASTV, Corporazioni religiose soppresse, San Francesco di Treviso, b. 29, Registro V) mentre ne risultano altri da parte di Scipion Rinaldi fino al sesto decennio del Cinquecento (ASTV, Corporazioni religiose soppresse, San Francesco di Treviso, b. 11, Processo 152). Vengono inoltre registrate alcune riscossioni per il legato da parte del Convento di 24 lire dall'Ospedale di Santa Maria dei Battuti nel XVII secolo, che sembrerebbe quindi essere stato coinvolto successivamente nella gestione della commissaria (ASTV, Corporazioni religiose soppresse, San Francesco di Treviso, b. 24, Libro Campione Lippi 1675, *Obblighi di Messe di questo Convento ridotti...*, cc. 178r-183v: 179r; *Ivi*, Libro Campione Lippi 1675, *Messe quotidiane da celebrarsi - Ogni anno*, c. 186v).

⁴⁵ BCTV, ms. 643, CIMA, *Le tre faccie di Trevigi*, III, p. 144.

⁴⁶ ASTV, Corporazioni religiose soppresse, San Francesco di Treviso, b. 24, Libro Campione Lippi 1675, *Obblighi di Messe di questo Convento ridotti...*, cc. 178r-183v: 178v; *Ivi*, Libro Campione Lippi 1675, *Messe quotidiane da celebrarsi - Ogni giorno*, fo-

L'altare di san Ludovico nella Visita del 1584 viene descritto come non consacrato ma dotato di pala, e fu disposto che venisse ingrandito e fornito di candelieri, croce e lampada⁴⁷. In effetti, sette anni più tardi, l'altare fu concesso a un'altra famiglia, i Fontana, e venne pertanto rinnovato mantenendone la dedicazione. Il 1° giugno 1591 infatti i figli del fisico q. Giovan Battista Fontana, Giacomo e Ambroso, richiesero «per sodifation dell'animi loro eriger un nuovo Altare con la sua Palla et un Monumento nella Cappella dove soleva esser l'Altare dedicato a S. Lodovico nella Chiesa delli predetti R. di Padri di S. Francesco»⁴⁸. Bartolomeo Burchiellati ne *Gli sconci et diroccamenti di Trevigi* si sofferma sull'altare: «L'altare di S. Lodovico, et altri santi, con la Madonna di sopra, che fece fare il s.r medico Fontana, non son 30 anni, è bello e degno di revisione, massimamente per lo ritratto suo di felice mostra, et di sua moglie in devottione»⁴⁹. La testimonianza del Burchiellati si rivela ancora una volta fondamentale: di questa pala d'altare infatti non si troverà più notizia nelle fonti successive, come non se ne avranno in generale sull'apparato decorativo di questa cappella.

Gli ultimi discendenti della famiglia tuttavia pare avessero dimenticato gli impegni presi dai loro antenati nel 1591 riguardo al «tener in acconcio detto Altare, così di ornamento, et abbellimento, così della Palla, et Altare, come delle Tovaglie, et altro, nel modo che si osserva dalli altri, che hanno le Capelle dottate in essa Chiesa»⁵⁰: il Reverendo Giorgio Fontana infatti aveva rinunciato all'altare e nel 1765 i frati ne denunciavano lo stato di degrado. Gli stessi frati pertanto ne curarono il restauro: ripararono alcune arche poste nella cappella mentre altre sepolture vennero rimosse, e inoltre rifecero le gradinate e la predella dell'altare⁵¹. Solo nel 1796, alla vigilia

glio sciolto, c. 1r; ASTV, Corporazioni religiose soppresse, San Francesco di Treviso, b. 12, Processo 174, c. 1; *Archivio Sartori*, II/2, p. 1598, n. 112. Come si vedrà in seguito i giuspatroni indicati dal Cima, i Fontana, edificarono il loro altare dove era già esistente un altare di san Ludovico. Tra i vari Registri degli obblighi di Messe si vedano in particolare: ASTV, Corporazioni religiose soppresse, San Francesco di Treviso, b. 22, *Tabella e distribuzione mensuale degl'Obblighi passivi, ed attivi di Messe di questo Venerando Convento di S. Francesco di Treviso. 1760 e Ivi*, Libro segnato dalla lettera O.

⁴⁷ AVPD, Visitatio Apostolica, 28 giugno 1584, Tarvisina, I, cc. 172v-173r.

⁴⁸ ASTV, Corporazioni religiose soppresse, San Francesco di Treviso, b. 7, Processo 77, c. 1r; *Ivi*, b. 16, Catastico, c. 181; *Archivio Sartori*, II/2, p. 1624, n. 156. Sulle maggiori personalità, attività commerciali e creditizie, possessioni della famiglia Fontana nel Cinquecento si veda lo studio di: GIANPIER NICOLETTI, *Le campagne. Un'area rurale tra Sile e Montello nei secoli XV e XVI*, I, Canova, Treviso 1999, pp. 239-289. Si veda inoltre: BCTV, ms. 1341, MAURO, *Genealogie Trevigiane*, cc. 205r-205v.

⁴⁹ BCTV, ms. 1046B, BURCHIELLATI, *Gli sconci et diroccamenti*, c. 21r.

⁵⁰ ASTV, Corporazioni religiose soppresse, San Francesco di Treviso, b. 7, Processo 77, c. 1r.

⁵¹ *Archivio Sartori*, II/2, p. 1631, n. 247. Nella Visita Giustiniani del 1769 anche questo altare risultava essere realizzato in legno e sembra essere appartenuto per un breve periodo alla famiglia Casellato per poi essere amministrato dal convento (ADTV, Parrocchie e Vicarie urbane, San Francesco di Treviso, b. 4, *S. Francesco affidata a suoi an-*

dell'occupazione francese della chiesa, Alvise Fontana riprese il possesso dell'altare obbligandosi al suo mantenimento⁵².

Durante il periodo dei lavori per il recupero e il restauro della chiesa di San Francesco iniziati alla metà degli anni venti del Novecento, la cappella di san Ludovico rischiò di essere abbattuta, poiché ritenuta la più recente della serie di cappelle gentilizie. Nella *Relazione* di Luigi Coletti del 17 maggio 1925 la cappella di san Ludovico veniva così descritta: «2^a Cappella. Della famiglia Fontana, dedicata a S. Ludovico. Costruzione molto meno accurata e più recente delle altre. Manca esternamente il cornicione ad archetti. Questa cappella potrebbe forse sopprimersi per dare un po' di movimento al fianco della chiesa». La proposta di demolizione della cappella compare inoltre nel preventivo firmato dall'ingegnere Mantovani Orsetti recante la medesima data, giustificata per il fatto che tale operazione avrebbe restituito «maggior grazia al fianco meridionale della Chiesa, prospiciente alla piazza»⁵³.

La cappella di san Ludovico in effetti non presenta elementi decorativi o strutturali di grande interesse: le pareti interne sono scialbate, la chiave di volta è assente e la crociera sembra quasi appoggiarsi alle pareti delle cappelle adiacenti. Esternamente, la cortina muraria, delimitata ai lati dalla presenza di due lesene prive di coronamento, si erge in modo abbastanza compatto al di sopra di un basso zoccolo ed è sormontata da un cornicione semplice in pietra, sagomato da elementi toroidali e da listelli, che sembra quasi interrompere l'andamento degli archetti pensili delle altre cappelle. In realtà questi archetti sono leggermente differenti nella cappella Pace rispetto alle altre per una maggiore ampiezza della luce e per la presenza di un listello piatto nella cornice superiore dove invece nelle altre tre cappelle si presenta una cornice a piccoli dentelli molto rovinata (Tavv. 7-8)⁵⁴. Non è possibile quindi immaginare ad esempio l'abbattimento di

*tichi frati Minori Conventuali (1926) in virtù di Decreto Vescovile 16 luglio 1928, Visitatione Giustiniani, 15 gennaio 1769). Al tempo del Cima erano presenti, oltre alla sepoltura dei Fontana - «Deo Opt. Max. / Aram hanc erigi Jo. Bapt. Fontana C. J. / A. Phys. Tarv. Clariss. / Sepul. Hoc sibi. Et Posteris poni Jac. / Et Ambr. Fil. Pient. Curar. / A. D. MDXCII VIII Idus Decembris», quelle di Angelo Collatello (1586) e del poeta Ottavio Bologna (1572) (BCTV, ms. 643, CIMA, *Le tre faccie di Trevigi*, III, p. 144).*

⁵² ASTV, Corporazioni religiose soppresse, San Francesco di Treviso, b. 7, Processo 77.

⁵³ TREVISO, ARCHIVIO DEL CONVENTO DI S. FRANCESCO (= ACSF), Strutture Chiesa 1, 1, 1920-1927, anno 1925, LUIGI COLETTI, *Relazione*, 17 maggio 1925, pp. 1-6: 5; *Ivi*, anno 1925, *Preventivo di spesa*, 17 maggio 1925, pp. 1-5: 1. Si veda inoltre l'aggiunta agli appunti manoscritti relativi alla prima fase dei lavori, in cui si progettava la «Ricostruzione della muratura in corrispondenza alla cappella di S. Ludovico, e ricostruzione del finestrone (due finestre)», quindi di chiudere le tre arcate a contatto con le cappelle adiacenti e la navata, e forse la riapertura della grande monofora sulla parete meridionale di quest'ultima (ACSF, Strutture Chiesa 1, 1, 1920-1927, anno 1924, *Appunti per preventivo*, 1924-1925 circa, cc. 1-3, a c. 1 e a c. 3, nn. 10, 19, 20, 21).

⁵⁴ Nel disegno di Alpagò Novello viene evidenziata la differenza di ampiezza degli

una muratura originaria che si sviluppava in continuità. Osservando gli archetti pensili sembrerebbe che l'archetto spezzato della cappella Pace in prossimità di quella di san Ludovico non dovesse estendersi verso destra al di là della muratura della prima; mentre così non è per l'archetto spezzato della terza cappella, la cui parete esterna risulta essere più avanzata rispetto a quella della seconda cappella. Si può quindi immaginare che la seconda cappella, essendo l'unica ad avere la cornice esterna in discontinuità stilistica rispetto al resto della fiancata della chiesa, possa aver avuto originariamente dimensioni più modeste, anche in altezza, e fosse più arretrata rispetto alla terza, i cui archetti potevano ripiegare ad angolo retto verso la parete della chiesa. La porzione di abside ancora superstite di quest'ultima risulta infatti inglobata nella campata della cappella di san Ludovico, mentre originariamente l'abside doveva essere per forza aggettante verso il camposanto, quindi doveva essere all'esterno dell'edificio. La volta a crociera infatti sembra quasi poggiare sulle cappelle adiacenti che mantengono ancora le volte originali quattrocentesche, ed è probabilmente per questo che Coletti la ritenne la più recente della navata (Tav. 10). La cappella potrebbe essere stata rifatta regolarizzando il muro esterno e ponendola alla medesima altezza della vicina cappella Pace, della quale condivide il medesimo livello dell'imposta dell'arco di accesso. Dunque si può ipotizzare che in origine si potesse presentare una situazione simile a quella della fiancata di Santa Margherita a Treviso, ben delineata dalla pianta cinquecentesca del complesso oggi all'Archivio di Stato di Treviso e dalla veduta di Medoro Coghetto oggi ai Musei Civici di Treviso (Tav. 11)⁵⁵, dove peraltro sono ravvisabili altezze differenti tra le cappelle, proprio come si può notare ancora oggi per le cappelle Sinisforte e Pace.

Si segnala infine una fotografia scattata proprio in occasione dei restauri condotti durante gli anni Venti che mostra dal transetto le cappelle meridionali (Tav. 12). In questa immagine, per la cappella di san Ludovico appare una situazione differente da quella odierna: nell'angolo a sud-ovest infatti è visibile una sorta di semicolonna, che raccorda la base delle vele della volta e la vicina arcata aperta sulla cappella Pace, impostata a circa metà delle pareti e avente per basamento uno zoccolo in cui si apre una piccola nicchia. Questo particolare elemento architettonico oggi non è più visibile, ed è forte il sospetto che, come accadde anche per altre zone della chiesa, per giungere a un presunto "ritorno alle origini" i restauri abbiano cancellato tracce ed elementi posteriori all'epoca medievale che oggi forse sarebbero utili a una corretta lettura delle vicende dell'edificio⁵⁶.

archetti pensili e dei loro peducci, ma viene indicata la cornice a dentelli anche per la cappella Pace (Tav. 9).

⁵⁵ CHIARA VOLTAREL, *La chiesa di Santa Margherita. Storia di un monumento dimenticato*, Piazza, Treviso 2007, figg. 49, 61.

⁵⁶ ELENA KHALAF, *I restauri della chiesa di San Francesco a Treviso (1924-1942) attraverso l'analisi di documenti inediti*, «Il Santo», 52 (2012), pp. 463-488: 483-487.

3. LA CAPPELLA SINISFORTE: ALTARE DEI SANTI MARIA E CRISTOFORO (SANTA CROCE, SAN ROCCO, FLAGELLAZIONE DI CRISTO)

La terza cappella è sicuramente la più interessante dal punto di vista storico-artistico, innanzi tutto per quella che doveva essere la sua struttura originaria, probabilmente del tutto differente dalle altre cappelle. Essa infatti era conclusa da una piccola abside, demolita in seguito alla sistemazione della fiancata meridionale; su ciò che ne rimane, specialmente sui versanti un tempo esterni delle spesse pareti orientale e occidentale, sono ancora visibili i segni di alcune monofore murate.

Nella cappella inoltre sono presenti diverse tracce di affreschi, ad esempio sulla fronte e nell'intradosso dell'arcata d'accesso, dove compaiono rispettivamente una fascia con «riquadri d'acanto spinoso» e clipei contenenti due tipi di stemmi, e medaglioni quadrilobati. Gli stessi stemmi si ritrovano anche nella porzione esterna di ciò che resta delle pareti laterali, dove appare anche una finta tappezzeria a imitazione di mattoni, accompagnati da riquadri a foglie d'acanto e sormontati da una decorazione ad archetti incrociati ed elementi fitomorfi. Lungo i costoloni della volta, invece, sono raffigurate grossolanamente delle testine entro riquadri mistilini e nella parte superstite dell'abside si vedono le figure mutile di una Madonna in trono tra i santi Cristoforo e Francesco, nonché la prosecuzione pittorica dei capitelli fogliati a sostegno dell'arco d'accesso all'abside. Nella chiave di volta invece si trova la figura a bassorilievo di una Madonna incoronata orante (Tavv. 13-16)⁵⁷.

Il testamento di Lorenzo Fossadolce del 1411, così come il documento relativo alla fondazione della cappella Pace ha permesso l'identificazione e la datazione della seconda cappella, permette a sua volta di individuare nella terza quella appartenente alla famiglia Sinisforte: «... fieri possit una capella prope capellam Ser Tolberti de Sinisforto ad Ecclesiam Sancti Francisci de Tarvisio»⁵⁸. La cappella Sinisforte è stata oggetto di dibattito

⁵⁷ COLETTI, *Catalogo*, pp. 385-386. I piccoli angeli che sovrastano il capo della Madonna affrescata sono riconducibili alla raffigurazione di un'Incoronazione della Vergine; pertanto essi non starebbero «lasciando cadere gigli sul gruppo divino» come ritenuto da Coletti, ma piuttosto starebbero sorreggendo una corona che, realizzata a secco o per mezzo di un elemento metallico applicato, oggi è caduta. I fiori sarebbero pertanto semplicemente un elemento decorativo. Sul motivo a finti mattoni si veda: MARIO BOTTER, *Affreschi decorativi di antiche case trivigiane*, Canova, Treviso 1979, ed. 1987, p. 151, tav. 43 (cappella dei Rovero, sic!). Sugli affreschi dei costoloni e sulla chiave di volta si veda inoltre GIORGIO FOSSALUZZA, *Chiesa di San Francesco, Cappella Sinisforte-Robegan. Vergine incoronata in atteggiamento orante. Gli ascendenti di Gesù*, in *Cassamarca. Opere restaurate nella Marca Trivigiana 1987-1995*, a cura di GIORGIO FOSSALUZZA, Cassamarca, Treviso 1995, pp. 182-185, che propone l'identificazione delle testine dei costoloni negli Ascendenti di Gesù, nonché una datazione al principio del XV secolo.

⁵⁸ ASTV, *Notarile II serie*, vol. XII (XIII), b. 921, cc. 277r-282v: 281r; ASTV, *Corporazioni religiose soppresse, San Francesco di Treviso*, b. 11, Processo 152; *Ivi*, b. 16, Catastico, c. 353; *Archivio Sartori*, II/2, p. 1613, n. 40.

critico in quanto in essa Robert Gibbs ha voluto vedervi il nucleo della prima chiesa francescana, dedicata a Santa Maria, di cui il Burchiellati riporta notizia negli *Epitaphiorum*, ma sulla quale non sono ancora emersi documenti che ne possano attestare l'esistenza⁵⁹. Padre Sartori vi identificava invece correttamente una cappella gentilizia (appartenente appunto ai Sinisforte), e proponeva che si trattasse della prima cappella aperta sul fianco meridionale della chiesa di San Francesco, riprendendo le considerazioni di Coletti del 1935⁶⁰.

La cappella mediana è stata studiata da Roberta Alessandrini, la quale, analizzandone stilisticamente gli affreschi e muovendosi dalla documentazione pubblicata da padre Sartori, ha potuto appurare che si doveva trattare della cappella appartenuta ai Sinisforte. Alessandrini tuttavia, non avendo adeguatamente considerato il testamento di Lorenzo Fossadolce e l'atto di Giovanni Pace, non ha potuto trovare un ulteriore riscontro al suo studio⁶¹.

È del 21 luglio 1400 il contratto che Tolberto Sinisforte stipulò con il muratore Francesco da Recanati per l'edificazione della cappella «in cam-

⁵⁹ BURCHIELLATI, *Epitaphiorum*, p. 8: di questo primo insediamento non resta alcuna testimonianza in alzato e probabilmente la piccola chiesa era realizzata forse in legno, materiale notoriamente deperibile; per quanto riguarda la dedicazione a Santa Maria del primo edificio, non è ad oggi emersa alcuna documentazione che possa provarlo, ed essendo stato il Burchiellati il primo a fare questo tipo di affermazione asserendo soltanto che la dedicazione mariana fosse una pratica comune tra i primi frati Minori, si può per il momento supporre che si tratti esclusivamente di una sua personale congettura; ROBERT GIBBS, *L'occhio di Tomaso*, Società industrie tipolitografiche Bruni, Treviso 1981, pp. 108-109: la proposta di Gibbs è stata ampiamente confutata da Mario Altarui, il quale notava come le due finestre murate al di sopra dell'arco di accesso alla cappella avrebbero dovuto non esistere, e spiegava prudentemente la loro presenza e il fatto che l'estradosso dell'arco ne invadesse la porzione inferiore immaginando il parziale abbattimento della chiesetta in concomitanza dell'erezione della parete della navata della chiesa di San Francesco, raccordata all'absidiola solo in un momento successivo per mezzo dell'apertura di un grande varco sulla parete stessa (MARIO ALTARUI, *Il tempio di San Francesco a Treviso*, «Ca' Spineda», 3 - *Fratel Francesco* (dicembre 1982), pp. 87-123: 88-92; ancora Giovanni Netto sottolineava come fosse alquanto insolita l'orientazione dell'edificio verso sud, ossia verso la strada, proponendo, sempre con la dovuta cautela, una ricostruzione *in toto* della chiesetta - originariamente orientata verso est come l'attuale - sotto forma di cappellina annessa alla nuova San Francesco (GIOVANNI NETTO, *La primitiva cappella di Santa Maria*, «Ca' Spineda», 3 - *Fratel Francesco* (dicembre 1982), pp. 137-141: 140-141). Gibbs inoltre attribuiva alla mano di Tomaso Da Modena l'affresco del catino absidale, risalente tuttavia a un'epoca più tarda come gli altri affreschi della cappella, «opere assai fini del principio del XV secolo; derivanti da Gentile da Fabriano» come asserito da Coletti (GIBBS, *L'occhio*, pp. 108-109 e 112; COLETTI, *Catalogo*, p. 386. Si veda anche Alessandrini, d'accordo con Coletti: ALESSANDRINI, *S. Francesco di Treviso. Aspetti edilizi e pittorici*, «Il Santo», 30 (1990), pp. 239-274: 258).

⁶⁰ *Archivio Sartori*, II/2, p. 1612, n. 33; COLETTI, *Catalogo*, p. 370.

⁶¹ ALESSANDRINI, *S. Francesco di Treviso*, pp. 254-259, in particolare p. 256.

po et super campo ecclesie et monasterij S. Francisci de tarvisio». Francesco si impegnava a fornire tutto il materiale necessario per i lavori, e in cambio avrebbe ricevuto un compenso di trenta ducati d'oro, due staia di frumento e tre congi di vino, di cui aveva già ricevuto un acconto⁶². La cappella doveva essere già conclusa e dotata di una tomba nel 1403, quando Orsola Sinisforte, figlia di Ensedisio, nel suo testamento richiedeva la propria sepoltura «ad ecclesiam Sancti Francisci ordinis minorum de tarvisio in quadam capella domini tolberti de sinisforto eius nepotis hedificata in dicta ecclesia Sancti Francisci in monumento ipsius dni tolberti in dicta capella hedificato»⁶³.

Dal testamento di Tolberto q. Rambaldo Sinisforte del 22 dicembre 1409, il quale richiese sepoltura nella nuova tomba di famiglia, si viene a conoscenza della dedicazione della cappella: «corpus suum sepeliri debere apud monasterium locum et conventum Sancti Francisci ordinis minorum de Tarvisio in Capela Sancte Marie et Sancti Christophori ipsius testatoris facta in dicta Ecclesia per ipsum testatorem et de bonis ipsius testatoris, videlicet in monumento suo novo facto in dicta Capela»⁶⁴.

Dalle *Genealogie Trevigiane* di Niccolò Mauro si apprende che la famiglia si estinse dopo qualche decennio con Vittore di Francesco, che «visse d'intorno al 1420, priore dell'ordine de cavalieri militanti»⁶⁵. È significativo infatti che già nel 1428 compaia come erede dei coniugi Sinisforte (Tolberto e Caterina da Robegano) il conte Manfredo di Collalto, il quale dava conferma della dotazione di una casa situata nell'odierna via Ferrarese e di un campo in Borgo San Bartolomeo per la cappella e l'altare in onore della Madonna, fatto costruire dai Sinisforte nella chiesa di San Francesco⁶⁶.

La cappella viene ricordata come appartenente alla famiglia in un atto del 1436 qui rogato, e nel 1437 da una testatrice, Armelina, che richiese sepoltura «in cimiterio Ecclesie Sancti Francisci ante picturam passionis domini pictam in muro ecclesie iuxtam capellam de robegano seu de sinisforto»⁶⁷.

⁶² *Archivio Sartori*, II/2, p. 1612, n. 33.

⁶³ *Ivi*, p. 1612, n. 35; ASTV, *Notarile II serie*, vol. VIII (IX), b. 917, cc. 197r-201r: 197v.

⁶⁴ *Archivio Sartori*, II/2, p. 1613, n. 38; ASTV, *Notarile II serie*, vol. XII (XIII), b. 921, cc. 271r-276v: 272r. La titolazione trova riscontro anche nei soggetti rappresentati entro il catino absidale. Nel testamento inoltre Tolberto disponeva che l'ancona presente sull'altare fosse ceduta alla chiesa dei Santi Giacomo e Filippo di Pezzan di Melma: «Item reliquit anchona ipsius testatoris que est ad altare ipsius testatoris positum in dicta Capella in Ecclesia Sancti Francisci dandam dicte Capelle Sanctorum Jacobi et Philippi de Peçano» (*Ivi*, c. 272v).

⁶⁵ BCTV, ms. 1341, MAURO, *Genealogie Trevigiane*, c. 342: si tratta, come specificato più sopra nel documento, delle Milizie della Beata Vergine.

⁶⁶ *Archivio Sartori*, II/2, p. 1613, n. 43.

⁶⁷ *Ivi*, p. 1613, nn. 45-46; ASTV, *Notarile I serie*, b. 264, Libro VII, *Quaternus abbre-*

Non sono chiare le vicende che interessarono la cappella in seguito, quando la famiglia Sinisforte era ormai estinta. Niccolò Mauro, nel delineare le vicende principali della famiglia, si sofferma su questa cappella fornendo una descrizione dettagliata:

Vedesi ancora di essa famiglia una antica capella nella chiesa di S. Francesco de fratti Minori conventuali dedicata alla santa Croce di Cristo, dove si scorgono le insegne della famiglia et il monumento alienato gl'anni passati per i fratti di quel monastero distruttori delle antichità et della gloria delle famiglie, ad una famiglia della plebe, dal cui marmo furono abrase le memorie di essa si che più non si possono leggere si come furono levati i trofei di essa che pendendo dai muri della chiesa sopra essa capella rendevano testimonianza coi stendardi, et co i scuti et elmi affissi quale et quanto fosse stato il valore di questi valorosi cavalieri.

Dunque, nella seconda metà del Cinquecento la cappella venne concessa a una famiglia non nobile e fu completamente trasformata, mentre il nuovo altare era stato dedicato alla santa Croce. Il sentimento di sdegno del Mauro è infatti troppo vivo per ritenere che si tratti di un episodio avvenuto molti anni addietro. La stessa riprovazione emerge negli *Epitaphiorum* del Burchiellati, scritti nel 1583 prima delle *Genealogie*, in cui il fatto viene ricordato come avvenuto di recente⁶⁸.

Dunque nella terza cappella, nel secondo Cinquecento, esisteva un altare dedicato alla santa Croce. La prima attestazione nota di un altare con questa titolazione compare nella Visita apostolica del 1584, dove risulta essere consacrato e provvisto di pala, e per esso si diede ordine che venisse

viationium XXXVI, 16 aprile 1437. Questo presunto affresco poteva essere situato al di fuori dell'abside oppure su uno dei lati della cappella, qualora si fossero trovati all'esterno a questa data.

⁶⁸ BCTV, ms. 1341, MAURO, *Genealogie Trevigiane*, c. 342: si noti come nel manoscritto sia stata cassata la parola 'ancora' in riferimento alla possibilità di vedere *in situ* gli stemmi nobiliari: «... si scorgono [ancora] le insegne della famiglia»; BURCHIELLATI, *Epitaphiorum*, pp. 109-110: «A. Iamdudum circunspicio admirabundus grandem circa hoc delubrum in Sanctae Crucis reverentiam fabricatum mutationem, quandoquidem ante annos, nec quidem multos, aderant ad altare nobilium quorundam insignia, veluti ad sepulturam Epitaphium celebre, ac honoratum, nunc vero dolia quaedam, fabrilisq.; instrumenta depicta video, sicuti ad marmoreum tumulum absonam, vulgaremq.; dictaturam. / B. Proh dolor, delubrum hoc, hoc sepulchrum alias propter eorum Auctores maxime cohonestata, nunc autem, ne dicam dehonestata, sed ab eorum magnificentia penitus pro turbata conspiciuntur; quandoquidem fuerant haec illustrium nostrum Civium Sinisfortium, seu de Sinisforto, ut adhuc, praeter sententiarum memoriam, si superius aspicias, clare dignosces ex gentilitijs eorum insignis, quae ad arcus, ad muros intus, et extra basilicam, depicta recognoscuntur: in quorum illustrium virorum decus egregium, altius ad antemurale apposita fuere arma bellica, umbones, insignia, atque ornamenta, quae, ut cernis, adhuc perdurant». Gli stemmi sono visibili ancora oggi: sul versante orientale è riconoscibile quello dei Robegano, riportato dal Mauro, mentre quello sul muro occidentale dovrebbe verosimilmente essere l'insegna dei Sinisforte (Si vedano: ALESSANDRINI, *S. Francesco di Treviso*, pp. 257-258; BCTV, ms. 639, MAURO, *Genealogie Trevigiane*, c. 177r e c. 654v).

ingrandito e fornito di candelieri e cartagloria⁶⁹. Un altare della santa Croce viene menzionato in un documento del 1675, in cui si apprende che questo altare apparteneva alla Scuola dei Bottai, i quali vi facevano celebrare messa il giorno della Santissima Trinità⁷⁰. Questo altare, tuttavia, sembra non essere il medesimo della Visita apostolica sopracitata. Infatti Cima sul finire del XVII secolo ricorda nella terza cappella un altare dedicato a san Rocco⁷¹. La nuova titolazione viene registrata inoltre nel Libro Campione del 1675 in cui vengono anche annotati gli obblighi relativi alle messe, dove riguardo la celebrazione per l'anima di Castellana Marangona, si precisa che l'altare di santa Croce, dove si celebrava per la defunta, era «al presente S. Rocco»⁷². Non si conosce la data precisa del terzo cambio di dedicazione di questo altare, ma fortunatamente si può circoscrivere il periodo in cui ciò avvenne, ovvero tra il 1583, quando Burchiellati riporta negli *Epitaphiorum* l'episodio legato alla cappella Sinisforte e quindi menziona l'altare della santa Croce, e il 1616, quando lo stesso Burchiellati riporta nei *Commentariorum* la lapide anonima di un medico, già osservata negli *Epitaphiorum* e situata proprio in questa cappella, davanti all'altare di san Rocco e ricordata successivamente anche da Niccolò Cima⁷³. A questo punto non è chiaro dove fosse stato trasferito l'altare della Croce ricordato nel 1675, e dove fosse situato invece il primo altare di san Rocco, menzionato da Bartolomeo Zago nei suoi due testamenti del 1488 e attestato anche nella Visita del 1584 contemporaneamente a quello della Croce⁷⁴.

⁶⁹ AVPD, Visitatio Apostolica, 28 giugno 1584, Tarvisina, I, cc. 172r-173r.

⁷⁰ *Archivio Sartori*, II/2, p. 1601, n. 175.

⁷¹ BCTV, ms. 643, CIMA, *Le tre faccie di Trevigi*, III, pp. 143-144.

⁷² ASTV, Corporazioni religiose soppresse, San Francesco di Treviso, b. 24, Libro Campione Lippi 1675, *Messe quotidiane da celebrarsi - Ogni giorno*, foglio sciolto, c. 1v. Il testamento in copia di Castellana moglie di Jacopo marangone del 28 dicembre 1494 recita: «dicti fratres ccelebrare missas tres, tribus diebus diversibus singula hebdomada, a unum altarem deputandum pro dictum m. Jacobii eius maritum in ecclesia Sancti Francisci», pertanto il marito avrebbe dovuto scegliere un altare per la celebrazione delle messe, il che non implica la possessione in giuspatronato, che come si è visto a quell'epoca doveva appartenere ancora ai Sinisforte (ASTV, Corporazioni religiose soppresse, San Francesco di Treviso, b. 11, Processo 144, c. 3).

⁷³ BURCHIELLATI, *Epitaphiorum*, pp. 203-204; IDEM, *Commentariorum*, p. 393: «quasi prope aram B. Rochi»; BCTV, ms. 643, CIMA, *Le tre faccie di Trevigi*, III, pp. 143-144: «Astrorum cursu, Medica clarissimus arte, / Hic Zanfranciscus gloria prima domus / H. M. H. S.». Il Burchiellati, che ignorava chi fosse il medico menzionato in quest'ultima lapide, tentò di sciogliere così l'acronimo: «Hoc Monumentum Haeredes Sequuntur» (BURCHIELLATI, *Epitaphiorum*, pp. 203-204). Si segnala che nel Libro dei Consigli alla data 21 gennaio 1626 compare la richiesta di trasferimento dell'altare di san Rocco da parte del Visitatore Provinciale dell'ordine padre Tomaso Benelli di Crema, ottenendo il permesso dei giuspatroni; tuttavia, coincidendo la posizione in cui lo vide il Burchiellati nel 1616 con quella in cui lo vide il Cima alla fine del secolo, è evidente che non ci fu seguito all'istanza (*Archivio Sartori*, II/2, pp. 1627-1628, n. 187).

⁷⁴ *Ivi*, p. 1618, nn. 79-80-81-82; AVPD, Visitatio Apostolica, 28 giugno 1584, Tarvisi-

Verso la fine del XVII secolo, nel 1671, fu deciso dai frati di rimuovere «la Santa Imagine di Christo dipinta nel muro fuori della porta della Chiesa, luoco indecente per molte cause note a Noi» e di trasferirla «in Chiesa per maggior honore del Salvatore in questo modo, cioè sia segato il muro, e portata intiera». Tre anni più tardi si stabilì di collocarla all'altare di san Rocco⁷⁵. Da questo momento l'altare sembra aver cambiato nuovamente denominazione in virtù di questa «Santa Imagine»: in un documento del 1702 Elena Varisco dona alle terziarie francescane la sepoltura che appartene alla famiglia della Badia, situata «davanti l'altare del christo», e il Cima vide questa sepoltura appunto dinanzi alla cappella di san Rocco⁷⁶. Nei Registri degli obblighi di Messe si trovano le diciture «Cristo», «SS. Crocifisso»; nella Visita Giustiniani del 1769, l'altare, descritto tra quello di san Ludovico e quello della Natività, il più vicino al transetto tra quelli della seconda navata, viene inizialmente indicato con «Crucifixus», salvo poi essere corretto con «della Flagellazione», confermandone comunque la titolazione al Salvatore⁷⁷.

4. LA CAPPELLA ROVERO: ALTARE DELLA NATIVITÀ DI CRISTO

Sull'ultima cappella, a partire dalla facciata, si hanno solamente notizie certe riguardo all'ultimo periodo, mentre non si conosce l'epoca della sua costruzione. Il Cima infatti descrive qui l'altare della Natività, appartenente alla famiglia Rovero, alla cui base infatti si leggeva, in una «Iscrizione in marmo a caratteri d'oro: "Aloysius Roverius Eques / Ex devotione sua erexit"»⁷⁸. Lo stesso Cima descrive altrove, tra le tombe presumibilmente entro la prima metà della navata verso il transetto, la sepoltura di Alvise e dei suoi genitori, Gerolamo e Margherita Agolante, e di sua moglie Aurelia

na, I, cc. 172v-173r: l'altare non era consacrato ma dotato di pala e fu disposto che quest'ultima venisse cambiata, l'altare allungato e fornito di candelieri. L'altare doveva essere in legno, come si evince dal fatto che nel 1531 venne riparato da un marangone di nome Bernardino (*Archivio Sartori*, II/2, p. 1621, n. 119).

⁷⁵ *Ivi*, p. 1629, nn. 222-223: non è possibile sapere se questa pittura possa essere riconducibile al dipinto menzionato da Armelina nel 1437 al di fuori della cappella Sinsforte, in quanto non vengono forniti sufficienti elementi per la sua ubicazione.

⁷⁶ *Ivi*, p. 1630, n. 229; BCTV, ms. 643, CIMA, *Le tre faccie di Trevigi*, III, p. 143: «Sepoltura de Donna Uliana / Relitta q. S. Bortoluzzo / Et Anzolo della Badia suo Erede / Anno Domini MDLXVI»; la tomba si trovava «a piedi» della cappella, quindi con molta probabilità appena al di fuori della stessa. All'interno della cappella invece vi era un'ulteriore sepoltura segnata dalle lettere «A. F.».

⁷⁷ ASTV, Corporazioni religiose soppresse, San Francesco di Treviso, b. 22; ADTV, Parrocchie e Vicarie urbane, San Francesco di Treviso, b. 4, S. *Francesco affidata a suoi antichi frati Minori Conventuali (1926) in virtù di Decreto Vescovile 16 luglio 1928, Visitatione Giustiniani*, 15 gennaio 1769: l'altare, gestito dal convento, era dotato di pala e sulla parete era posto un Crocifisso.

⁷⁸ BCTV, ms. 643, CIMA, *Le tre faccie di Trevigi*, III, pp. 142-143.

Pola, recante la data 1567⁷⁹. Riguardo alla cappella e a questo nucleo familiare Mauro non fornisce alcuna notizia⁸⁰; esiste tuttavia uno studio di Smeralda Panichelli sulla famiglia e sulla commissione della loro pala d'altare posta in San Francesco che permette di avere qualche informazione di rilievo⁸¹. Alcuni membri della famiglia, come Davide e Bonifacio, avevano già sepoltura dal Trecento presso la chiesa di San Francesco. Dal 1533 Giacomo, zio paterno di Alvise, ricercò una nuova sepoltura presso la sacrestia, come si ricava dal suo testamento. Il padre di Alvise invece, due anni più tardi, nelle sue ultime volontà rogate il 6 giugno disponeva: «vult suum cadaver humari in Ecclesia Sancti Francisci Tarvisij, ubi fiat depositum senes depositum quondam Domina Margaritae Consortis suae nuperius defunctae, et quod fiat postea sepulchrum in dicta Ecclesia cum insignibus familiae de Roverio, quo facto deponatur dictum eius cadaver, et suorum haeredum»⁸². Alvise quindi nel 1567 doveva aver concluso la nuova sepoltura⁸³, o forse semplicemente rinnovato la lapide della nuova tomba di famiglia, posta «ad templi medium»⁸⁴ e con molta probabilità terragna, provvedendo alla costruzione di un altare come riportato dal Cima⁸⁵.

Finora non è mai stata data la giusta attenzione a una frase del Cima, che afferma: «Della Nobile Famiglia Rovero, è l'altare della Natività di Nostro Signore quale vedesi in Capella, sotto la di cui bella Palla, che anticamente ritrovavasi al Pilastro maggiore nel corpo di Chiesa...»⁸⁶. Il Cima riprende un passo de *Gli sconci et diroccamenti di Trevigi* del Burchiellati, dove l'autore riporta un'importante notizia: «... altare de' s.ri Roverri, rinnovato dal s.r Alvise il K. re, [...] mutato però dal pilastro al muro dietro»⁸⁷.

⁷⁹ *Ivi*, p. 145: «Aloysius Roverius Nobil. Tarvis. / Hoc in Templo Altare in Titulum / Nativit. Jesu Xti devot. erexit / Monumentum vero Hier. et Marg. / Parentib. Opt. / Et Aureliae Polae Uxori, sibi, S. Q. / Omnibus Pos. / Anno Dom. MDLXVII».

⁸⁰ BCTV, ms. 1341, MAURO, *Genealogie Trevigiane*, cc. 310v-314r.

⁸¹ SMERALDA PANICHELLI, *Paris Bordon e Lorenzo Lotto: le opere trevigiane per la famiglia da Rover*, Tesi di laurea, rel. prof. A. GENTILI, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli studi di Venezia, 2002-03.

⁸² *Ivi*, pp. 59-61. Cima, iniziando a descrivere le lapidi del chiostro, si sofferma sulla lapide di Bonifacio Rovero, posta «a piedi della scala del Pulpito». Questa testimonianza indicherebbe l'esistenza di un accesso che immetteva al pulpito dal chiostro, le cui tracce oggi non sono più visibili (BCTV, ms. 643, CIMA, *Le tre faccie di Trevigi*, III, p. 154; KHALAF, *I restauri*, pp. 486-487. Si veda anche: BURCHIELLATI, *Epitaphiorum*, pp. 218-219).

⁸³ PANICHELLI, *Paris Bordon*, p. 61.

⁸⁴ BURCHIELLATI, *Epitaphiorum*, p. 217.

⁸⁵ Nel 1567 Alvise è l'unico ad essere ancora vivente tra gli individui menzionati nella lapide: i genitori erano già deceduti da tempo (il vedovo Girolamo morì nel 1535), mentre Aurelia, sposatasi con Alvise nel 1530, morì nel 1565. Si veda: PANICHELLI, *Paris Bordon*, pp. 36-42. Per quanto riguarda la carriera politica di Alvise si rimanda alle ricerche della Panichelli: *Ivi*, pp. 32-35.

⁸⁶ BCTV, ms. 643, CIMA, *Le tre faccie di Trevigi*, III, p. 142.

⁸⁷ BCTV, ms. 1046B, BURCHIELLATI, *Gli sconci et diroccamenti*, c. 21r: «Non molto da

Il Burchiellati è ancora una volta testimone oculare, e permette di chiarire quanto detto dal Cima, ovvero che l'altare della Natività era stato «mutato», cioè spostato, da un pilastro della chiesa «al muro dietro», quindi era stato posto sulla parete di fondo della cappella retrostante, appunto la più orientale della seconda navata. Cima, che sembrava riferirsi allo spostamento della sola pala d'altare, asserisce che il pilastro in questione era il «maggiore», pertanto il secondo partendo dal presbiterio. Infatti è assai singolare che una famiglia detenente il giuspatronato di una cappella non la utilizzasse per le proprie sepolture e che anzi facesse uso di una tomba «ad templi medium». La presenza di ben due lapidi che fanno riferimento ad Alvise e alla fondazione di un altare della Natività quindi troverebbe giustificazione proprio nel fatto che il primo altare costruito nel 1567 sia stato trasferito in un luogo più ambito e visibile per un cittadino di alto rango⁸⁸. Alvise morì il 23 agosto 1586⁸⁹ e questo dato potrebbe già costituire una datazione *ante quem* per lo spostamento. È possibile anticipare ancora l'avvenimento: negli *Epitaphiorum* del 1583 infatti Burchiellati riporta la lapide situata alla base dell'altare «Aloysius Roverius Eques / Ex devotione sua erexit»⁹⁰.

L'altare della Natività non consacrato ma dotato di pala descritto nella Visita apostolica del 1584 è pertanto quello situato nella cappella⁹¹.

questo lunge v'è il nobile, et illustre altare de' s.ri Roverri, rinnovato dal s.r Alvise il K. re, ritrattovi con la s.ra Margarita Puola sua moglie, son ben degli anni 60, et più, mutato però dal pilastro al muro dietro».

⁸⁸ A questo punto è possibile ipotizzare che la tomba della famiglia si trovasse nei pressi del primo altare, quindi nelle vicinanze del secondo pilastro. Il Cima non ricorda nessuna sepoltura nella cappella, ma solo l'iscrizione in memoria della fondazione da parte di Alvise dell'altare. La Panichelli interpreta il passo del Burchiellati come facente riferimento a un rifacimento dell'altare di santa Maria degli Angeli menzionato nel testamento di Lucia Rovero del 1482 (PANICHELLI, *Paris Bordon*, p. 62. Si veda nota 26).

⁸⁹ *Ivi*, p. 35.

⁹⁰ BURCHIELLATI, *Epitaphiorum*, p. 217: «Hic in proximo eminent haec insignis ara ex lapide incisa marmoreo de aurato cum pictura admodum speciosa, ubi eius auctores ad vivum similes Nativitatem CHRISTI Domini admirantes fuere depicti, in cuius altaris basi hi characteres aurei, ut cernis, insculpti comperiuntur. / ALOYSIVS ROVERIVS EQUES EX DEVOTIONE SVA EREXIT / Hinc autem ad templi medium est hoc Nobilium Roveriorum elaboratum sepulchrum his litteris insignitum». Lo spostamento viene confermato anche dalla documentazione del convento; nel 1618 infatti si registra un pagamento «a M. Zanetto Muraro lire cinque sborsate da lui per compito pagamento del batuo posto ove prima era l'altare de i Signori Roveri» (ASTV, Corporazioni religiose soppresse, San Francesco di Treviso, b. 22, Libro de la fabrica cominciando dal 1612, alla data 25 maggio 1618).

⁹¹ AVPD, *Visitatio Apostolica*, 28 giugno 1584, Tarvisina, I, cc. 172v-173r: «fiat lampas et scabellum». L'altare era realizzato in marmo come riporta la Visita Giustiniani, dove vengono ricordate anche l'iscrizione fondativa di Alvise Rovero e la pala di Paris Bordon (ADTV, Parrocchie e Vicarie urbane, San Francesco di Treviso, b. 4, *S. Francesco affidata a suoi antichi frati Minori Conventuali* (1926) in virtù di Decreto Vescovile 16 luglio 1928, *Visitatio Giustiniani*, 15 gennaio 1769).

La pala che decorava l'altare della Natività viene ricordata in numerose fonti, non solo cittadine, ma anche forestiere. L'opera infatti, un'*Adorazione dei pastori*, è universalmente attribuita a Paris Bordon proprio sulla base di queste testimonianze storiche (Tav. 17). Una prima menzione si trova già nelle *Vite* del Vasari del 1568, un solo anno dopo la realizzazione del primo altare⁹². Ancora, la pala viene celebrata dal Burchiellati, negli *Epitaphiorum* e ne *Gli Sconci*, e nuovamente in opere veneziane come le *Maraviglie dell'arte* del 1648 di Carlo Ridolfi, o la *Carta del navegar pitoresco* (1660) di Marco Boschini⁹³. Infine si trova menzionata dall'Anonimo Cappuccino, dal Cima che la inserisce nell'elenco delle «Pitture» in San Francesco, e da Ambrogio Rigamonti⁹⁴.

Prima della requisizione delle opere destinate alle Gallerie dell'Accademia da parte di Pietro Edwards nel 1809, almeno otto dipinti provenienti da San Francesco si trovavano in deposito presso il Collegio delle Orsoline. In un comunicato del Regio Capitaniato Provinciale inviato nell'agosto 1804 si invitava la Provvederia a far pervenire i titoli di proprietà sulle opere da parte delle famiglie che detenevano gli altari. Tra questi dipinti si trovava anche la pala di Bordon, come si evince dalla documentazione relativa all'istanza dell'ultimo discendente della famiglia, il conte Cristoforo Rovero. Tuttavia, nel dicembre 1808 l'opera non era stata ancora restituita

⁹² PANICHELLI, *Paris Bordon*, p. 117; GIORGIO VASARI, *Le Vite de' più eccellenti Pittori, Scultori et Architettori*, Firenze 1568, ed. Newton&Compton, Roma 1991, p. 1297: «In San Francesco fece un'altra tavola al cavaliere Rovere».

⁹³ BURCHIELLATI, *Epitaphiorum*, p. 217: «cum pictura admodum speciosa, ubi eius auctores ad vivum similes Nativitatem CHRISTI Domini admirantes fuere depicti»; BCTV, ms. 1046B, BURCHIELLATI, *Gli sconci et diroccamenti*, c. 21r; CARLO RIDOLFI, *Le Maraviglie dell'arte, ovvero le vite de gl'illustri pittori veneti, e dello stato*, I, Sgava, Venezia 1648, p. 210: «L'anno 1569 dipinse per la Chiesa di San Francesco, à petitione del Cavalier Rovero, per il suo altare la nascita del Salvatore, e vi ritrasse lo stesso Cavaliere, e la Signora Ottavia sua Consorte, di cui vive herede il Signor Liberal Rover, gentil huomo di rare conditioni»; MARCO BOSCHINI, *Carta del navegar pitoresco*, ed. critica a cura di ANNA PALLUCCHINI, Istituto per la collaborazione culturale, Venezia-Roma 1966, p. 283: «So che a Treviso in Giesa a San Francesco/ Gh'è la Natività de Giesù Cristo/ Sun una Pala, che no fu mai visto/ Colorito si vivo e cusì fresco».

⁹⁴ BCTV, ms. 1419, ANONIMO CAPPUCCINO, *Descrizione delle Chiese e monasteri*, c. 33; BCTV, ms. 643, CIMA, *Le tre faccie di Trevigi*, III, p. 164: «Palla della Nascita di N.S. di Paris Zorzon»; RIGAMONTI, *Descrizione delle pitture più celebri*, pp. 17-18. Mentre sono numerose le testimonianze relative alla pala d'altare e al suo committente, il nome della famiglia non compare quasi mai nella documentazione del convento, come ad esempio nei Registri degli obblighi di Messe del 1760 e nel Catastico compilato nel 1728, se non nel Libro Campione del 1675. A detta dell'Agnoletti, il quale non riporta la sua fonte, ciò si deve al fatto che gli eredi della famiglia Rovero fecero trasferire le messe del legato testamentario presso il paese di San Zenone (ASTV, Corporazioni religiose soppresse, San Francesco di Treviso, b. 22, *Tabella e distribuzione mensuale degl'Obblighi passivi, ed attivi di Messe di questo Venerando Convento di S. Francesco di Treviso*. 1760; *Ivi*, b. 16, Catastico; *Ivi*, b. 24, Libro Campione Lippi 1675, c. 124; CARLO AGNOLETTI, *Treviso e le sue pievi*, I-II, Forni, Treviso 1897, ed. 1968, I, p. 395).

al legittimo proprietario: Edwards infatti da questo momento iniziò a reclamare il dipinto per le nascenti Gallerie dell'Accademia. Le pretese dell'Edwards incontrarono una certa resistenza da parte del direttore del Demanio del Dipartimento al Tagliamento di Treviso Mandruzzato. In una lettera di qualche giorno successiva, Mandruzzato faceva sapere di aver ricevuto ordine da parte del principe Viceré di non disporre dell'opera né delle altre pitture rimaste in città poiché sarebbero state destinate al Liceo di Treviso. Nonostante le insistenze dei mesi successivi, fu risposto a Edwards che, avendo già alcuni dipinti del Bordon e avendo la certezza che la Natività fosse custodita presso il Liceo, avrebbe potuto sospendere le sue ricerche. L'opera infine, molti anni più tardi, nel 1826, fu consegnata in deposito alla Cattedrale, e qui venne esposta al pubblico nel 1829, collocata sulla seconda cappella della navata destra⁹⁵.

5. CONCLUSIONI

Dai dati emersi si può delineare con certezza la successione dell'edificazione di tre delle cinque cappelle laterali: la cappella Sinisforte venne fondata nel 1400; la Fossadolce, successivamente alla morte di Pasina, dopo il 1437 (sicuramente non prima del 1430); la Pace nel 1463. Si conferma in modo parziale l'ipotesi del Coletti, che immaginava la cappella Sinisforte come la prima sorta sul fianco meridionale, seguita dalla seconda partendo dalla facciata, poi quasi contemporaneamente dalla prima e dalla quinta, la quale «fu saldata esternamente alla terza, con una parete, egual-

⁹⁵ *Archivio Sartori*, II/2, p. 1632, n. 255; PANICHELLI, *Paris Bordon*, pp. 68-74: dal 1984 il dipinto fu spostato sulla parete sinistra del vestibolo della cappella Malchiostro. Si veda anche: ASVE, Direzione dipartimentale del Demanio e diritti uniti, Buste Edwards, b. 1, Fascicolo «1809. Dal N.° 88 al 150 inclusive», Lettere di Pietro Edwards all'Intendente Generale dei Beni della Corona, nn.° 27 e 99, 22 febbraio 1809; *Ivi*, Supplica del Podestà di Treviso, [s.d.]; *Ivi*, Lettera dell'Intendente Costabili a Pietro Edwards, n.° 1225 [111], 10 marzo 1809; *Ivi*, Lettera di Pietro Edwards all'Intendente Generale dei Beni della Corona, n.° 41, 11 marzo 1809; ASVE, Direzione dipartimentale del Demanio e diritti uniti, Buste Edwards, b. 1, Fascicolo «1810. Dal N.° 151 al 187 inclusive», Lettera di Pietro Edwards all'Intendente Generale dei Beni della Corona, n. 141 [159], 22 febbraio 1809; CRISTINA VODARIC, *Il nostro San Francesco in mano ai militari francesi, 1797-1798*, in *Il Veneto e Treviso tra Settecento e Ottocento*, 2, ciclo di conferenze (Treviso, novembre 1981-marzo 1982), pp. 202-203. La pala di Bordon quando si trovava ancora nella chiesa di San Francesco durante le soppressioni subì una mutilazione: venne trafugato infatti il ritratto di Alvise, come riporta il Federici. La testa fu recuperata sul mercato antiquario di Firenze e venne ricollocata sulla tela. Tuttavia, nel 1830 l'opera fu nuovamente mutilata di questa parte, che da allora risulta dispersa. La lacuna fu reintegrata nel tardo Ottocento dal pittore Enrico Reinhart (PANICHELLI, *Paris Bordon*, pp. 75-77; ISIDORO LIBERALE GATTI, *San Francesco di Treviso. Una presenza minoritica nella Marca Trevigiana*, Centro Studi Antoniani, Padova 2000, pp. 270-271; DOMENICO MARIA FEDERICI, *Memorie trevigiane sulle opere di disegno dal Mille e Cento al Mille e Ottocento per servire alla storia delle Belle Arti d'Italia*, II, Andreola, Venezia 1803, p. 42: l'autore riferisce erroneamente che fu asportata la testa di san Giuseppe).

mente decorata all'esterno, formante all'interno una specie di atrio». Egli inoltre proponeva una datazione nel pieno Trecento per le prime, mentre per le ultime riteneva che dovessero «arrivare al XV secolo ma non oltrepassarne la metà»⁹⁶. La successione delle tre cappelle occidentali quindi è corretta sebbene queste siano molto più tarde di quanto supponesse lo storico dell'arte. Tuttavia, non è possibile per il momento asserire che la cappella Sinisforte sia stata la prima a essere edificata sulla fiancata meridionale della chiesa come anche sostenuto da Sartori⁹⁷, poiché mancano completamente i riferimenti per la costruzione della cappella in cui Alvise Rovero trasferì il suo altare della Natività.

La cappella dei Rovero potrebbe forse essere stata la prima a essere edificata sul fianco meridionale. Infatti vanno presi in considerazione diversi elementi, anche di carattere pratico-economico, ovvero il fatto che questa cappella poteva sfruttare le pareti già esistenti della navata della chiesa e quella del versante occidentale del transetto sud, in cui una poteva servire come parete di appoggio e l'altra poteva essere impiegata come accesso. Questa posizione sarebbe stata molto più prestigiosa trovandosi nelle vicinanze del coro dei frati rispetto a quella della cappella dei Sinisforte situata nella zona *laicorum*. Inoltre la cappella presenta una crociera ogivale a differenza di tutte le altre. Sebbene le arcate ogivali siano state ancora impiegate nel corso del Quattrocento e ciò quindi non determini un elemento di anteriorità rispetto alla cappella Sinisforte, si può subito notare come le due arcate di accesso alla cappella siano completamente differenti tra loro, quella sul versante della navata a tutto sesto e quella sul transetto ogivale. Risulta evidente quindi che la prima venne aperta in un momento successivo, ovvero quando si decise di regolarizzare la parte meridionale della chiesa e la serie di cappelle creando una seconda navata, mentre quella a sesto acuto abbia costituito l'accesso originario alla cappella, conforme al tipo di volta ivi impiegato e accordandosi nella forma alle altre cappelle aperte sul transetto. Il fatto che sia proprio questa arcata a essere decorata nell'intradosso come nella fronte nella parete occidentale del transetto, e non invece quella sul lato della navata, confermerebbe l'ipotesi che l'ingresso della cappella fosse situato sul versante del transetto (Tav. 18). Verso la navata quindi la cappella doveva essere chiusa almeno fino al 1484 nella sua larghezza dal tramezzo, che separava la zona riservata ai frati da quella accessibile ai laici. Questi fattori lascerebbero ritenere che solo una volta occupata la zona del transetto si passò poi a costruire, nel 1400, nella zona *laicorum*⁹⁸. Pertanto, solo in seguito alla demolizione del tra-

⁹⁶ COLETTI, *Catalogo*, p. 370: in questo caso Coletti non ha ritenuto, a differenza di quanto affermato in occasione dei restauri, la cappella di san Ludovico come la più recente dell'insieme.

⁹⁷ *Archivio Sartori*, II/2, p. 1612, n. 33.

⁹⁸ Si tenga inoltre presente che la successione delle cappelle procedette non a caso da oriente, dove è situata la zona presbiteriale, verso occidente.

mezzo si provvede ad aprire l'arcata sul versante della navata. È forse possibile posticipare ancora questo momento: nel 1498 vennero affrescate le *Storie di sant'Antonio* sul fronte meridionale del transetto; alla stessa campagna decorativa, come confermato dai restauri dei primi anni Novanta, appartiene la decorazione a finti marmi e a medaglioni dell'intradosso dell'arco della cappella Rovero e pertanto la parete settentrionale di questa cappella non doveva essere ancora stata sfondata⁹⁹.

Il termine *ante quem* per la demolizione di questa parete è costituito dallo spostamento dell'altare della Natività «dal pilastro al muro dietro»¹⁰⁰. Il Burchiellati riporta entrambe le lapidi dell'altare della Natività negli *Epitaphiorum*, e ciò pertanto presuppone l'esistenza di un pilastro da cui avvenne lo spostamento. Si può quindi ritenere che la regolarizzazione interna almeno in questa parte dell'edificio avvenne prima del 1583¹⁰¹.

È verosimile invece che la quarta cappella che funge da atrio sia stata generata in seguito alla congiunzione delle cappelle Sinisforte-Rovero, come supposto anche da Coletti, che poté avere accesso ai sottotetti della navata minore in occasione dei restauri. Anche esternamente infatti è possibile ravvisare una certa unitarietà d'insieme data dalla presenza di eguali archetti pensili che si susseguono al di sotto della linea di gronda. Probabilmente la costruzione della cortina muraria di queste tre cappelle – che vide forse già lo smantellamento parziale della piccola abside e, se fosse confermata l'ipotesi che la cappella Rovero fosse sorta per prima, anche della sua muratura esterna – va fatta risalire agli anni che precedono almeno la fondazione della cappella Pace, sulla quale vennero impostati degli archetti pensili simili ma non identici¹⁰². Come si è detto, è verosimile che la cappella Fossadolce fosse meno elevata in altezza, comportando per le due cappelle occidentali anche la presenza di coperture indipendenti e di diversa pendenza, proprio come nella vicina chiesa degli Eremitani, Santa Margherita. È significativo inoltre che nel rilievo di Alpago Novello le tre cappelle Rovero-atrio-Sinisforte vengano segnate come aventi uno stesso muro perimetrale, mentre le altre due appaiano separate (Tav. 4).

⁹⁹ FOSSALUZZA, *Chiesa di San Francesco. Affreschi di sant'Antonio di Padova*, in Cassamarca. *Opere restaurate*, pp. 186-189.

¹⁰⁰ BCTV, ms. 1046B, BURCHIELLATI, *Gli sconci et diroccamenti*, c. 21r

¹⁰¹ BURCHIELLATI, *Epitaphiorum*, p. 217. La lapide di Antonio Bissinger del 1572 ricordata affissa al primo pilastro non costituisce di per sé un valido termine *ante quem* poiché nel caso si fosse trovata sulla faccia orientale del pilastro non avrebbe risentito in alcun modo dell'apertura dell'arco rivolto verso la navata (si veda: BCTV, ms. 643, CIMA, *Le tre faccie di Trevigi*, III, p. 142).

¹⁰² Non rappresenta un termine di datazione *ante quem* l'affresco posto sul piedritto dell'arcata tra navata e atrio raffigurante un Crocifisso fatto eseguire dall'oste ebreo Lupo nel 1453 poiché, stando alla testimonianza di Niccolò Cima, l'affresco venne qui spostato da una differente ubicazione: «Vicino alla Pila maggiore dell'Acquasanta leggevasi memoria di sentenza alla Sacra Inquisizione seguita contro un certo Lupo Ebreo [...] che prima vedevasi nel sito predetto, et al presente appeso a una delle colonne vicino alla Porta minore» (*Ivi*, p. 151).

Per quanto riguarda l'uniformazione dello spazio interno con l'eliminazione delle pareti divisorie tra le cappelle e la regolarizzazione delle arcate di accesso impostate probabilmente su quella della cappella Sinisforte, unica a conservare la decorazione originale della fronte dell'arco di accesso, non è noto a quando risalga questo intervento. Si è proposta in questa sede una cronologia tra il 1498 e il 1583 per la cappella Rovero, per la quale doveva già esistere un accesso dal transetto. Non è dato sapere se ci fu un'unica campagna di lavori, nella quale vennero anche demolite le pareti divisorie tra le cappelle, o se si operò piuttosto a zone. Un'altra cappella su cui si intervenne senza dubbio fu, come anticipato, quella di san Ludovico che con ogni probabilità fu rinnovata se non ricostruita entro il 1591, anno in cui venne concessa in giuspatronato ai Fontana. Dall'atto con la famiglia emerge una certa premura nel voler dotare la cappella di un nuovo altare dove «soleva» essercene uno preesistente intitolato al medesimo santo. Se si considera che sull'arcata della cappella Sinisforte non ci dovettero essere interventi e forse nemmeno su quella dei Pace, i lavori di uniformazione di questa parte della chiesa potrebbero essere collocati cronologicamente entro il penultimo decennio del Cinquecento, quando subentrarono appunto i Fontana. Proprio in questo periodo vengono registrati dei lavori, finora rimasti ignoti, avvenuti tra il 1585 e il 1587 e forse iniziati già nel 1583 «per far ricoprir la chiesa et le capelle dalla parte della madonna» che interessarono anche le coperture della chiesa, alcune finestre, l'organo, l'altare maggiore e quello dell'Immacolata Concezione. Nel 1587 si annota che furono fatte «smaltar, et imbiancar la chiesa et le capelle» nonché fu fatto dipingere «quel poco di soffitto della chiesa che fu conciato». I lavori vennero saldati nel 1588 a un certo maestro Corrado «per la poliza presentata da lui per la fabrica della chiesa nel smaltarla imbiancarla coprir le capelle et conciar il Campanile»¹⁰³. La Visita apostolica del 1584 ci informa che gli altari di dedicazione mariana erano almeno tre: Immacolata Concezione, Purificazione di Maria e santa Maria degli Angeli. Se i documenti facessero riferimento all'altare dell'Immacolata Concezione, situato alla base del campanile e in asse con le cappelle della seconda navata, con le dovute cautele, sarebbe plausibile che si tratti proprio dell'intervento di sistemazione di questa zona della chiesa¹⁰⁴.

¹⁰³ ASTV, Corporazioni religiose soppresse, San Francesco di Treviso, b. 68, Libro segnato 1585, cc. 7r-13v.: 7r, 8v, 12v-13v. Forse non è casuale che il cambio di dedicazione della terza cappella, da santa Croce a san Rocco, sia avvenuto in questi anni (si veda il testo corrispondente alla nota 73).

¹⁰⁴ L'altare della Purificazione in questi anni potrebbe essere stato quello fondato nel 1479 da Francesco Lancenigo, situato «juxta pergulum lapideum» ovvero vicino al pulpito e quindi sul lato settentrionale della navata, ricordato successivamente dalle fonti di fine XVII secolo come intitolato a san Bernardino (ASTV, Corporazioni religiose soppresse, San Francesco di Treviso, b. 7, Processo 56, pergamena n. 4834: la pergamena in alcuni punti è mutila; *Archivio Sartori*, II/2, p. 1615, n. 61; BCTV, ms. 643, CIMA, *Le tre faccie di Trevigi*, III, p. 137).

Il riconoscimento, l'interpretazione e la collocazione storica di un documento finora tralasciato dagli studi, il contratto tra Giovanni Pace e i Minori di Treviso, ha permesso quindi di fare luce su numerose vicende relative alla chiesa di San Francesco di Treviso, alla storia delle cappelle gentilizie che sorsero sulla fiancata meridionale dell'edificio e ai devoti che vollero lasciare un segno tangibile della loro fede. Tenendo presente la documentazione archivistica – in particolare i testamenti a cui se ne sono aggiunti diversi di inediti, ma anche le testimonianze degli eruditi che descrissero la chiesa – è stato possibile dare rilievo a vicende devozionali e di giuspatronato che finora non erano state approfondite. Si auspica che l'insieme dei nuovi dati esposti nel presente studio possa essere un contributo per le ricerche documentarie future.

SOMMARIO

Nella presente ricerca vengono ricostruite, attraverso l'analisi di documenti in parte noti e in parte inediti, le vicissitudini che hanno contraddistinto la costruzione e il giuspatronato delle cappelle gentilizie collocate sulla fiancata sud-orientale della chiesa di San Francesco di Treviso. Dalla contestualizzazione e dall'esame di un atto datato 1463 che sanciva l'accordo tra i frati Minori di Treviso e un giovane esponente della nobiltà trevigiana, Giovanni Pace, è stato possibile individuare, una dopo l'altra, quali fossero le cappelle contigue e la cronologia delle loro fondazioni. Da questa base si sono potute sviluppare e arricchire le conoscenze sulle vicende legate alle cappelle grazie al rinvenimento di diversi documenti inediti, in particolare testamenti, e alla loro comparazione con altre fonti antiche. Tra queste figurano soprattutto le descrizioni di alcuni uomini eruditi, come Bartolomeo Burchiellati, che frequentava attivamente la chiesa in quanto confratello della Scuola dell'Immacolata Concezione, e Niccolò Cima, entrambi diretti testimoni delle trasformazioni che interessarono la chiesa tra XVI e XVII secolo. Le quattro cappelle, da quella di fondazione più recente a quella che probabilmente è di fondazione più antica, sono presentate attraverso il confronto di fonti archivistiche di varia natura che riguardano anche i loro giuspatroni, appartenuti a una nobiltà finora rimasta nell'ombra. Dopo aver delineato più chiaramente la genesi storica di questa parte della chiesa si è infine proposta una riflessione, supportata da documenti d'archivio, su quelli che dovettero essere i principali interventi di regolarizzazione delle cappelle che le resero una sorta di seconda navata. Una prima campagna di lavori, probabilmente già entro la metà del XV secolo, riguardò la fusione delle cappelle adiacenti all'ingresso laterale con la conseguente modifica della cortina muraria esterna; la sistemazione dell'interno, con l'apertura di nuove arcate e il rifacimento della seconda cappella a partire dalla facciata, è invece da collocarsi con molta probabilità negli ultimi decenni del Cinquecento.

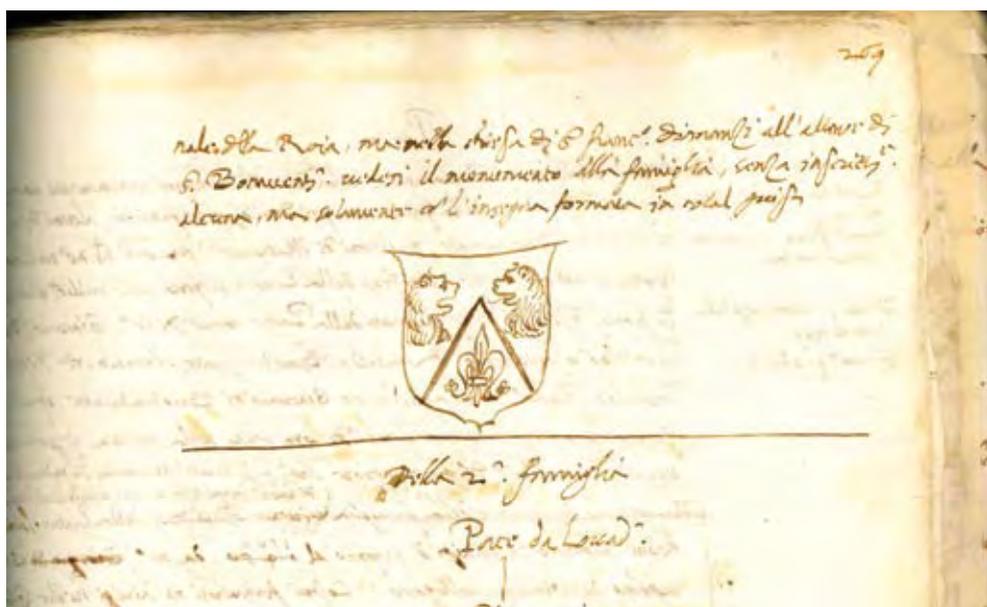
Parole chiave: Treviso; Chiesa di San Francesco; Cappelle gentilizie; Architettura Ordini Mendicanti; Frati Minori Conventuali; Giuspatronato; Famiglia Pace; Famiglia Fossadolce; Famiglia Sinisforte; Famiglia Rovero; Bartolomeo Burchiellati; Niccolò Cima.

SUMMARY

This research traces, through the analysis of documental sources both known and unpublished, the history of the construction and the patronage of the lateral chapels on the south-eastern side of the church of San Francesco in Treviso. By contextualizing and examining an agreement dated 1463 between the Friars Minors of Treviso and a young noble citizen, Giovanni Pace, it was possible to find the adjoining chapels and their foundations one after the other. This new element allows the development and enrichment of knowledge about the events linked to these chapels due to the discovery of several hitherto unknown documents, bequests in particular, and their comparison with other ancient sources. Among them appear the descriptions by some erudite men such as Bartolomeo Burchiellati, an active churchgoer inasmuch as he was a member of the *Scuola* of Immaculate Conception, and Niccolò Cima, both direct witnesses of the transformations that the building was subjected to between the Sixteenth and Seventeenth Centuries. The four chapels are presented, from the most recent to the one that is probably the oldest, through the collation of different kinds of archival documents that also include their patrons, who belonged to a hitherto unknown gentry. After having clarified the historical genesis of this part of the church, a final thought is proposed, supported by documental evidence, about what have been, presumably, the most relevant interventions that have changed the chapels into a small, secondary nave. A first campaign of works, perhaps carried out as early as the first half of the Fifteenth Century, concerned the merging of the chapels located next to the side entrance, with the subsequent adjustment of the external curtain wall; the interior accommodation, with the opening of new arches and the reconstruction of the second chapel starting from the façade, is very likely to have taken place in the last few decades of the Sixteenth Century.

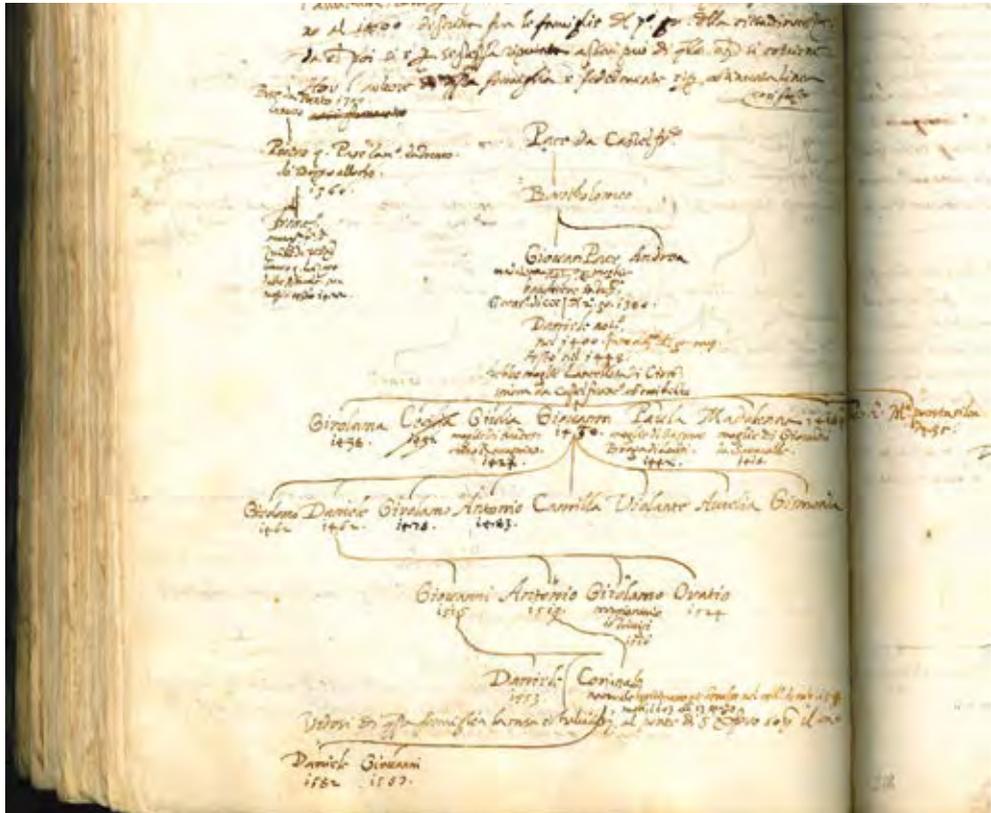
Keywords: Treviso; Church of San Francesco; Private Family Chapels; Architecture of Mendicant Orders; Friars Minor Conventual; Patronage; Pace Family; Fossadolce Family; Sinisforte Family; Rovero Family; Bartolomeo Burchiellati; Niccolò Cima.

Elena Khalaf
DIUM-Dip.to Studi Umanistici e Patrimonio Culturale
Università degli Studi di Udine
khalaf.elena@spes.uniud.it

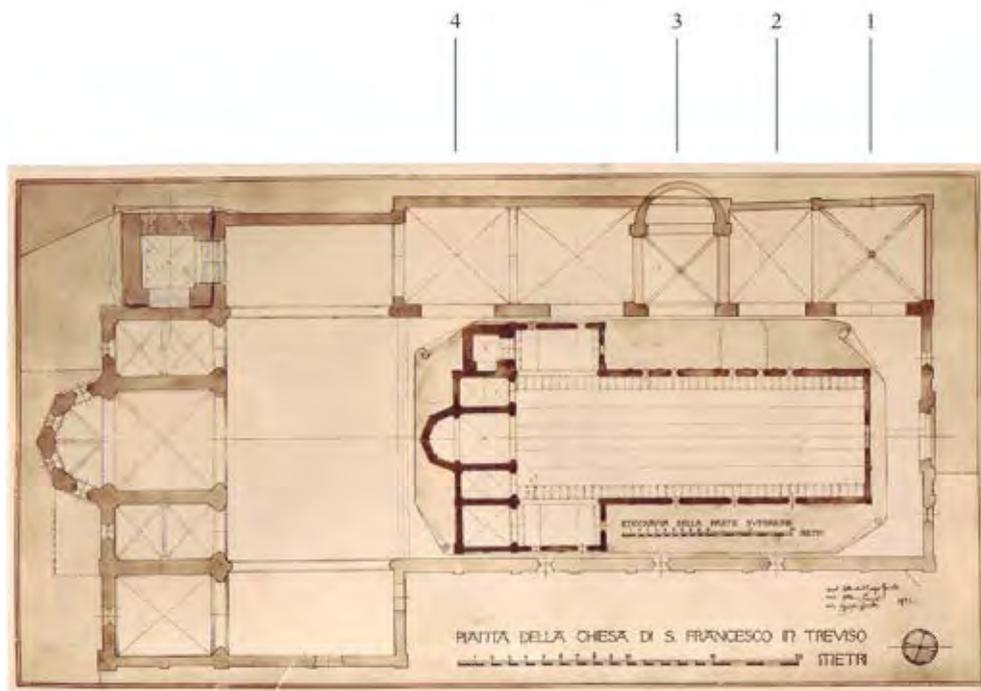


Tav. 1: Cappella Pace, chiave di volta con lo stemma nobiliare della famiglia, seconda metà del XV secolo (foto dell'autrice)

Tav. 2: NICCOLÒ MAURO, *Stemma della famiglia Pace* (BCTV, ms. 1341, MAURO, *Genealogie Trevigiane*, c. 269r)



Tav. 3: NICCOLÒ MAURO, *Albero genealogico della famiglia Pace* (BCTV, ms. 1341, MAURO, *Genealogie Trevigiane*, c. 268v)



Tav. 4: ALBERTO ALPAGO NOVELLO,
Pianta della chiesa di San Francesco in Treviso, (ACSF)
1. Cappella Pace; 2. Cappella Fossadolce;
3. Cappella Sinisforte; 4. Cappella Rovero



Tav. 5: Cappella Pace, particolare della decorazione della volta, riquadro con l'*Annunciazione*, affresco, 1613 (foto dell'autrice)

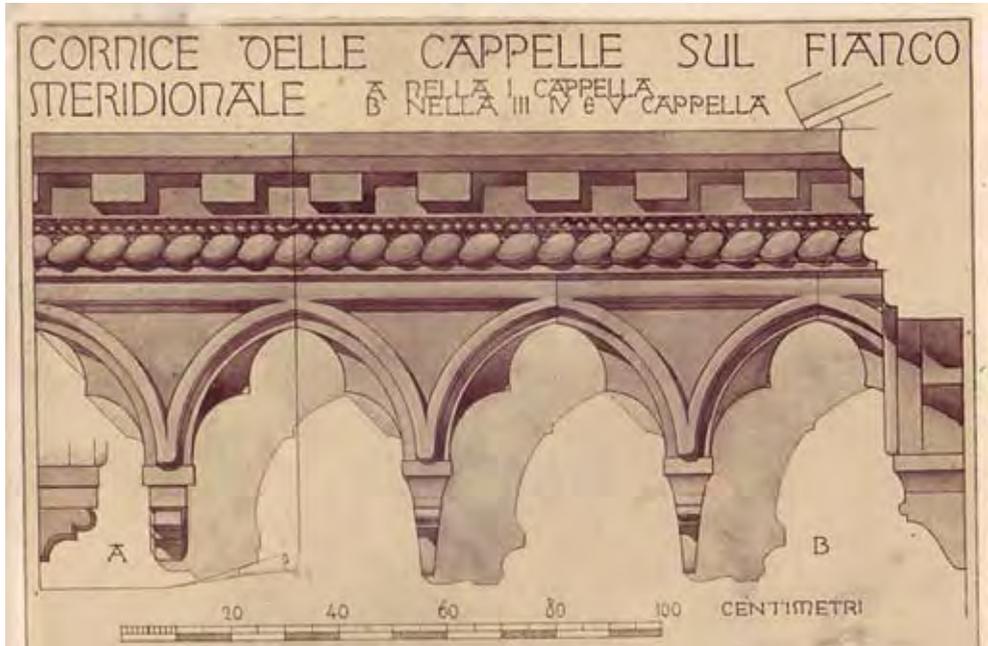


Tav. 6: GIROLAMO BASSANO, *La Vergine e Santi francescani*, olio su tela, secondo decennio del XVII secolo, già nella cappella Pace in San Francesco a Treviso e deposito alle Gallerie dell'Accademia di Venezia, ora nel Duomo di Tolmezzo (UD) - (GANZER, *Opere d'arte di Venezia*, fig. 15)



Tav. 7: Archetti pensili all'esterno della cappella Pace e decorazione ad affresco con elementi fitomorfi ed antropomorfi (foto dell'autrice)

Tav. 8: Archetti pensili all'esterno della cappella Sinisforte (foto dell'autrice)



Tav. 9: ALBERTO ALPAGO NOVELLO, *Cornice delle cappelle sul fianco meridionale* (ACSF)



Tav. 10: Cappella Sinisforte, resti della parete occidentale e porzione di abside (foto dell'autrice)



Tav. 11: MEDORO COGHETTO, *La chiesa e il ponte di Santa Margherita in Treviso*, olio su tela, XVIII secolo, Musei Civici di Treviso, particolare (VOLTAREL, *La chiesa di Santa Margherita*, fig. 61)



Tav. 12: Interno della chiesa di San Francesco durante i restauri condotti dall'Associazione per il Patrimonio Artistico Trevigiano, 1928-1930 (ACSF)



Tav. 13: Cappella Sinisforte, affreschi sulla fronte dell'arcata di accesso, inizi del XV secolo (foto dell'autrice)



Tav. 14: Cappella Sinisforte, affreschi del catino absidale, inizi del XV secolo
(foto dell'autrice)



Tav. 15: Cappella Sinisforte, chiave di volta con la *Vergine orante*, inizi del XV secolo (foto dell'autrice)



Tav. 16: ALBERTO ALPAGO NOVELLO, *III cappella sul fianco meridionale* (ACSF)



Tav. 17: PARIS BORDON, *Adorazione dei pastori*, olio su tela, ante 1567, già nella cappella Rovero in San Francesco di Treviso, ora nel Duomo di Treviso (*Paris Bordon*, Catalogo della mostra (Treviso, Palazzo dei Trecento, settembre-dicembre 1984), a cura di EUGENIO MANZATO, Electa, Milano 1984, cat. 32)



Tav. 18: Affreschi a finti marmi e medaglioni sulla fronte e sull'intradosso dell'arcata di accesso alla cappella Rovero dal transetto, 1498 (foto dell'autrice)

RENÉ HERNÁNDEZ VERA

**FRANCISCAN OBSERVANT MISCELLANIES
AND OWNERSHIP OF BOOKS:
THE PADUAN CASE**

On 17 February 1423 the Franciscan preacher Bernardino of Siena visited the city of Padua with the purpose of preaching forty Lenten sermons on the subject of divine love. On that occasion, the notary Daniele da Porcia carefully transcribed Bernardino's sermons as they were delivered to the audience. Thanks to Daniele's accuracy we know not only the words of Bernardino, but also some circumstances of his preaching. For example, it is reported that the sun shone splendidly every day Bernardino preached except, of course, when he spoke about the sin of lust, because it was clear that even the weather was in accordance to the sad subject of the sermon:

Alium signum ego ipse vidi: quod tanto tempore quo prædicavit ad aerem, per totam quadragesimam et ante et post, nunquam pluit nisi una die quo predicavit de luto fætentis luxuriæ, ad denotandum quod tempus voluit conforme materiæ de qua sermo fiebat¹.

According to Daniele, on the last day of his preaching, Bernardino taught his audience a prayer for each day of the week, and as they fell on their knees in tears, he brought his sermon to an end. On his way out of the city, a crying crowd followed him along the river Brenta. Among the students, doctors and noblemen there was the famous jurist Prosdocimo de' Conti who, shaking and sobbing, held the saint's hand and would not let it go. These fervent followers were so persistent that Bernardino's assistant went ahead and begged the keepers of the bridge across the river to forbid the passage of anyone, except for Bernardino and himself:

¹ DANIELE DA PORCIA, *Reportatio of the Quaresimale "De Seraphim" of Bernardino of Siena*, in *Sancti Bernardini Senensis Opera*, III, ed. by J. DE LA HAYE - JOANNIS ANTONII HUGUETAN and MARCI ANTONII RAVAUD, Paris 1635, pp. 489-90. The text has been revised and corrected in GIULIA FOLADORE, "Veloci calamo recollegi". *Daniele da Porcia, reportator di San Bernardino da Siena (Padova, 1423-1443)*, «Il Santo», 48 (2008), pp. 145-168 (p. 166).

Et omnes concurrerant ut eius manus oscularentur [...]. Et vidi sublimem utriusque iuris doctorem dominum Prodocimum de Comitibus (qui, tacta tamen eius manu, secessit ab eo) vix inter eam collabi et non posse a lachrymis abstinere ex cordi nimia teneritate; similiter et quam multi fecerunt alii, qui ibidem aderant, doctores eximii, studentes et alii cives notabiles².

Daniele's account of the reaction to the words and deeds of Bernardino of Siena is a vivid representation of the extent and impact of reformed Franciscan preaching on Italian cities by the end of the Middle Ages. Bernardino was, perhaps, the most renowned example of the strength of the relationship between a preacher and his audience, whose response could sometimes reach dramatic peaks, as shown by the 'bonfires of the vanities'. For example, an anonymous scribe reported that in 1424 one of the sermons of Bernardino at Santa Croce, in Florence, concluded with the audience publicly destroying tokens of vanity and superstition. A vast bonfire, known as the «Devil's castle», was built in the piazza and at least four hundred backgammon tables, baskets full of dice, four thousand packs of playing cards, and personal objects of vanity, were thrown in it:

E [Bernardino] venne di chiesa in sulla piazza con molti frati e ffece ardere el cappannuccio, che v'era più di quatro cento tavolieri da ggiucare, parecchie zane piene di dadi, più di quatro milia paia di naibi vecchi e nuovi di granissima quantità e inposti leghati ispenzolini intorno intorno con molti chapelli e balzi di donne e altre cose, con molta stipa da piè, che mai vedesti el più bel fuoco, che andava infino all'aria la fiamma, in confusione del dimonio nimico di Dio e groria e onore e lalde e reverentia del nostro singniore Yehsù Christo, altissimo Iddio, el quale vive e rengnia in sæcula seculorum. Amen³.

Although remarkably effective, Bernardino's preaching was a far cry from the early Franciscan preaching, which assumed the form of a simple, universal, *adhortatio*, that is, a call to penance and remission of sins⁴. Very soon preaching was entrusted to those who had received suitable preparation in the *studia* of the convents or in the university, and Bernardino himself illustrates such development, since he had studied canon and civil law⁵. Therefore, study and preaching became inseparable and were under-

² *Ivi*, p. 165.

³ Florence, Biblioteca Riccardiana, MS 1264 (P. II. 23), fol. 92^v. See MICHAEL ROBSON, *The Franciscans in the Middle Ages*, The Boydell Press, Woodbridge 2006, p. 198. For a study on the source, see SALVATORE TOSTI, *Di alcuni codici delle prediche di S. Bernardino da Siena con un saggio di quelle inedite*, «Archivum Franciscanum Historicum», 12 (1919), pp. 187-263; 218-223; 254-263.

⁴ ROBSON, *The Franciscans in the Middle Ages*, pp. 18-21; BERT ROEST, *A History of Franciscan Education (c. 1210 – 1517)*, Brill, Leiden 2000, pp. 272-73; GRADO G. MERLO, *Nel nome di san Francesco: storia dei frati Minori e del Francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Editrici Francescane, Padova 2003, pp. 19-28.

⁵ MERLO, *Nel nome di san Francesco*, pp. 107-118; ROBSON, *The Franciscans in the Middle Ages*, pp. 58-68, and 192; ROEST, *A History of Franciscan Education*, pp. 276-97; BERT ROEST, *Franciscan Learning, Preaching and Mission c. 1220-1650: Cum Scientia*

stood as an essential part of Franciscan identity. This was particularly true in the case of the observant reform, as shown by the constitutions composed by John of Capistrano in 1443, where preaching was defined as one of the fundamentals of the Christian faith, the light of truth, the school of virtues, the fall of vices, the door of heaven, and ultimately, as the instruction of all rational souls:

Quia predicationis officium est substantamentum Fidei Christianæ, lumen veritatis, schola virtutum, ruina vitiorum, via salutis, doctrina morum, camera Sanctitatis, tribunal iudicii, cruciatus Demonum clausura infernorum Ianua Celorum, confirmatio iustorum, reductio peccatorum, et instructio omnium rationabilium animorum⁶.

One of the main aims of observant preaching was effectiveness through simplicity which, however, did not imply lack of depth. Preparation for preaching required the development of the skills needed to present the complexities of theological questions in understandable forms, and that was possible thanks to the intensive study of three types of sources: the *artes prædicandi*, the compilations of models for preaching, and the compilations of topics and genres⁷. These three textual types had one characteristic in common: they were to be found under the form of manuscript miscellanies, which underlines the importance of this type of book for the development of late-medieval literacy and for Franciscan Preaching⁸. Nevertheless, Franciscans had a difficult relation with books because of the original intention of the founder of the order, Francis of Assisi, who feared that the search of knowledge led the friars away from their original apostolic vocation⁹. Therefore, he intended to keep the balance within the frater-

sit donum Dei, armature ad defendendam sanctam fidem catholicam..., Brill, Leiden-Boston 2015, pp. 11-15, and 24-39.

⁶ *Chronologia historico-legalis seraphici Ordinis Fratrum Minorum Sancti Francisci*, I, ex typographia Cmilli Cavalli, Neapoli 1650, 106a.

⁷ Carlo Delcorno shows how under the apparent simplicity of the observant masters' sermons there was a complex structure of thought. See CARLO DELCORNO, "Quasi quidam cantus": *studi sulla predicazione medievale*, Olschki, Firenze 2009, pp. 291-326.

⁸ See SIEGFRIED WENZEL, *The Appearance of Artes Prædicandi in Medieval Manuscripts*, in *Medieval Manuscript Miscellanies: Composition, Authorship, Use*, ed. by LUCIE DOLEŽALOVÁ and KIMBERLY RIVERS, Medium Aevum Quotidianum, Krems 2013, p. 103. Something similar happens with other tools for preaching, such as compilations of sermons and models, as illustrated by the manuscripts of the observant convent of San Francesco Grande that will be discussed further.

⁹ As suggested by the sources, for example *Scripta Leonis, Rufini et Angeli sociorum S. Francisci*, ed. by ROSALIND BROOKE Clarendon Press, Oxford 1970, p. 202. On the restriction as a strategy to avoid the intellectualisation of the order, see ENRICO MENESTÒ, *Francesco i Minori e i libri*, in *Libri, biblioteche e letture dei Frati Mendicanti (secoli XIII-XIV)*. Atti del XXXII convegno internazionale, Assisi, 7-9 ottobre 2004, Fondazione Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo, Spoleto 2005, pp. 3-27 (pp. 9-10); PIETRO MARANESI, *Nescientes litteras: l'ammonizione della Regola francescana e la questione degli studi nell'Ordine (sec. XIII-XVI)*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 2000, pp. 56-63.

nity by restricting the access to books and by establishing that illiterate friars should not be taught how to write. Nevertheless, friars found different ways to secure a long-life relationship with their books without breaking, at least formally, the most important precepts of their own regulations.

This article will explore one of the solutions found by Franciscans to solve the question of ownership of books within the formal observance of the rule. As shown by a selection of manuscripts coming from the reformed observant convent of San Francesco Grande in Padua, the production and use of miscellanies containing personal anthologies of works became a suitable solution to the conflict between the restriction on ownership and the necessity of books in order to study. At the core of this solution there was a clear distinction between two concepts: on the one hand, the 'use' of books and, on the other, the 'ownership' of books. Nevertheless, the evidence suggests that the friars' crafty solution ended by blurring the boundaries between the concepts on which it was built.

In order to better understand the role of manuscript miscellanies within the observant convent of Padua, it is helpful to briefly summarise the prescriptions of the Franciscan rule on study and use of books, as well as the attempts to reconcile the intention of Francis with the presence of books in the order.

1. THE QUESTION OF USE OF BOOKS AND THE FRANCISCAN RULE

The question of use of books was already present in the first version of the Franciscan rule as a matter concerning learning and study. The rule prescribed in its third chapter that clerical brothers could have only the books necessary to perform their office, that lay brothers who knew how to read the Psalter could have one, and that illiterate brothers should not have access to books:

Clerici [...] libros tantum necessarios ad implendum eorum officium possint habere. Et laicis etiam scientibus legere psalterium, liceat eis habere illud. Aliis vero nescientibus litteras, librum habere non liceat¹⁰.

The second and definitive version of the rule, known as *Regula bullata*, considered the question in more or less the same terms in its tenth chapter:

Moneo vero et exhortor in Domino Jesu Christo, ut caveant fratres ab omni superbia, vana gloria, invidia, avaritia, cura et sollicitudine huius sæculi, detractione et murmuratione et non curent nescientes litteras litteras discere.

Here, the restriction on the access to books becomes a disposition against teaching how to read to those who are not able to do it, which im-

¹⁰ *Die Regula non Bullata der Minderbrüder*, ed. by DAVID FLOOD, Coelde, Werl 1967, p. 57.

plies denying access to books¹¹. The continuous arrival of learned brothers to the community and its progressive reorientation towards study and learning made necessary the adaptation of the rule through interpretations that aimed to reconcile Francis's admonitions with the intellectual achievement of its members. Roughly, one could say that there were three streams of interpretation, namely, the exegesis of the friars of the community, the interpretation of the friars known as the Spirituals, and the interpretation of the observant friars.

The interpretation of the friars of the community is illustrated by the considerations of Bonaventure of Bagnoregio in his *Epistola de tribus questionibus*, written in the mid-thirteenth century. According to Bonaventure, since one of the main purposes of the order was preaching, the use of books was essential to undertake the task. Moreover, books should not be considered in relation to the question of poverty, but in relation to the question of apostolic commitment and Franciscan identity. Consequently, the perfection of the rule, that is, its proper and complete observance, depended on having books:

De libris autem et utensilibus quid sentiam, audi. Clamat Regula expresse imponens fratibus auctoritatem et officium prædicandi, quod non credo in aliqua regula alia reperiri. Si igitur prædicare non debent fabulas, sed verba divina; et hæc scire non possunt, nisi legant; nec legere, nisi habeant scripta: planissimum est, quod de perfectione Regulæ est libros habere sicut et predicare¹².

The second way of interpreting the rule was stricter, and expressed the expectations of a group of friars known as the Spirituals, who aimed to achieve the most faithful observance of the Franciscan rule during the early-fourteenth century. Their point of view concerning books was illustrated by Ubertino of Casale in his *Sanctitas vestra*, a treatise that was part of a polemical debate about poverty at the Roman curia in the wake of Pope Clement V's investigation in 1309. When Ubertino considered some questions on the proper observance of the Franciscan life, he pointed out that study represented one of the main risk factors to the spiritual health of the order. In fact, the principle of simplicity illustrated by the life of Francis should lead the friars to the rejection of pagan or scholastic studies and at the same time should stimulate them to preserve carefully the words of the fathers. Nevertheless, for many, study had become an instrument to achieve power and privileges, and to enjoy a life of easy work exercising unfair authority over other friars:

Et omnes dissensiones quasi, que sunt in provinciis multis ordinis, sunt propter ambitionem promocionis ad studia, ut sint lectores et prelati et aliis domi-

¹¹ *Die Opuscula des Hl. Franziskus von Assisi*, ed. by KAJETAN ESSER, Collegio S. Bonaventura di Quaracchi, Grottaferrata 1976, p. 370. See MARANESI, *Nescientes litteras*, pp. 37-41; 64-66. ROEST, *Franciscan Learning*, pp. 12-18.

¹² DOCTORIS SERAPHICI S. BONAVENTURÆ *Opera Omnia*, VIII, Typographia Collegii S. Bonaventuræ, Ad Claras Aquas 1898, pp. 332-333.

nentur [...]. Quia non multi sunt ingeniosi et apti ad subtilia et tamen, ut honorentur, volunt mitti ad studia et habere nomen lectoris, licet parum sciant, ideo postea fastidi de studio efficiuntur ociosi et vagi et aridi et indevoti nec curant chorum sequi, sed uno socio habito servitore discurrunt, ut volunt, et stant in terris propriis ceteris fratribus dominantes [...]. Et quia a talibus ordo regitur cum quasi semper sint de corporibus capitulorum provincialium et postea generalium; ideo semper Ordo tendit ad ima¹³.

Therefore, for Ubertino books and study had a secondary role in Franciscan spirituality. Only the spirit of prayer and simplicity could defeat the arrogance and pride that usually characterised scholars, because Franciscan identity, contrary to other orders, did not depend upon books and study, but upon prayer:

Et dicebat, quod nolebat, quod fratres cupidi essent de scientia et libris, sed volebat quod studeret habere sanctam simplicitatem et oracionem devotam et dominam paupertatem. Et hanc dicebat securiorem viam pro salute anime et vocacionem ordinis sui a domino principalem [...]. Et si aliorum religiones vocantur ad studia ex sui institucione, licet ubique reprehendenda sit abusus studiorum, huius religionis vocacio ex expressione fundatoris, superius est descripta, ad orationem et studium modiis aliis moderatum¹⁴.

The third interpretation was developed by the observant friars of the late-fourteenth and fifteenth centuries. To Observants, the distinctive virtues that characterised Franciscan spirituality derived from the strict obedience to the rule, as the writings of John of Capistrano, one of the 'four pillars' of the observant spirituality, show. When Capistrano was designated as the vicar of the reformed provinces of Italy in 1443, he prepared a set of regulations for the friars under his care in the form of a detailed commentary to the rule. Capistrano's programme confirmed the importance of proper guidance in order to avoid the blind pursuit of knowledge, a quest that could suffocate the humility of the Franciscan mission¹⁵. Naturally, under the spirit of the observant reform, the friars' spiritual duties were considered of vital importance, and it was in order to satisfy this need that the regulations on study, learning and use of books became of great significance. For example, in order to guarantee that confessors and preachers could properly exercise their duties, Capistrano's constitutions established that one or more observant houses in each province should be designated to instruct friars 'in primitivis scientiis' and in 'sacra pagina', that is, theology. The study of those subjects was considered at the same level as preaching, confessing or providing spiritual advice:

¹³ *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, ed. by HEINRICH DENIFLE and FRANZ EHRLE, III, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin/Freiburg-i-B., 1887, pp. 73-74.

¹⁴ *Ivi*, pp. 74, 76.

¹⁵ ROEST, *A History of Franciscan Education*, p. 156.

Quod etiam sane intelligendum est circa spiritualia exercitia cum corporalibus intermixta; ut neque in prædicationibus, neque in confessionibus, neque in studiis, sive lectionibus; vel etiam spiritualibus consiliis, personis regularibus, vel sæcularibus exhibendis, adeo se occupent, quod divinas laudes et ordinarium officium prætermittant¹⁶.

Consequently, observant *studia* were founded in Bologna, Ferrara, Mantua, Fabriano, Florence, Pavia, Milan, Verona, Padua and Venice, all of them furnished with libraries:

Omnibus Vicariis suæ curæ commissis quatenus quilibet Vicarius in sua Provincia determinaret unum vel plura loca, iuxta possibilitatem et aptitudinem Fratrum Provinciæ, in quo vel quibus locarentur Fratres idonei ad docendum pariter et discendum, qui proficere valerent, nedum in principiis scientiæ sed etiam in Sacra Pagina, Deo Duce¹⁷.

In February 1444 Capistrano wrote a letter to all provincial vicars of the Observance in Italy in order to secure the proper understanding of the directions he had established in 1443. The letter confirms the fundamental role of study in the fulfilment of the duty of preaching. For Capistrano, the possession of correct knowledge was not only necessary for the clerical friar in charge of pastoral care, but had also spiritual significance, because it was directly linked to the deepest nature of man as a creation of God. Therefore, those who despised knowledge inevitably sinned against human nature and the gifts of the Holy Spirit:

Turpissima est iactura quæ fit per ignorantiam et negligentiam. Inimicus nature est, qui scire contemnit; quia naturaliter est homini scientiam concupiscere. Contra naturam ergo peccat, qui scientiam despicit; Spiritum Sanctum blasphemare convinquitur qui Spiritus Sancti donum negligit et talentum [...]. Quomodo poterit quisquam benefacere se nescit? Quomodo sciet, si non didicerit? Quomodo discet, sine docente?¹⁸.

A swift analysis of these different interpretations of the Franciscan rule shows that books never were forbidden, even within the most rigorous forms of Franciscan spirituality, and that it was their misuse which was condemned. Schematically, one could say that Franciscans were allowed to use books, but they should never dare to exercise ownership on them. Nevertheless, this was not an easy question to solve. If, on the one hand, one of the most evident and common forms of exercising property rights on books consisted in restricting their use to only one reader, usually its owner, on the other, to use books for limited, short periods of time could

¹⁶ *Chronologia Historico-Legalís Seraphici Ordinis Fratrum Minorum*, I, 1756, 105a.

¹⁷ *Ivi*, pp. 106-08. See also ROEST, *A History of Franciscan Education*, pp. 164-65.

¹⁸ ANICETO CHIAPPINI, *S. Iohannis de Capistrano Sermones Duo ad Studentes et Epistola Circularis De Studio Promovendo inter Observantes*, «Archivum Franciscanum Historicum», 11 (1918), pp. 128-129. See also ROEST, *A History of Franciscan Education*, pp. 164-65.

bring serious consequences for the discipline of study. As scholarship has shown, the normal practice of study, especially at higher levels, implied long periods of work and, most importantly, continuous interaction with the book by writing personal comments, by identifying passages of interest with the aid of *maniculæ*, by adding cross references to the same text, or by adding references to other works¹⁹. It was necessary, therefore, to find a way to continuously work with books without breaking the regulations on poverty and property.

One of the most efficient answers to the question relied on the possibilities of interpreting the 'use' of books. In effect, as the commentaries to the rule show, the restriction forbade the possession, not the use of books. Moreover, the dispositions said nothing about limiting the period of use, and therefore there was room for a long-term use of books without exercising property. How? Through long-term loans of books.

In the case of the Franciscan order, the earliest evidence for the assignment of books on long-term loan comes from the first general constitutions in 1239. These statutes established that friars who held the office of preacher could take the books granted to them for life, or «concessi ad vitam». Neslihan Şenocak has shown how some Franciscan *lectors* and preachers received books in concession for life, for example, friar Monaldo of Todi, who received, in 1245, three volumes: a commentary to the Gospel of Luke by Bonaventure, the commentary of William de la Mare on the first and second book of *Sentences*, and a commentary to the Gospel of Matthew by Nicholas Gorran.²⁰ One of the manuscripts registered the concession, indicating that the book was destined to be used by friar Monaldo, and that anyone who dared to take the books from him without the proper authorization would be under anathema. Here appears the expression that typically indicates the concession of books on loan for long periods of time, usually for life, «Concessus ad usum»:

Iste liber est deputatus ad usum fratris Monaldis de Tuderto lectoris. Quicumque alienavit absque eius licentiam, anathema sit²¹.

As will be seen further, this practice was very common within the friars, particularly observants, who usually borrowed manuscript miscellanies.

¹⁹ JACQUELINE HAMESSE, *The Scholastic Model of Reading*, in *A History of Reading in the West*, ed. by GUGLIELMO CAVALLO and ROGER CHARTIER, University of Massachusetts Press, Amherst & Boston 1999, pp. 103-119; NESLIHAN ŞENOCAK, *Circulation of Books in the Medieval Franciscan Order: Attitude, Methods and Critics*, «The Journal of Religious History», 28 (2004), pp. 146-161, p. 153.

²⁰ NESLIHAN ŞENOCAK, *Book Acquisition in the Medieval Franciscan Order*, «The Journal of Religious History», 27 (2003), pp. 14-28, and IDEM, *Circulation of Books in the Medieval Franciscan Order*.

²¹ TODI, BIBLIOTECA COMUNALE, MS 60, fol. 1^v.

2. MANUSCRIPT MISCELLANIES AND OBSERVANTS

In spite of the restrictions and warnings, Franciscans embraced learning with remarkable enthusiasm²², and consequently were willing to explore all the possibilities offered by the book as a tool of study²³. As a result, Friars embraced written practices that have called the attention of scholars and led them to explore the question of whether there is or not a 'Franciscan book'²⁴. In the case of Observants, one of the most common types of

²² For a description of the development of the relationship between the Franciscan order and the practices of learning, see NESLIHAN ŞENOCAK, *The Poor and the Perfect: The Rise of Learning in the Franciscan Order, 1209-1310*, Cornell University Press, Ithaca and London 2012, pp. 144-188, and ROEST, *A History of Franciscan Education*.

²³ On medieval mendicant written culture in general, see NICOLETTA GIOVÈ MARCHIOLI, *I protagonisti del libro: gli ordini mendicanti*, in *Calligrafia di Dio: la miniatura celebra la parola*, ed. by GIORDANA MARIANI CANOVA - PAOLA FERRARO, Franco Cosimo Panini, Modena 1999, pp. 51-57. For fundamental insight on the medieval Franciscan written culture in Italy, see NICOLETTA GIOVÈ MARCHIOLI - STEFANO ZAMPONI, *Manoscritti in volgare nei conventi dei Frati Minori: testi, tipologie librerie, scritture (secoli XIII-XIV)*, in *Francescanesimo in volgare (secoli XIII-XIV)*. Atti del XXIV Convegno internazionale (Assisi, 17-19 ottobre 1996). Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1997, pp. 301-336, and NICOLETTA GIOVÈ MARCHIOLI, *Codici francescani a Roma nel Duecento. Le testimonianze, le assenze e i problemi*, «Scripta», 7 (2014), pp. 127-138. A brilliant analysis of the impact of Franciscan's written culture on the Paduan context can be found in NICOLETTA GIOVÈ MARCHIOLI, *Circolazione libraria e cultura francescana nella Padova del Due e Trecento*, in *Predicazione e società nel medioevo: riflessione etica, valori e modelli di comportamento*. Atti del XII Medieval Sermon Studies Symposium, ed. by RICCARDO QUINTO - LAURA GAFFURI, Centro Studi Antoniani, Padova 2002, pp. 131-141; EADEM, *Scriptus per me. Copisti, sottoscrizioni e scritture nei manoscritti della Biblioteca Antoniana*, «Il Santo», 43 (2003), pp. 671-690; EADEM, *La cultura scritta al Santo nel Quattrocento: fra produzione, fruizione e conservazione*, in *Cultura, arte, committenza al Santo nel Quattrocento* (Padova, Basilica del Santo, 25-26 Settembre 2009), Centro Studi Antoniani, Padova 2010, pp. 361-388; and EADEM, *Mitologia di un manoscritto, storia di un manoscritto, archeologia di un manoscritto. Il cosiddetto «Codice del Tesoro» (MS 720) della Pontificia Biblioteca Antoniana di Padova*, in *Antonio di Padova e le sue immagini*. Atti del XLIV Convegno Internazionale (Assisi, 13-15 ottobre 2016), Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2017.

²⁴ Concerning the fundamental question of the 'Franciscan codex', see NICOLETTA GIOVÈ MARCHIOLI, *Il codice Francescano, l'invenzione di un'identità*, in *Libri, biblioteche e letture dei Frati Mendicanti (secoli XIII-XIV)*. Atti del XXXII convegno internazionale, Assisi, 7-9 ottobre 2004, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2005, pp. 375-418, and EADEM, *Scrivere (e leggere) il libro francescano*, in *Scriptoria e biblioteche nel basso medioevo (secoli XII-XV)*. Atti del LI Convegno Storico Internazionale (Todi, 12-15 ottobre 2014), Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2015, pp. 179-211. The most recent findings on the question of books and Franciscans were presented by NICOLETTA GIOVÈ MARCHIOLI in *Frati e manoscritti in movimento. La mobilità di scriventi (e libri) nel mondo dei frati Minori fra XIII e XV secolo*. At the 47° Convegno Internazionale di Studi Frati mendicanti in itinere (secc. XIII-XIV), Assisi-Magione, 17-19 ottobre 2019, Società Internazionale di Studi Francescani (a forthcoming publication).

manuscript employed by friars were small, modest and flexible volumes, usually containing textual compilations, currently designed by the term 'miscellanies'²⁵. This choice of manuscript is quite understandable, since miscellanies were perhaps the most recurrent form of the late-medieval manuscript. In fact, miscellaneity has been acknowledged as the normal context for late-medieval book production and transmission of texts²⁶. Nevertheless, we are still far from a consensus on what a medieval manuscript miscellany is, as shown by the attempts to produce a comprehensive notion²⁷.

²⁵ See NICOLETTA GIOVÈ MARCHIOLI, *Sante scritte: l'autografia dei santi francescani dell'Osservanza del Quattrocento*, in *Entre Stabilité et itinérance: livres et culture des ordres mendiants XIII^e-XV^e siècle*, ed. by NICOLE BÉRIEU, MARTIN MORARD and DONATELLA NEBBIAI, Brepols, Turnhout 2014, pp. 162-187, and EADEM, *Note sulle caratteristiche dei codici francescani del Quattrocento*, in *Presenza ed opera di san Giacomo della Marca in Veneto*. Atti del convegno di studi, 18 ottobre 2008, Montepreandone (AP), a cura di FULVIA SERPICO, «Picenum Seraphicum», 27 (2009), pp. 19-53.

²⁶ Miscellanies have been defined as the «Final frontier in the study of the medieval book». RALPH HANNA, *Pursuing History: Middle English Manuscripts and their Texts*, Stanford University Press, Stanford 1996, p. 9; JOHN SCAHILL, *Trilingualism in Early Middle English Miscellanies: Languages and Literature*, «The Yearbook of English Studies», 33 (2003), pp. 18-32 (p. 18); *Introduction*, in *Insular Books: Vernacular Manuscript Miscellanies in Late Medieval Britain*, ed. by MARGARET CONNOLLY - RALUCA RADULESCU, Oxford University Press, Oxford 2015, p. xiii.

²⁷ See *The Whole Book. Cultural Perspectives on the Medieval Miscellany*, ed. by STEPHEN G. NICHOLS and SIEGFRIED WENZEL, The University of Michigan Press, Ann Arbor 1996, particularly the *Introduction* and the *Retractions* by JAMES J. O'DONNELL, pp. 169-173. See also CARRIE GRIFFIN, *Anthologies and Miscellanies*, in *The Encyclopedia of Medieval Literature in Britain*, ed. by SIÂN ECHARD - ROBERT ROUSE, I, John Wiley and Sons, Chichester 2017, p. 1. Among the many contributions that offer a definition of miscellany are: DENIS MUZERELLE, *Vocabulaire codicologique: répertoire méthodique des termes français relatifs aux manuscrits*, CEMI, Paris 1985; MARILENA MANIACI, *Terminologia del libro manoscritto*, Istituto Centrale per la Patologia del Libro, Roma 1998; J. PETER GUMBERT, *Codicological Units: Towards a Terminology for the Stratigraphy of the Non-Homogeneous Codex*, in *Il codice miscellaneo. Tipologie e funzioni*. Atti del convegno internazionale Cassino 14-17 maggio 2003, ed. by EDOARDO CRISCI - ORONZO PECERE, Università degli studi di Cassino, Cassino 2004, pp. 17-37; PATRICK ANDRIST - PAUL CANART - MARILENA MANIACI, *La syntaxe du codex. Essai de codicologie structurale*, Brepols, Turnhout 2013; *Medieval Manuscript Miscellanies: Composition, Authorship, Use*; MARILENA MANIACI, *Miscellaneous Reflections on the Complexity of Medieval Manuscripts*, in *Collecting, Organizing and Transmitting Knowledge: Miscellanies in Late Medieval Europe*, ed. by SABRINA CORBELLINI - GIOVANNA MURANO - GIACOMO SIGNORE, Brepols, Turnhout 2018, pp. 11-22. Recent scholarship is increasingly focusing its attention on intention, authorial agency and the contexts of production and interpretation as a result of the assumption of the validity of the principle of 'exemplar poverty', for example, RICHARD FIRTH GREEN, *Textual Production and Textual Communities*, in *The Cambridge Companion to Medieval English Literature, 1000-1500*, ed. by LARRY D. SCANLON, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 25-36, p. 33; HANNA, *Pursuing History*, p. 31; GRIFFIN, *Anthologies and Miscellanies* p. 5.

A simple definition describes a miscellany as a multi-text manuscript, a statement that raises the question of the distinctive features that separate a miscellany from an anthology or a compilation. Therefore, the grade of planning involved in the production of the written volume is a key factor in setting the differences between these types of manuscript²⁸. Most of the difficulty in finding a suitable definition for a manuscript miscellany derives from its nature as a flexible tool of literacy. From an exclusively textual point of view, a miscellany is the result of an operation of textual assemblage. However, there is also a codicological feature involved, and in this sense the textual assemblage is the outcome of a codicological process. Therefore, it is possible to ask whether there is a substantial difference between a 'codicological' miscellany and a composite manuscript²⁹.

Meanwhile, and for the purposes of this study, it will be assumed here that a manuscript miscellany is the result of a process of selection of texts from heterogeneous sources, presented under the form of a unitary volume. This implies that both a textual compilation and a composite manuscript will be encompassed by the term 'miscellany'³⁰. And although this understanding of miscellaneity derives from the textual assemblage, it is flexible enough to maintain awareness of the codicological processes that lead to the configuration of a composite manuscript.

Being a powerful tool for the late-medieval transmission of texts, miscellanies swiftly became popular among medieval scholars, and therefore, for mendicant friars. Moreover, one could say that in the case of Franciscan observants, miscellanies could be considered as a characteristic form of manuscript. In fact, these volumes were remarkably flexible and versatile, and became not only tools for learning and fulfilling pastoral duties, but played other significant roles for the community of friars; for example, they contributed to address the question of the friars' compelling need of books in front of the restriction on possession. In the following section, specific examples of manuscripts from the observant convent of San Francesco Grande in Padua will help us to understand how this happened.

²⁸ GRIFFIN, *Anthologies and Miscellanies*, p. 2; CONNOLY - RADULESCU, *Introduction*, p. 21.

²⁹ ALEXANDRA GILLESPIE, *Medieval Books, Their Booklets, and Booklet Theory*, in *English Manuscript Studies 1100-1700*, ed. by RICHARD BEADLE and COLIN BURROW, The British Library, London 2011, pp. 1-29, p. 1-12. For a detailed description and analysis of the processes of transformation of the codex, see ANDRIST - CANART - MANIACI, *La syntaxe du codex*, pp. 61-79.

³⁰ J.P. Gumbert observes that whenever one meets a medieval textual miscellany it is reasonable to ask whether there is a pre-existent composite manuscript behind it: GUMBERT, *Codicological Units*, p. 18.

3. OBSERVANT MANUSCRIPT MISCELLANIES IN PADUA

As we have seen the long-term loans were an answer to the restriction on the possession of books. Traces of this practice may be found in the Franciscan manuscripts from the convents of Padua. The first one was the convent of Sant'Antonio, an old unreformed convent that had an impressive library, the Biblioteca Antoniana, which held more than a thousand volumes organised in two collections: one for consultation and one for loan. The second was the convent of San Francesco Grande, a reformed observant convent, founded in 1420 that had a smaller but, nonetheless, important library. Recent research has made significant contributions to the reconstruction of its holdings. Martina Pantarotto has edited the three ancient inventories of the library, and has identified, through codicological and philological evidence, a large corpus of manuscripts that undoubtedly were in the library before 1525, many of which are currently held in the collection of the Biblioteca Universitaria in Padua³¹.

According to the inventories retrieved by Pantarotto, the main textual typologies held by the library of San Francesco Grande were the Bible, biblical texts and commentaries, tools for the training of preachers, tools for the composition of sermons, tools for pastoral care and volumes concerning Franciscan institutional life such as the order's regulations and papal bulls. A swift survey of the surviving manuscripts provides evidence of two distinctive features of this book collection. On the one hand, most of the manuscripts were produced during the fifteenth century. On the other, almost all of these manuscripts were miscellanies. This certainly was related to the fact that by the end of the fifteenth century the convent was a very recent foundation that gathered reformed friars who needed efficient tools for a ministry focused on pastoral care and preaching. Their manuscripts usually brought together selections of fragments of different texts, and careful observation of their material support shows that their miscellaneity is the result of the agency of the scribe, who conceived the original unit of production as the repository of several internal units of content³². Nevertheless, many manuscripts suffered further transformations through additions of diverse materials according to the needs of the reader, and there are significant cases where the unit of circulation is the result of the addition of fragments from pre-existent units of production³³. In what follows, examples of two types of Paduan miscellanies will be described with further detail: on the one hand, manuscripts used as tools for pastoral care,

³¹ MARTINA PANTAROTTO, *La biblioteca manoscritta del convento di san Francesco Grande*, Centro Studi Antoniani, Padova 2003.

³² For a comprehensive definition of these concepts, see ANDRIST - CANART - MANIACI, *La syntaxe du codex*, pp. 51, 105-07.

³³ See *Ivi*, pp. 59, 63-81, particularly, p. 72. A clear example of miscellaneity related to the codicological process of configuration of a composite manuscript is PADOVA, BIBLIOTECA UNIVERSITARIA, MS 1789, as will be shown further.

and on the other, manuscripts useful for the composition of sermons and preparation for preaching. All of the miscellanies considered show traces of concession on long-term loans to friars of the community. This will allow us to better understand the relationship between miscellaneity and the transformation of the concession 'ad usum' into a form of property within the observance.

The first volume is Padua Biblioteca Universitaria MS 736, an anthology of treatises on confession and pastoral care. It is a paper manuscript in octavo of approximately 143 x 107 mm, and 118 leaves, written in semi-gothic cursive script, with a clear notarial influence. The decoration of the manuscript is limited to some initials in red. On fol. 117^v there is a note that declares that the book belongs to the convent of Saint Francis in the hospital of Padua, but that it is on loan to friar Simon of Parma:

Hic liber pertinet ad locum S. Francisci apud hospitale Paduæ. Concessum ad usum fratris Simonis de Parma ordinis Minorum die X iuli 1462³⁴.

Another example is Padua, Biblioteca Universitaria, MS 1159, an anthology of treatises and cases useful for pastoral care. It is a paper manuscript in octavo of approximately 154 x 102 mm, and 188 leaves, written in a highly abbreviated cursive script with traces of a hand with notarial training. The decoration of the manuscript consists of capitals in red and some marks of paragraph, or paraphs, also in red. On fol. 188^r there is a note: «Ad usum fratris antonii de Padua»³⁵. The note clearly was written after the main text of the manuscript was completed, probably during the late fifteenth or early sixteenth century, which suggests that the volume was available for loan in the library, and most probably was bequeathed to the convent by its scribe.

A third case is Padua, Biblioteca Universitaria, MS 1503, an anthology of treatises useful for confession and pastoral care. It is a paper volume, in octavo of approximately 143 x 108 mm, with 92 leaves written in an elegant cursive, closer to the bookhand style. Since the hand that writes the rubric in Italian vernacular is the same of the main text, it is reasonable to suppose the scribe to be an Italian hand. The decoration of the manuscript offers some examples of initials decorated in red and blue and capitals highlighted in red, with some red paraphs. On fol. 39^v there is a note explaining the textual origin, the identity of the scribe, and the place of production:

Iste tractatus est secundum fratrem Nicholaum de Ausma de ordine Fratrum Minorum. Ego frater Petrus de Citonio scripsi in loco sancti Blasii extra Vicentiam³⁶.

³⁴ *Ivi*, MS 736, fol. 117^v (Tav. 1).

³⁵ *Ivi*, MS 1159, fol. 188^r (Tav. 2).

³⁶ *Ivi*, MS 1503, fol. 39^v (Tav. 3).

However, on the pastedown there is a note, rather difficult to read but very significant:

Olim fr[atris] Ang[eli] de Padua³⁷.

And thanks to the interest of friar Angelo in stating clearly who was the user of his books, we can be certain of the attribution, because on Padua, Biblioteca Universitaria, MS 1742, fol 1^r there is the same ownership inscription.

Another example of the concession in use of observant manuscripts is the case of Padua, Biblioteca Universitaria, MS 2036, an anthology with works of the Dominican preacher Antoninus of Florence. It is a paper volume in octavo, of approximately 143 x 107 mm, with 114 leaves written in an elegant and balanced cursive script, closer to the protohumanistic style, as suggested by the low number of abbreviations and the balance in the writing space. The decoration is limited to some initials and some paraps, both in red. On fol. 110^v there is the following colophon:

Et sic est finis libellum istud per me fratrem Franciscum³⁸.

Here we do not have a concession 'ad usum', but a scribe that confirms that the manuscript is his personal copy.

An important part of the book collection in San Francesco Grande was devoted to the tools for the preparation for preaching. These manuscripts were miscellanies containing fragments of different sources, such as manuals, excerpts from sermons, literary texts, and compilations of topics. In this sense, these volumes clearly illustrate Siegfried Wenzel's observation, namely, that the works known as *artes prædicandi* «Appear in their manuscripts in the company of works that are not of the same genre or by the same author – in other words, in volumes for which the term "miscellanies" is appropriate.»³⁹ In what follows, the miscellaneity of some tools for preaching, as well as their role in the development of friars' relationship with books will be considered.

Padua, Biblioteca Universitaria, MS 1789 is an anthology of materials useful to the composition of sermons. It is a paper manuscript, in quarto, of 169 x 120 mm, and 238 leaves, written by several hands that have in common the use of a semigothic cursive script. The decoration is limited to highlighting some capitals in the main part of the text, rubrics, and specific passages underlined in red. This manuscript offers a synthesis of the main features of interest to this analysis, namely, it is at the same time a textual miscellany, a composite volume, and has traces of being conceded on loan "ad usum"⁴⁰.

³⁷ *Ivi*, I.

³⁸ (Tav. 5). See PANTAROTTO, *La biblioteca manoscritta*, p. 201.

³⁹ WENZEL, *The Appearance of Artes Prædicandi in Medieval Manuscripts*, p. 103.

⁴⁰ (Tav. 4). On fols 33^{r-v}, 34^r, 157^v, 158^r, and from fol. 176^r onwards, there is evi-

The manuscript starts with a list of the contents and a heading that shows clearly that this is a work related to preaching: «Iste sunt predicationes facte in loco». An anthology of treatises on devotional topics begins on fol. 3^r and continues until fol. 37^{r41}. This anthology constitutes the first section of the manuscript, and could be described as a gathering of notes on penitence and moral edification⁴².

An excerpt from the *Distinctiones* of Alexander of Hales starts on fol. 38^r, and explores cases and questions. A section with a selection of excerpts clearly focused on the preparation of sermons starts on fol. 43^v, where the manuscript offers a treatise on the topic of death and a detailed description of its features: «fraudentissima, potentissima, crudelissima». The purpose of assuming an approach oriented to the audience is illustrated by a dramatic resource employed to describe the 'crudelissima morte': Death comes to meet a man. He says that he is afraid of dying, and asks a series of questions, trying to buy some extra time, but Death answers directly, leaving no space to doubt⁴³. Finally, the man, acknowledging the power of Death's reasoning, peacefully embraces his fate⁴⁴. A marginal comment underlines the usefulness of this section by declaring: «Hic potes facere sermonem ad mortem die de Ieronymo, in transitu et post».

Another tool for the composition of sermons is the volume PADOVA, BIBLIOTECA UNIVERSITARIA, MS 1851, an anthology of diverse materials, mainly treatises on devotion. It is a manuscript in quarto of 215 x 154 mm, and 282 leaves, written in cursive script, heavily abbreviated, whose distribution varies from the full page to a two-column setting. The decoration of the manuscript is limited to the use of rubrics, decorated initial letters and some passages that are underlined in red. On fol. 1^r there is an incomplete table of contents and an ownership inscription: «Libri ad usum mei fratris Pellegrini».

dence of the codicological configuration of a composite. Additionally, there is a note on the ancient binding -currently separated- that reads «<ist>e liber concessus e<st> <a>d...», thus confirming the concession 'ad usum' of the manuscript. See PANTAROTTO, *La biblioteca manoscritta*, p. 188.

⁴¹ Some of the treatises are incomplete or partially developed. For example, on fol. 33^r: Scripture comminatio; on fol. 33^v: Mortalitates nostre conditio, and Proximi edificatio; on fol. 34^r: Sanctorum intercessio, and Vite eterne expectatio.

⁴² Some of the topics of this section are: 'De resurrectione Christi; 24 fructus penitentiae; 24 catene qui ligant pectorem cum penitentiam', and '24 tube qui vocant peccatorem ad penitentiam.'

⁴³ On fol. 43^v: 'Hic fac dyalogus inter mortem et hominem [...] On fol. 44^r: 'H[omo]: quidde patrimonio meo erit? R[espondit]: quid curas de tibi accomodatio. H: quid facient filii mei? R: Quid tu post obitum patris. H: En uxoram meam dilectam relinquo. R: Non dictis tuam, quod mors faciet non tuam. Si non buona fuit, gaude quod iugo solveris. Si buona, e duobus: aut altius subieriet, aut libera vagabitur. H: En morior sin filiis. R: Moreris letior quod de eis non dolebis.'

⁴⁴ On fol. 44^r: 'Volo mori quod persuasisti veraciter.'

From fol. 1^r to fol. 170^v the manuscript contains the transcription of fragments of sermons and treatises, mostly by Iacopo della Marca, organised by topics and complemented by marginal comments⁴⁵. On fols 84^v-86^v, there is a *Tabula peccatorum*, a tool for quick reference, and from fol. 266^r to fol. 278^v there is a selection of texts under the heading «Auctoritates, excerpta and exempla», gathered as a reference resource. Among the texts there is a selection of fables by Aesop with specific indications on their application, for example: «Contra ingratos, dum lupum; Contra invidiam, dum vulpem», and so on. The final leaves of the manuscript, namely, fols 279^v-282^v, are employed in the transcription of some excerpts from the *Summa de esentia* by Bonaventure. In spite of gathering numerous works of very different types, the selection of texts is characterised by offering brief excerpts with essential information. This feature, and the absence of long single treatises on morality, pastoral care or consideration of cases, suggest that this volume had the function of being an efficient source of examples, admonitions and exhortations.

Finally, PADOVA, BIBLIOTECA UNIVERSITARIA, MS 2103 is worthy of special attention. The miscellany is a collection of treatises and fragments used as a tool in the preparation of sermons. It is a paper volume, in quarto, of approximately 218 x 152 mm, written in a semigothic script by, at least, four different hands, with very different graphic styles. The manuscript has no remarkable decoration, except for some rubrics at the end of the volume, most probably part of another manuscript. On its fol. 1^r it is possible to read very clearly:

Iste liber est mei. Agustini Magister Blasii.

This is not a concession 'ad usum' or a colophon by a scribe, but a direct declaration of property (Tav. 6).

CONCLUSION

This brief overview of examples of miscellanies produced and read within the observant milieu in Padua illustrates how flexible and powerful these manuscripts were as tools for learning, study and pastoral care. Usually, they do not contain complete cycles of sermons or anthologies of the most representative works of a famous preacher. Instead, they gather examples, rhetoric resources, cases, or specific devotional and moral questions, and play a substantial role as practical guides to select and explore key topics.

⁴⁵ Some of the headings are: De fide, De iustitia, De predicatione, De penis inferni, De intemperantia, De blasfemia, De correctione fraterna, De virtutibus, De ligno vite, De caritatis ordine, De amore proximi, De mercanciis, De sacrilegio, De pace, De nomine Jesu, De vanagloria, De mendacio, De septem peccatis mortalibus, De lingua, De gratia et eius fructibus, De causis, De misericordia Dei, De divite apulone, De mortuis, De morte, De confessione.

These small paper manuscripts offer also significant information on the environment in which Observants developed their preaching activity. The use of Latin and the local vernacular in the preparation of sermons shows, not only the adaptability of observant friars as preachers, but also their flexibility concerning the practices of reading and study. In this sense, these miscellanies were proper *Hausbuch*⁴⁶. Most significantly, these examples illustrate that by the end of the Middle Ages the strategy of long-term loans or concession in use of books was a common practice in Franciscan convents. However, it is necessary to make, at least, two further observations.

First, the manuscript evidence suggests that the elaboration of personal textual compilations was an effective way of having an exclusive long-term relationship with the books that contained them. In fact, observant miscellanies were personal libraries that reflected the interests and expectations of their scribes and usually had different linguistic layers, and different genres, such as prose, poetry and even bits of dramatic pieces under the form of dialogues. In this sense, there is a striking parallel with the manuscripts of friar Johannes Sintram, as revealed by the fundamental work of Kimberly Rivers⁴⁷. In both cases, miscellanies reflected the needs and cultural background, not only of their readers, but first and foremost, of their scribes. Personal annotations, colophons and references contributed to outline late-medieval scribes' desire to assert ownership of texts and to record the details of their life or career.

The second observation aims to underline how Franciscan miscellanies illustrate the progressive dissolution of the boundaries between use and ownership. If the first manuscripts here considered were conceded 'ad usum', that is in a life-long loan, the final examples show how the scribe declares the individuality of his work in terms of a personal copy and, by the end, is not afraid of acknowledging a relationship of possession with the miscellany that he has in hand.

One could wonder at this point whether the friars were aware of the progressive blurring of the boundaries between use and ownership of their manuscripts. It seems that this increasing uncertainty reflected the affirmation of the figure of the individual friar as the exclusive user of the book he was copying. This means that the distinction between use and ownership of books as a source of conflict for the individual Franciscan friars was gradually heading to a new phase, that is, the user was becoming an exceedingly satisfied owner.

⁴⁶ EVA NYSTRÖM, *Looking for the Purpose behind a Multitext Book: The Miscellany as a Personal "One-Volume Library"*, in *Medieval Manuscript Miscellanies: Composition, Authorship, Use*, pp. 70-81.

⁴⁷ KIMBERLY RIVERS, *Composition and Career. The Composite Manuscripts of Johannes Sintram, OFM*, in *Collecting, Organizing and Transmitting Knowledge*, pp. 145-159.

SUMMARY

The swift intellectual achievement of medieval Franciscans conveyed a fundamental question: should friars possess books in an apparent departure from the rule established by the founder? This question remained one of the fundamental topics of discussion for the friars of the Community, as well as for the movements of Franciscan reform, including the Observance of the late fifteenth century. This article assesses the role of manuscript miscellanies as a tool to solve the question of ownership of books within the Franciscan observance. The analysis of manuscript evidence coming from the observant convent of San Francesco Grande in Padua shows how manuscript miscellanies, usually written by their own readers, on the one hand were personal tools for learning, preparation for preaching and pastoral care and, on the other, played a decisive role to solve, from the observant standpoint, the question of exercising ownership of books while maintaining a reasonable adherence to the Franciscan rule.

Keywords: Franciscan Manuscripts; Franciscan Rule; Medieval Miscellanies.

SOMMARIO

L'eclatante successo dei frati francescani nella vita intellettuale tardomedievale sollevò una questione fondamentale all'interno dell'Ordine: dovevano i frati avere la proprietà/possesso dei libri a loro necessari, allontanandosi così dalla regola stabilita dallo stesso Francesco? La legittimità o meno del possesso dei libri divenne tema fondamentale di discussione per i frati della Comunità e dei movimenti di riforma, compresa l'Osservanza del secondo Quattrocento. Il presente contributo indaga sul ruolo dei manoscritti miscellanei come uno dei modi per aggirare la questione della proprietà dei libri all'interno dell'Osservanza. L'analisi dell'evidenza manoscritta proveniente dal convento di San Francesco Grande mostra come le miscellanee, di solito scritte dagli stessi lettori, risultavano indispensabili per la formazione dei frati, per la preparazione alla predicazione e per la cura pastorale, ma anche come strumenti per risolvere, dal punto di vista osservante, il dilemma della proprietà dei libri di fronte a una sfuggente aderenza alla regola francescana.

Parole chiave: Manoscritti francescani; Regola francescana; Miscellanee medievali.

René Hernández Vera
rehandez@gmail.com

nō gratia pactio aliq̄ dato, l' reteto l' pmissa ff. de
 translat. l. 4. c. co. Sup. co. ct. E. co. l. ires
Terit fraus de uno actu ad eūdem actum de casu mali
 nō possit fidei iubei substitui se p̄cipales debitorē et tu
 fidei iubei p̄ ca Tereno casu tibi ueliano qua ad fidei iubeos
 ut nō ualor ut ff. ad uel. l. Quāuis. p̄. Cas. cōg.
 : et 33. 4. 4. Mulierē et h̄ sufficiat quo ad 3. ar.^{ay}

Ad usū Fr̄is Ant̄ de Padua

355105

Tav. 2: Padua Biblioteca Universitaria, MS 1159, fol. 188r

De morte

Fraudulentissima.
Potentissima.
Cruelissima.

pr^o fraudulent^{is} sp^{iritu} n^{on} p^{er}it^{ur} fraudulent^{is} et nescit

Vbi. Ang^l. Nemo s^{ci}ent^{er}

Vbi. In meditac^one Certe est q^uo^o morietur

Curre

Cuo. ex^o de naua mtogato 107.

In quo. s. statu.

2 pr^o Potent^{is} put apoc. 17. Et data est illi d^{omi}n^us p^{ot}estas iⁿ o^mnⁱbus t^{er}ris
et p^{ot}estas est t^{er}ris r^{eg}ent^{is}.

Contra Potent^{is} mundi
Sapient^{is} mundi
S^{co}l^o

Potent^{is} a p^{ri}mo mundi usq^{ue} n^unc. Boetⁱⁱ l. 2. me. 7.
a^utes s^unt d^{omi}n^us d^{omi}n^us et n^unc v^{er}u^m s^unt m^undi pot^{er}es.

Sapient^{is} s^unt v^{er}u^m s^unt sapient^{is} v^{er}u^m.

S^{co}l^o. De q^uo apoc. 17. Audiu^{er} uoc^{em} d^{omi}n^us 107. v^{er}u^m mor.
q^uo p^{er} morte s^unt v^{er}u^m efficit^{ur} b^{er}u^m q^uo custodit^{ur} man^us d^{omi}n^us.

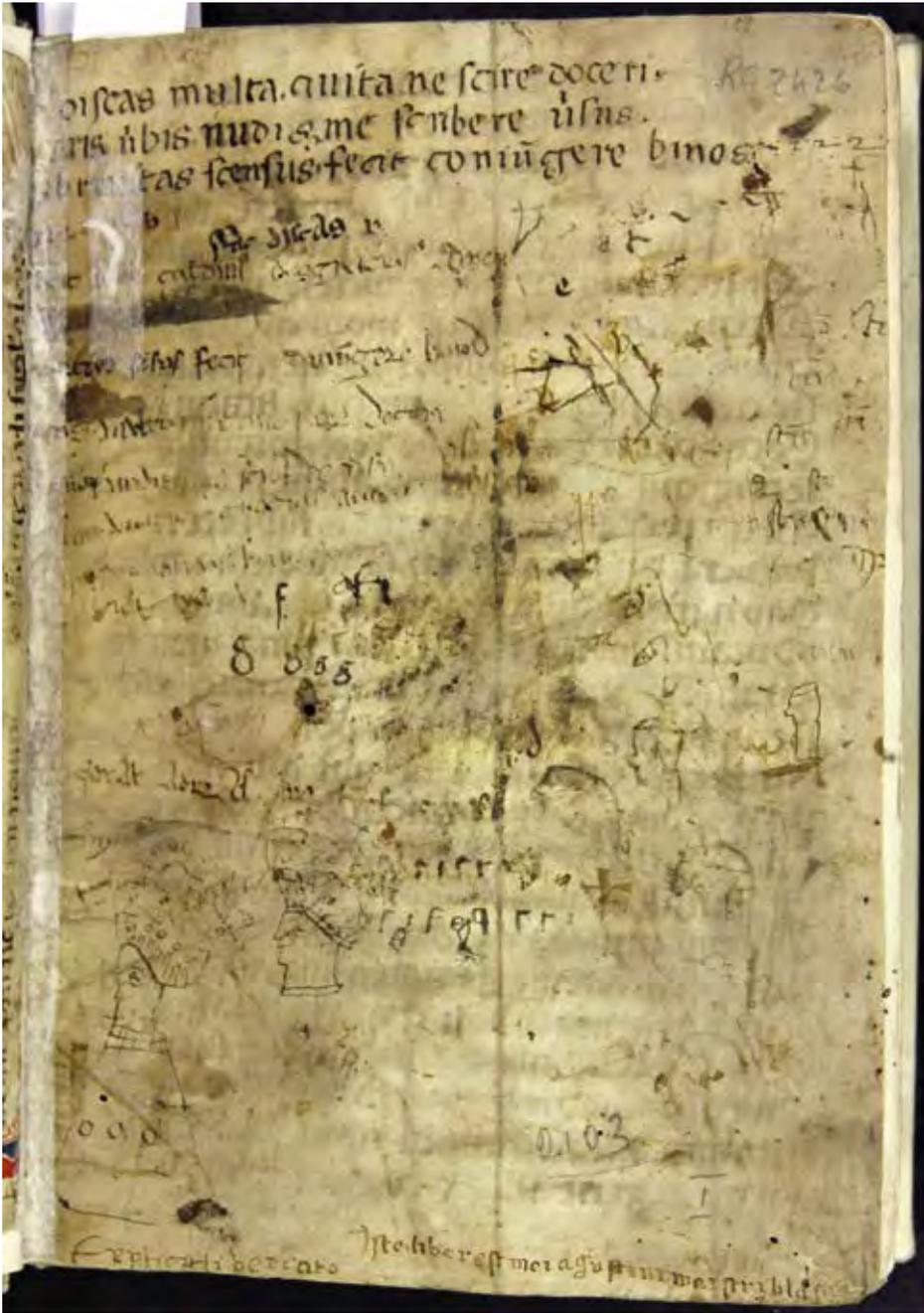
Tav. 4: Padua Biblioteca Universitaria, MS 1789, fol. 43r

Ignis non additur nisi ignis et sic absolutus spiritus
et non aut spiritus quidam peccat absolute in
quod non debet quia absolute ab excommunicatione
peccat absolute spiritus in sinu excommunicato
et non in non in non debet aut peccat quod peccat
de errore illa ad ut ut peccat absolute
ab excommunicatione

si quis plura tenet tunc ut in iudicio civiliter de
modo de iuramento satisfiat
Crimine perjury et perjury
Effundit uoti et per uoti et per
Deflorat virginem
Baptizans filios sine ueritate
Committens luxuriam in ecclesia
Sciens in iudicio ut per ueritatem
Committens uotum quod
Respicit in malis ablatum in per adducit dicitur
Committens in per in per prohibet
Criminosi et blasphematos dei et per
Committens ueritatem in non et in non in non
Celebrans matrem non per
Tenet per ueritatem in non in non per

Et sic est finis libelli quod per me per per

Tav. 5: Padua Biblioteca Universitaria, MS 2036, fol. 110v



Tav. 6: Padua Biblioteca Universitaria, MS 2103, fol. Ir

MARZIA CESCHIA

**FRANCESCO. CANTO DI UNA CREATURA,
LA LAUDA FRANCESCANA DI ALDA MERINI
SFUMATURE DI UN RITRATTO**

È da poco trascorso il decimo anniversario dalla morte della poetessa milanese Alda Merini (21 marzo 1931 - 1° novembre 2009)¹, una delle voci indubbiamente più significative della lirica italiana contemporanea. Donna tanto appassionata quanto ferita, impregnata dal “demone della follia” sin dalla nascita:

Sono nata il ventuno a primavera
ma non sapevo che nascere folle,
aprire le zolle
potesse scatenar tempesta.

Così Proserpina lieve
vede piovere sulle erbe,
sui grossi frumenti gentili
e piange sempre la sera.
Forse è la sua preghiera².

«Aprire le zolle» è la vocazione della Merini, dischiudere il magma incandescente delle parole, delle immagini, delle ossessioni, entrando così in maniera del tutto peculiare in contatto con i recessi dell'esistenza umana, ma anche col mistero del divino che ella esplora e affronta, in maniera spregiudicata, sensuale, talora vertiginosa.

In un'intervista rilasciata nel 2007 alla rivista «Jesus», così la poetessa dichiarava di aver conosciuto Dio:

¹ Alda Merini inizia la sua attività poetica fin da giovanissima, frequentando il mondo letterario milanese dove ha la possibilità di fare conoscenza con personalità quali Giorgio Manganelli, David Maria Turollo, Maria Corti, Luciano Erba. Tra le sue amicizie annovera quella con Salvatore Quasimodo, cui dedica due liriche (*Due poesie per Q*). Nel 1953 sposa Ettore Carniti: sono anni letterariamente fecondi, ma anche già travagliati dal disagio mentale che la condurrà all'internamento nel manicomio Paolo Pini dove resterà dal '62 al '72, uscendo dal silenzio e dall'emarginazione artistica solo nel '79. Da questo momento la sua lirica è profondamente segnata dall'esperienza del manicomio.

² ALDA MERINI, *Vuoto d'amore*, in EADEM, *Il suono dell'ombra. Poesie e prose 1953-2009*, a cura di AMBROGIO BORSANI, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2010, p. 353.

Attraverso alcuni uomini. Ci sono persone che sono il rifugio dell'amore di Dio, un amore che sono capaci di trasmettere agli altri. Del cristianesimo amo la dimensione dell'incarnazione, che impedisce il rifugio evasivo nell'astrattezza e nell'astrazione. I veri credenti mi hanno aiutato a conoscere Dio³.

Per la poetessa milanese è la stessa concretezza semplice della vita a offrire al poeta gli spazi simbolici che dischiudono sensi e libertà ulteriori. Nelle parole sembrano rivelarsi come possibilità di non morire, di non soccombere sul precipizio del limite:

Gesù dice che chi non è semplice come un bambino non può entrare nel regno dei cieli. Ebbene – lo diceva anche Pascoli –, il vero poeta è sempre un po' un fanciullo: sente ogni nuovo giorno come un dono del cielo, si stupisce e rende grazie per il fatto di esserci e per il fatto che esiste, intorno a lui, una realtà magnifica. Ecco, nell'additare la semplicità della vita risiede la missione del poeta. E anche la sua utilità per il bene della vita delle persone. Forse è grazie alla poesia che nella mia vita, pur avendo molto sofferto, non sono mai stata disperata. Quando ho incontrato il dolore, anziché farmene annientare, ho deciso di cantarlo⁴.

L'esistenza tormentata e umiliata di questa donna, materia dinamica della sua poesia, pare muoversi nell'orizzonte di quella "stoltezza della croce", di quella follia – soglia di pensabilità e ragione – che apre uno squarcio a una Verità non alternativa, ma più grande e quindi capace di comprendere tutto, collocando tutto su un altro piano, fino a svelare nel Crocifisso la Bellezza del non-senso.

La follia da luogo di emarginazione alienante diventa punto d'osservazione, spazio in cui gli ultimi vincono con la loro logica "dal basso", dove tutti gli "uomini dei dolori" ritrovano l'immagine originaria, *molto bella*, nel volto di Colui che «non ha apparenza né bellezza per attirare i nostri sguardi, non splendore per poterci piacere [...] come uno davanti al quale ci si copre la faccia» (Is 53,2-3). Il popolo invisibile dei "folli" – umanità liminale, categorizzata in de-forme – è tratteggiato dalla Merini nei simboli disinibiti dell'oblio imposto:

[...] I malati erano così,
delle terre immemori,
dei segmenti anomali,
erano puri di cuore e di amore
e non avevano spazio.
La fine del manicomio
fu il terremoto del loro cuore,
la loro abilità di anime
era di non avere una chiave,

di non avere un decesso,
di non ricevere lettere.
Nessuno li ricordava
e allora inventavano poesie migliori,
favole più belle,
nelle notti stellate
raccontavano i loro sogni
e tutti ci credevano [...]⁵.

³ ROBERTO CARNERO, «Cantare Dio, celebrare la vita», «Jesus» 1 (2007): <http://www.stpauls.it/jesus/0701je/0701je74.htm> (06.03.2020).

⁴ *Ivi*.

⁵ ALDA MERINI, *Il carnevale della croce. Poesie religiose. Poesie d'amore*, a cura di AMBROGIO BORSANI, Giulio Einaudi Editore, Torino 2009, p. 8.

È questo il contesto in cui le si staglia innanzi – come in uno specchio sul quale riverbera implicita la fede in un Altro che com-prende e porta i simboli del proprio squallore – il Cristo, l’incarnazione, la compassione di Dio. Nella poesia *La terra santa* la follia è alveo di comunione con Lui – Lui stesso «un pazzo» – un percorso “santo” poiché “separato”, in cui l’amore strozzato non permette ancora però, oltre la terra, di approdare alla medesima resurrezione:

Ho conosciuto Gerico,
ho avuto anch’io la mia Palestina,
le mura del manicomio
erano le mura di Gerico
e una pozza di acqua infettata
ci ha battezzati tutti.
Lì dentro eravamo ebrei
e i Farisei erano in alto
e c’era anche il Messia
confuso dentro la folla:
un pazzo che urlava al cielo
tutto il suo amore in Dio.
Noi tutti, branco di asceti
eravamo come gli uccelli
e ogni tanto una rete
oscura ci imprigionava
ma andavamo verso le messe,

le messe di nostro Signore
e Cristo il Salvatore.
Fummo lavati e sepolti,
odoravamo di incenso.
E, dopo, quando amavamo,
ci facevano gli elettrochoc
perché, dicevano, un pazzo
non può amare nessuno.
Ma un giorno da dentro l’avello
anch’io mi sono ridestata
e anch’io come Gesù
ho avuto la mia resurrezione,
ma non sono salita ai cieli
sono discesa all’inferno
da dove riguardo stupita
le mura di Gerico antica⁶.

La follia, nei versi della Merini, diventa cifra spirituale, proprio perché drammaticamente umana, riproponendo – con originalità – una correlazione già da altri evidenziata, quella tra follia e santità⁷.

1. FRANCESCO: LA FOLLIA DEL DIVENTARE PURI

La chiave di lettura della follia emerge anche tra le pagine della rivisitazione che la Merini offre dell’esistenza del santo assisiatese⁸ nel testo che ci apprestiamo a prendere in considerazione, *Francesco. Canto di una creatura*, che Gianfranco Ravasi definisce, nella sua prefazione al volume uscito nel 2007 per le edizioni Frassinelli, una «lauda francescana» capace di far percorrere al lettore «una ideale traiettoria sonora e visiva che la rende pa-

⁶ Cf. <http://www.aldamerini.it/Poesie/Poesie-di-Alda-Merini/la-terra-santa.html> (06.03.2020)

⁷ La tradizione cristiana conosce i pazzi per Cristo (un vero e proprio movimento spirituale, ad esempio, in Russia tra il XV e il XVII secolo). In ambito laico vedi il contributo dello psichiatra Vittorino Andreoli: VITTORINO ANDREOLI, *Follia e santità*, BUR, Milano 2010.

⁸ La “follia” di Francesco è messa a tema anche da PIETRO MARANESI, *Novellus pazzus. La categoria di “follia” nella vicenda di frate Francesco*, «Italia francescana» 93 (2019/1), pp. 85-120.

rola detta e scritta»⁹. I versi davvero risuonano come un canto in cui le immagini prendono corpo, appassionano fin anche a ferire con le loro risonanze: pare quasi che il vissuto di Alda e quello di Francesco si intercettino e si offrano, confusi in una reciproca compassione, come una storia umana, arcaica, che narra dei drammi dell'uomo e dell'irruzione di Dio.

È una polarità a contrassegnare la via dei santi che corrono il rischio di assumerla:

Si dice che i santi siano dei folli, ma il rifiuto della ragione in nome della fede può essere molto rischioso.

Nella ragione c'è il dubbio e il tormento del dubbio, ma nella fede c'è l'abbandono totale all'inconoscibile e al nostro io migliore.

San Francesco salta a piè pari tutte le asperità che l'uomo incontra nel suo cammino e ne fa delle dolcezze. Ogni cosa impura la purifica con la sua lingua e il suo appetito di Dio¹⁰.

Tra ragione e fede è il desiderio in Francesco a tracciare il sentiero: «affamato di Dio»¹¹ è sedotto dalla sazietà intuita nella beatitudine che gli sta davanti, tanto da non poter cedere alla paura di quanto deve lasciare, quella paura che rende assurdamente avversi alla felicità stessa «perché dovremmo rifiutare le ricchezze del nostro tristissimo momento»¹². La santità-follia è questo salto al di là dell'umana contraddizione, della tristezza e dello spavento per una beatitudine agognata, che contesta i motivi della tristezza stessa. Possiamo cogliere, fra le righe, un'implicita caratterizzazione della fede: è sapore, gusto – “lingua” e “appetito” alludono a una particolare dimensione del “piacere” – ma è pure l'estro vitale che il credere suscita, un'apertura stupita all'essere che è la via del contatto con il divino.

L'esistenza di Francesco è un tripudio di fiori, di uccelli, di incantesimi: è come un bambino che scopre la vita per la prima volta.

Scoprire la vita è come tornare fanciulli, è come tornare buoni, è come incarnarsi nella virtù del Signore. Ed ecco l'incarnazione di Francesco nel volto divino. Francesco diviene una lacrima rovente sul volto di Dio che patisce e sarà il refrigerio della sua morte¹³.

La breve prosa che precede il dispiegarsi lirico della meditazione francescana di Alda Merini è intrisa di citazioni implicite di cui possiamo cogliere qui solo qualche suggestione: certamente il passaggio da “asperità” a “dolcezza” rievoca l'amaro convertito in dolcezza, nel contesto dell'incontro con i lebbrosi, che apre il *Testamento* dell'Assisi¹⁴. Significativo, pe-

⁹ GIANFRANCO RAVASI, Prefazione a ALDA MERINI, *Francesco. Canto di una creatura*, Frassinelli, Trento 2007, p. XVI.

¹⁰ *Ivi*, p. 3.

¹¹ *Ivi*.

¹² *Ivi*, p. 4.

¹³ *Ivi*.

¹⁴ 2Test 3; FF 110: «E allontanandomi da loro, ciò che mi sembrava amaro mi fu cambiato in dolcezza di animo e di corpo». Le citazioni dagli scritti di Francesco fanno

rò, è che se nella memoria del santo è il Signore il protagonista sotteso di tale mutamento, nel testo della poetessa milanese è Francesco stesso a “fare” dolcezze. È lui stesso a purificare l’impuro, mentre dal racconto del *Testamento* siamo piuttosto sollecitati ad affermare che è anzitutto l’impuro-lebbroso a purificare Francesco ed è in questa conversione essenziale che egli è abilitato a un linguaggio su Dio. Colpisce, poi, il riferimento all’incarnazione, tema centrale della spiritualità francescana. La Merini, però, la contempla da un altro versante: non tanto il Dio che si fa carne, ma l’uomo-Francesco che diventa carne di Dio, in particolare carne della sua passione.

Il “diventare” è trasversale al testo poetico, è dire in altri termini una crescita, una pienezza opportunamente colta in rapporto con l’assunzione progressiva della povertà la quale assegna, in relazione a Dio, l’adeguata collocazione dell’uomo nell’universo: «Vuole consolare il suo Signore: egli stesso diventa povero per essere signore della grande poesia che è l’universo»¹⁵.

È opportuno segnalare, seppur rapidamente, altri due temi pregnanti nella letteratura spirituale cristiana e che si impongono nelle poche pagine introduttive alla lauda: il tema del volto e quello dell’infanzia, che troviamo connessi, ad esempio, nell’esperienza di Teresa di Gesù Bambino e del Volto Santo¹⁶. Essere assunti – come accade a Francesco, nella visione di Alda – nel volto divino è assumere uno sguardo d’amore, non di possesso né di conquista, sul creato. Previo è il «tornare fanciulli», l’evangelico «diventare bambini» (Mt 18,3), che la Merini suggerisce essere «come incarnarsi nella virtù del Signore», ossia nella sua bontà. In altre parole qualcosa di simile notava anche il Celano:

[Francesco] Esulta di gioia in tutte le opere delle mani del Signore, e attraverso questa visione letificante intuisce la causa e la ragione che le vivifica. Nelle cose belle riconosce la Bellezza somma, e da tutto ciò che per lui è buono sale un grido: «Chi ci ha creati è infinitamente buono». Attraverso le orme, impresse nella natura, segue ovunque il Diletto e si fa scala di ogni cosa per giungere al suo trono [...]. Ma chi potrebbe esporre ogni cosa? Quella Bontà “fontale”, che un giorno sarà tutto in tutti, a questo santo appariva chiaramente fin d’allora come il tutto in tutte le cose¹⁷.

riferimento all’edizione tascabile *Gli scritti di Francesco e Chiara d’Assisi*, Editrici Francescane, Padova 2012.

¹⁵ MERINI, *Francesco. Canto di una creatura*, p. 4.

¹⁶ Cf. HANS URS VON BALTHASAR, *Sorelle nello Spirito. Teresa di Lisieux e Elisabetta di Digione*, Jaca Book, Milano 1991³, p. 177: «Infatti le misteriose relazioni di Teresa con il Volto Santo non vanno mai separate dal suo primo appellativo “di Gesù Bambino”. Se è vero che tutta la profondità del suo spirito infantile può essere compresa solo da chi conosce la sua devozione al Volto pieno di lacrime e di sangue, è anche vero che l’ardimento di questa ultima appare chiaro solo a chi approfondisce il suo spirito infantile».

¹⁷ 2*Cel* CXXIV,165: FF 750, in *Fonti Francescane* (Nuova Edizione), Editrici Francescane, Padova 2004.

2. LA VOCE DI UN CORPO

Nel prosiegua della nostra lettura dell'opera della Merini non ci prefigiamo di commentarla verso per verso, ma di appuntare alcuni tratti del suo Francesco, scegliendo di soffermarci su alcune sfumature. È un'esperienza fortemente segnata dalla carne quella che la poetessa milanese racconta: subito ella attrae il lettore su una scena in cui il corpo e i sensi mediano il contatto tra il santo e il lebbroso. È carne di confine in cui l'ossimoro, il contrasto, si scioglie in un nuovo significato: carne intrisa di morte non si disfa nel silenzio dell'annientamento ma diventa musicale, suscita fremiti, carne "immonda" sconfina nell'amore.

Sai che il tormento è una voce?
Sai che il dolore canta?
Io mi sono chinato sopra di te,
ho lavato le tue piaghe
e ho scoperto la musica,

la musica del dolore.
[...].
Non hai creduto che tu,
nascosto nell'immondizia,
potessi darmi fremiti d'amore¹⁸.

È un gesto, un'esperienza tattile, il toccare le piaghe, a risignificare l'altro, l'entrare in contatto con la concretezza della carne, a permettere di ascoltarla in modo diverso. Ritorna qui l'elemento della pazzia:

e tu mi hai guardato
come si guarda un pazzo¹⁹.

È pazzia il sapere di Francesco: due volte egli chiede al suo interlocutore se "sa" quello che lui stesso ha scoperto, in fondo la stoltezza rovesciata in sapienza, come Paolo (cf. 1Cor 1,17-25). In questo intimo dialogo tra il santo e il lebbroso – non esplicitamente nominato, ma evocato nel suo corpo – il Signore, che nel *Testamento* «condusse»²⁰, resta innominato o adombrato come colui dalle cui piaghe si è guariti (cf. 1Pt 2,24). Ma tale guarigione è follia.

Francesco è divenuto un altro: è il suo stesso corpo ora a dichiararlo, nudo, per essere rivestito in una vestizione quasi battesimale, preceduta dal tremante consenso alla propria spoliatura e dall'esposizione della propria colpa²¹. Fragile e sorpreso, il santo della Merini è un uomo afferrato dalla luce e che non può spiegare l'evento.

¹⁸ MERINI, *Francesco. Canto di una creatura*, pp. 5-6.

¹⁹ *Ivi*, p. 5.

²⁰ *2Test 2*: FF 110.

²¹ Di nuovo in un contesto battesimale ritorna, verso la fine della lauda, l'immagine del lebbroso: «con quest'acqua / io monderò un lebbroso. / [...] farò un altro battesimo / e l'uomo malato sarà mondato», MERINI, *Francesco. Canto di una creatura*, p. 127). Il santo è battezzatore: tale azione avviene in una prospettiva di oblazione. Con poca acqua che «vale una lacrima» (*ivi*), egli sceglie di non placare la sete che lo fa morire. Non si lava col suo dolore, ma col suo dolore lava l'impuro. «Dopo succhierò le radici delle mie dita» (*ivi*): nel bisogno dell'altro di essere mondato, Francesco va alle radici di sé e al senso dell'acqua che lo ha reso puro.

Io non potrei dire a nessuno
come mai mi hanno rivestito di bianco.
Ho dovuto donare le mie vesti
con mani tremanti.
Ero nudo e colpevole,
ma non è questo il miracolo:

è che improvvisamente un angelo
mi ha rivestito di sacco
e questa tunica era luminosa.
Nessuno ha visto che,
pur piena di rattoppi,
era una veste angelica.

La nudità pare essere il segno visibile del passaggio di conversione. Come Paolo, l'Assisiato è «disarcionato»²², «buttato per terra»²³: la nudità è miracolo («miracolosamente mi sono rialzato nudo»²⁴) ed è anche nuova visione. Anche a Francesco le squame dagli occhi cadono (cf. At 9,18): relativo alla nudità è il venire alla luce, il manifestarsi del senso di ogni elemento terreno, la visione della creazione per quello che è:

Allora ogni elemento terreno
ha assunto uno splendore senza pari.
Ho visto il significato dell'acqua,
il perché senza colpa
del filo d'erba

che brucia sotto il sole.
Ho capito il piacere di un piede nudo
che divora la terra piena di asperità
e che queste spine le sente
come le spine di Dio [...]»²⁵.

Il creato trasfigurato, ossia colto nella figura della sua essenza, in una luminosa verginità da sentire-toccare, è il quotidiano scenario di un'esistenza trasfigurata: il cammino è ascendere e vivere giorno per giorno «il calvario»²⁶. Un movimento ancora folle, ma attrattivo nella misura in cui ci si è lasciati sedurre: «la mia pazzia ha entusiasmato molti»²⁷.

Nudo, l'Assisiato sperimenta un tornare a essere che è fiorire, una rinnovata creazione nel respiro di Dio:

O Dio,
come mi vergogno di avere indossato
vesti sontuose e piene di maleficio
solo per coprire le mie vergogne:

adesso sono nudo,
nudo e felice,
e sono il fiore dei miei peccati,
sono il tuo sospiro d'amore»²⁸.

Il corpo reca inscritta la storia del santo e il «momento più bello»²⁹ della vita è quando riesce a uscirne («come tu mi rapisci in alto, / così in alto / che io mi sento già morto»³⁰), senza tuttavia sentirlo ostile ed estraneo a sé:

non lascerei mai
questo giaciglio di infamia a nessuno.
È un giaciglio di morte, lo so,
ma è il primo vestito

che mi hanno cucito addosso
mio padre, mia madre e la dea natura.
Io ho amato questo giaciglio infernale
pieno di confusione [...]»³¹.

²² MERINI, *Francesco. Canto di una creatura*, p. 8.

²³ *Ivi*.

²⁴ *Ivi*.

²⁵ *Ivi*, pp. 8-9.

²⁶ *Ivi*, p. 9.

²⁷ *Ivi*.

²⁸ *Ivi*, p. 104.

²⁹ *Ivi*, p. 79.

³⁰ *Ivi*, p. 78.

³¹ *Ivi*, pp. 79-80.

I versi della Merini ripropongono l'ambiguità del rapporto con la propria corporeità che ha caratterizzato la vita di Francesco e che nella parola «confusione» si sintetizza: scrutatore della *significatione* di Dio nella "carne" di tutto il creato, drammaticamente cosciente della sensualità che devia, assiduo nel digiuno, indulgente al punto da compatire "frate corpo", ferito nella sua propria carne da un amore pienamente conforme a quello del Crocifisso. Francesco è un corpo che ha addosso tutte le parole dell'inquietudine di chi crede crescendo – mentre diminuisce la forza dell'ego – nella passione per Colui che lo attira.

[...] ma poi tu ogni tanto mi chiami
e io salgo fino a te
e guardo per terra
quel povero burattino ben vestito

che sono stato per tanti anni.
Hai una voce poderosa
che ha un'eco universale³².

L'uscire dal corpo è accedere a un regno di libertà, a risonanze che lo travalicano, lo sintonizzano con l'espansione potente della voce di Dio. È il corpo di un pazzo – ricordiamolo – e ai pazzi spesso altra parola non è data, se non il corpo medesimo, per trarsi fuori, gridando, dal proprio travaglio o soltanto per elaborarlo.

3. DELLA FOLLIA DI DIO

Abbiamo già ripetutamente evidenziato il filo della follia nel canto francescano della Merini, ma ci pare opportuno indagare ulteriormente il tema. L'essere riconosciuto nella sua umanità è, per Francesco, la motivazione di una felicità che rende pazzi:

E il fatto che si sia degnato
di considerarmi un uomo,
un corpuscolo

di questo immenso universo,
mi fa essere così felice
che sono diventato pazzo³³.

L'estasi sembra giocare qui sul minimo. Minimo è essere "uomo", minima è la traiettoria della santità (un «viottolo» tra le «molte vie da seguire»³⁴) e apparentemente infeconda («dove crescono erbe e tormenti, / dove Dio non accade»³⁵). È, però, proprio questa sproporzione a rilanciare il santo oltre se stesso, quasi a lasciarsi immergere in un grembo profondo, ampio, perentorio che è «la sua chiamata / che investe tutta la terra»³⁶. Significativo è anche notare la correlazione umanità-pazzia, che suggerisce un'implicita dignità del folle: in questo contesto è forse lecito far riferimen-

³² *Ivi*, p. 80.

³³ *Ivi*, pp. 38-39.

³⁴ *Ivi*, p. 38.

³⁵ *Ivi*.

³⁶ *Ivi*.

to alla biografia della Merini, all'esperienza disumana e disumanizzante del manicomio³⁷.

Ancora oltre si spinge la poetessa – ed è un di più sulla follia che dobbiamo notare – nel porre in rapporto con la pazzia di Francesco una pazzia di Dio:

Chiamavo «Dio»
come l'uomo chiama «madre»,
ed ecco il Folle Rigeneratore delle anime³⁸.

Qual è questa follia di Dio se non penetrare di bellezza l'inferno, sicché la fragilità umana può mostrarsi senza pudore? La forza dello sguardo di Dio scova l'uomo nelle sue perdizioni:

Oh, è molto più del sole,
lo sguardo di Dio
raggiunge anche l'inferno.

Io sono passato dall'inferno
al paradiso del suo sguardo,
e anche se ero nudo
sentivo in me un immenso calore³⁹.

Follia di Dio è non temere la contaminazione del vizio:

Mia adesso la piramide del mio vizio
ha toccato lo sguardo di Dio.
E come hai fatto, Signore,
a perdonarmi

di avere edificato
questa piramide immensa
per portarti a vedere
gli abbandoni della mia infelicità?⁴⁰

Follia di Dio è il perdono stesso, che inocula caparbiamente vita, generazione, in carni mortali. Francesco manifesta come il peccato sia vulnerabile al tocco della compassione divina, quando è umana, infelice, fame di amore. È l'uomo che ha riconosciuto la santità delle proprie ferite e ne ha fatta "perfetta letizia", passaggi di benedizione, nella consapevolezza di essere «un comune mortale»⁴¹, destinato a diventare cenere, ma anche «alabastro, e incenso / e profumazione divina»⁴²:

Se io ti disconoscessi, Signore,
e non fossi lieto
delle mie atroci ignominie,
dei miei brutti difetti di uomo,
non potrei pensare che tu un giorno

non solo bacerai le mie piaghe
ma le porterai nei cieli.
E più sarò piagato
e più tu mi amerai⁴³.

³⁷ Cf. EADEM, *Il tormento delle figure*, Il melangolo, Genova 1990, p. 100: «Ci si aggirava per quelle stanze come abbruttiti da un nostro pensiero interiore che ci dava la caccia, e noi eravamo preda di noi stessi; noi eravamo braccati, avulsi dal nostro stesso amore. Eravamo praticamente le ombre dei gironi danteschi, condannati ad una espiazione ignominiosa che però, a differenza dei peccatori di Dante, non aveva dietro di sé colpa alcuna».

³⁸ EADEM, *Francesco. Canto di una creatura*, p. 49.

³⁹ *Ivi*, p. 14.

⁴⁰ *Ivi*, p. 29.

⁴¹ *Ivi*, p. 72.

⁴² *Ivi*.

⁴³ *Ivi*, pp. 72-73.

La follia di Francesco, che nelle prime pagine della lauda è il pazzo chino sull'«amico e fratello»⁴⁴ lebbroso, è allora una risposta alla follia di Dio che anche si china, per far salire.

4. DI PADRE INFELICE

Ampio è lo spazio nel *Canto di una creatura* dedicato al rapporto dell'Assisiense col padre ed è interessante notare come questa dimensione sia in relazione con il tema della povertà. Non è superfluo qui recuperare qualche cenno ai legami parentali della Merini: con la madre ha un rapporto conflittuale, la percepisce nemica, algida e severa, del tutto ostile alle sue aspirazioni culturali. È, quella della madre, una memoria complessa e dolorosa:

Da bambina sognavo di fare la mendicante. Mi vestivo da povera e andavo dietro casa a chiedere l'elemosina. Allora mia madre mi picchiava, perché ero figlia di gente perbene. Non capiva che la mia vocazione alla povertà era un modo di dare e di chiedere amore a lei: così alta, austera, indecifrabile⁴⁵.

Mia madre, che aborrriva lo studio, non voleva che io mettessi mano alla biblioteca paterna, che tra l'altro andò distrutta durante la guerra, ma io riuscivo sempre, piccola com'ero, a rubare libri da tutte le parti. Ero di costituzione minuta, piccola, curiosissima e dotata di grande ostinazione. Venivo quasi sempre castigata per queste mie "rapine di cultura" anche perché, secondo mia madre, avrei dovuto andare a letto prestissimo. La mia salute soffrì terribilmente di questi sforzi mentali e soprattutto cominciai a sentire i primi sensi di colpa⁴⁶.

Antitetico è il ricordo del padre, uomo tenero, percepito come riferimento, in silenziosa empatia con i suoi aneliti:

Mio padre, un intellettuale molto raffinato, figlio di un conte di Como e di una modesta contadina di Brunate, aveva tratti nobilissimi. Taciturno e modesto, sapeva l'arte di condurre bene i suoi figli e fu il primo maestro. Faceva come professione l'assicuratore ed era tenuto in gran conto per la dirittura dell'animo e per la sua grande onestà. Mi insegnò fin da bambina a leggere e a scrivere ed ebbi in lui un grande curatore e un padre amorevolissimo⁴⁷.

Eppure, nella sua visione pragmatica, neanche lui seppe cogliere la vocazione poetica della figlia:

Avevo quindici anni quando tornai a casa con la prima recensione a una mia poesia. Non stavo nella pelle per l'emozione. La portai subito a mio padre, la persona che mi era più cara, gridando: «Guarda, papà, che cosa scrive Spagno-

⁴⁴ *Ivi*, p. 5.

⁴⁵ EADEM, *Il suono dell'ombra. Poesie e prose 1953-2009*, a cura di AMBROGIO BORSANI, Mondadori, Milano 2010, p. 899.

⁴⁶ EADEM, *Reato di vita. Autobiografia e poesia*, a cura di LUISELLA VEROLI, La Vita Felice, Milano 1994, p. 14.

⁴⁷ *Ivi*, p. 13.

letti di me». Lui, senza fiatare, me la strappò dalle mani e la fece in mille pezzi. Poi mi fissò negli occhi: «Ascoltami, cara, la poesia non dà il pane», mi disse serio. Era un uomo di buon senso⁴⁸.

Alda stessa allora instaura un significativo parallelo tra il padre e Pietro di Bernardone che, per buon senso, ben altra via avrebbe prospettato al figlio Francesco:

Se tu fossi libero, adesso, da quella morte da fumo che ti ha invilito. Se ora potessi vedermi chiusa nel lenzuolo ibrido del manicomio, tu padre moriresti. Invece, dormi sotto le edere grandi e pensi come ser Bernardone: che io sono diventata contessa, figlia e padrona di irrilevanti parole perché tu mi hai insegnato l'albero del sapere, condotto da mano bambina sui primi fogli. Quanto hai aspettato ridendo che ti portassi in dono l'ultima pagella della mia grande promozione poetica⁴⁹.

L'aspettativa paterna di una posizione, di una visibilità quieta e sicura entra in collisione con la follia di chi vuol «essere solo anima»⁵⁰. Dalla parte del «buon senso» è la paura della morte, che limita l'orizzonte di comprensione:

È la miseria di un genitore
che non capisce
che un figlio appartiene a Dio.

Ma un uomo come mio padre,
che aveva paura della morte,
come poteva capire?⁵¹.

Anche il poeta, possiamo intuire rileggendo in parallelo l'esperienza di Alda, appartiene a Dio, sta dalla parte di un'illogica gratuità, indifesa poiché se non c'è paura della morte non c'è nulla da difendere.

Il denaro è una scusa
per difendersi dalla morte,
è una maschera

sotto cui l'uomo si nasconde
per non far vedere che è un angelo,
un angelo triste e tribolato⁵².

Nudo, Francesco è nella luce, nella verità di sé, di Dio, del mondo, liberato da possessi che appannano lo sguardo. Nuda diviene allora l'immagine del Signore condensata nell'«umile parola che scende dalla croce/devastata da ogni turpe ricchezza»⁵³. Nuda è l'immagine del padre: «non era altro / che un figlio di Dio / e ha lasciato tutte le sue ricchezze»⁵⁴. Bernardone, da lui tanto amato

era vestito di pura menzogna.
E si rallegrava soltanto

quando io godevo di quei beni
per dar da mangiare ai miei vizi⁵⁵.

⁴⁸ EADEM, *La pazza della porta accanto*, Bompiani, Milano 1995, p. 135.

⁴⁹ *Ivi*, p. 81.

⁵⁰ EADEM, *Francesco. Canto di una creatura*, p. 17.

⁵¹ *Ivi*, p. 16.

⁵² *Ivi*, p. 17.

⁵³ *Ivi*, p. 21.

⁵⁴ *Ivi*, pp. 21-22.

⁵⁵ *Ivi*, p. 23.

Tuttavia un accenno alla fatica della compassione sembra sotteso alla domanda:

Ma come posso capire un padre
che nella carne di un figlio
ha visto il suo avvenire?⁵⁶.

Francesco stesso ha bisogno di capire che cos'è «la donna che amo? / Che cos'è madre Povertà?». Significativa è la connotazione materna della povertà (nelle fonti francescane è “madonna”, “signora”). Il santo è attore di un dramma in cui un'altra madre è ricevuta e da conoscere e un padre resta presente come pianto, unica possibilità di condivisione:

Come l'ho deluso, come ha pianto per me e io piango con ser Bernardone	tutto ciò che insieme abbiamo lasciato, i nostri vicendevoli inganni [...] ⁵⁷ .
--	---

Francesco spogliatosi, diseredato, riceve una veste che è anche il suo nuovo modo di sentire il padre infelice, di reagire alla sua condizione di emarginato mediante la comunione:

Dio, come mi ha premiato il Signore con questo manto di sacco,	con quest'unica veste, Signore: la mia pietà ⁵⁸ .
---	---

La pietà crea lo spazio per Bernardone. Il padre non è negato nell'oblio, ma compreso nell'invocazione:

Se mio padre sapesse che io lo celebro ogni giorno guardando il cielo e che invoco per lui	queste consolazioni che io provo quando mordo la polvere, cacciato da tutti come un cane ⁵⁹ .
--	--

Senza possessi il santo rivendica la sua più vera appartenenza, la familiarità cercata («Quanti errori commettono i padri / rivestendo di gemme i figli / che vogliono la povertà e il lavoro / e la domestichezza con Dio» ⁶⁰). Ancora in un ambito – semantico, fisico, spirituale – di “lebbrosi”, di infetti, Francesco riconosce la sua destinazione, ma anche la sua stessa umanità, ferita e per questo incarnata nella compassione:

Io bacerò le piaghe degli uomini: sono pieni di infezioni e di una piaga spirituale	che io assolutamente, Signore, voglio guarire ⁶¹ .
---	--

Il contatto con le piaghe, col sigillo del bacio espressione di attrazione e dedizione incondizionate, segna nel contempo uno spazio implicitamente teologico, di corrispondenza a *Colui dalle cui piaghe siamo stati guariti* (cf.

⁵⁶ *Ivi*, pp. 23-24.

⁵⁷ *Ivi*, p. 25.

⁵⁸ *Ivi*, p. 69.

⁵⁹ *Ivi*.

⁶⁰ *Ivi*, pp. 70-71.

⁶¹ *Ivi*, p. 71.

Is 53,5). La Merini in questa immagine condensa la virulenza dei dolori umani, ciò nonostante non tale da annientare lo spirito, non tale da privare la sofferenza di una potenzialità trascendente: una compresenza drammatica tra la carnalità della vulnerabilità umana e lo spirito che tra materia infetta si lascia intuire.

5. FEDE DI MADRE

I versi che stiamo considerando suscitano nel lettore l'impressione che il corpo stesso sia un ossimoro e, in particolare, che Francesco sia, in tutto il suo essere, liminale, pesante e slanciato. Anche Maria, la madre di Gesù, nel sentire della Merini vive un'esperienza analoga e afferma "lo stile" della fede. La fanciulla di Nazaret, balzata «prepotente dalle trame del buio / per allacciarmi ad ogni confusione»⁶², nello spavento dell'annunciazione, dice la sua consapevolezza:

Io sola, povera fanciulla ebrea che devo credere e ne ho paura, Signore, perché la fede è una mano	che ti prende le viscere, la fede è una mano che ti fa partorire ⁶³ .
--	--

Il grembo materno è icona efficace di questo toccarsi tra la vita che prende carne e il mistero che la precede e la trae alla luce. È singolarmente gravido anche Francesco:

Sono pieno di angeli peccatori che vengono da me ma vogliono tornare a Dio.	Come si fa a tornare a Dio dopo il silenzio dell'universo? ⁶⁴ .
---	---

Angeli peccatori, angeli tristi: è l'altro nome degli uomini e Francesco, umanissimo, si impregna di loro.

Ma chi vede in me questa epidemia di fede?⁶⁵.

L'Assisi è compenetrato del desiderio, della ricerca, dell'anelito degli uomini, se ne fa carico e se ne fa madre, quasi che percorrendo e assumendo tutte le disperazioni – come risonanze che si intessono col suo stesso soffrire – possa arrivare a toccare la nudità essenziale dell'essere umano per vedere l'autentico volto di Dio.

Anch'io ho avuto un'annunciazione, anch'io ho avuto una lunga gravidanza di fede,	anch'io devo partorire il mio vero Dio, anch'io sono una femmina congiunta a quel maschio che chiamo martirio ⁶⁶ .
--	--

⁶² EADEM, *Il carnevale della croce*, p. 36.

⁶³ *Ivi*, pp. 37.

⁶⁴ EADEM, *Francesco. Canto di una creatura*, pp. 74-75.

⁶⁵ *Ivi*, p. 74.

⁶⁶ *Ivi*, p. 54.

Il corpo è una terra di Calvario, dove il dono ricevuto da Dio – «mi hai dato in mano / l'origine dell'uomo e le sue calde radici»⁶⁷ – è accolto fin alle sue estreme conseguenze:

pensa che dal Golgota hanno divelto la tua croce	e me l'hanno piantata nel corpo. Tu non sai quante torture d'amore ⁶⁸ .
---	---

Un'esperienza analoga è quella vissuta da una grande mistica francescana, Angela da Foligno (1248-1309). Se nell'Assisiense sembra di poter intuire che i «piantatori» della croce sono gli uomini – lui quasi dà informazione a Dio di quanto avvenuto – nel caso della santa folignate è lo Spirito stesso a incidere interiormente:

«Ti do il segno che sono io che ti parlo e che ti ho parlato, ed è questo: metto dentro di te la croce e l'amore di Dio e questo segno te lo porterai in eterno». Subito allora andavo sentendo dentro l'anima quella croce e l'amore, anzi era certo che quella croce io la sentivo fisicamente, e nel sentirla l'anima si scioglieva nell'amore di Dio⁶⁹.

Nell'alternanza di giorno e notte il Francesco della Merini sprofonda in Dio e sprofonda nell'uomo: se del giorno è la morte (ed è morte nella compassione), la solitudine della notte è il tempo in cui il santo non si lascia morire, reclama la vita divina:

Risveglio la tua resurrezione ogni notte
e muoio ogni giorno
nelle mie fragranze deboli⁷⁰.

È una singolare meditazione del mistero dell'incarnazione quella che la poetessa pone sulle labbra del santo: il presepe si staglia come orizzonte per «i visceri» umani tormentati, luogo che, nella Scrittura, Dio stesso rende sorgente di misericordia⁷¹.

Piantare Cristo in noi, piantare la croce nel palpito dei nostri visceri,	sentire la maternità del legno. Gesù, una scia di stelle accompagna il tuo santo presepe ⁷² .
---	--

Il mistero del Natale accompagna Francesco nel concepimento della propria stessa maternità: è un itinerario che conduce al Golgota. Nell'Assisiense, del resto, non sono disgiunte «l'umiltà dell'incarnazione e la carità della passione»⁷³, come scrive il Celano proprio nel contesto della narrazio-

⁶⁷ *Ivi*, p. 59.

⁶⁸ *Ivi*.

⁶⁹ ANGELA DA FOLIGNO, *La croce e l'amore*. Testi scelti e presentati da MARZIA CESCHIA, Edizioni Messaggero, Padova 2014, p. 27.

⁷⁰ MERINI, *Francesco. Canto di una creatura*, p. 59.

⁷¹ Nell'Antico Testamento, il luogo della misericordia divina sono le viscere, i *rahamim* (*rechem* è il grembo materno).

⁷² MERINI, *Francesco. Canto di una creatura*, pp. 59-60.

⁷³ *ICel XXX,84: FF 467*.

ne del presepe che egli, «primo artigiano di Dio»⁷⁴, volle allestire a Greccio.

Chiudo gli occhi e mi sento gravido del tuo sogno,		chiudo gli occhi e mi sento gravido del Golgota ⁷⁵ .
---	--	--

Sulla croce la nascita di Francesco si compie, nasce come Cristo, *alter Christus*, gravido di tutti, dà alla luce se stesso e assume del Crocifisso il «blasone»⁷⁶, la «scritta di un pazzo»⁷⁷, in alto:

E io sono folle, folle come te, Signore, folle d'amore perché quel cartello è la scritta irrisoria		di chi avrebbe potuto peccare e non l'ha fatto, di chi avrebbe voluto gemere e l'ha fatto col proprio corpo ⁷⁸ .
---	--	--

Posseduto dal grembo di Dio, infine, conosce tutte le creature e in tutte le creature riconosce se stesso:

Io entro in te E ho filiazioni meravigliose. Il tuo grembo è possente: ha posseduto il tuo servo. Perché amo gli animali? Perché io sono uno di loro.		Perché io sono la cifra indecifrabile dell'erba, il panico del cervo che scappa, sono il tuo oceano grande e sono il più piccolo degli insetti ⁷⁹ .
--	--	--

Non si tratta di un generico panismo, quanto piuttosto di una percezione profonda dell'espandersi vivificante, generativo, di «questo amore che corre sulla terra / per arrivare a te»⁸⁰.

6. PAROLA DI CREATURA

La lirica dipana tra i versi il meditare di Francesco sulla parola, con accenti assai suggestivi ai quali qui ci limitiamo ad accennare. Il suo stesso parlare compie un itinerario, conosce una conversione: la parola diventa autentica nella scoperta verità di se stesso. Nei «profumi selvaggi della giovinezza»⁸¹, Francesco usava una parola «uguale a quella del diavolo»⁸², ma ora è l'ascolto – «Il mio orecchio / non ode che la tua voce»⁸³ – a trasformarla sostanzialmente: «il lupo della mia parola / è diventato un agnello»⁸⁴.

⁷⁴ MERINI, *Francesco. Canto di una creatura*, p. 61.

⁷⁵ *Ivi*, p. 66.

⁷⁶ *Ivi*, p. 86.

⁷⁷ *Ivi*.

⁷⁸ *Ivi*, pp. 86-87.

⁷⁹ *Ivi*, pp. 130-131.

⁸⁰ *Ivi*, p. 131.

⁸¹ *Ivi*, p. 30.

⁸² *Ivi*.

⁸³ *Ivi*, pp. 30-31.

⁸⁴ *Ivi*, p. 30.

Nella parola rinnovata il santo gode della sua beatitudine, specchio della felicità di Dio:

Felice Colui che mi ha aperto il forziere delle sue parole, e mi ha dato le chiavi della verità. Felice colui	che ha riconosciuto il Figlio disgiunto dal suo stesso sguardo e ha riunito i due sguardi d'amore in un unico sguardo ⁸⁵ .
--	--

Nella parola è l'incontro dei sensi, delle felicità, vita e morte si compongono in un «nuovo sillabo»⁸⁶, un «respiro breve»⁸⁷, la parola «Dio», «unione eletta / di un suono e di un amore»⁸⁸ che sorge, come la fede, dall'ascolto. Le creature si dispongono attorno alla parola, nella loro essenziale povertà compagne alla solitudine: pochi uccelli «poveri, soli, intirizziti dal freddo»⁸⁹ sono «gli angeli del mio povero eloquio»⁹⁰. Il santo è coperto da Dio stesso di «balbuzie»⁹¹, perché occorre tremare nel pronunciare le sue parole, ma anche è reso capace di parlare in «diverse lingue», di entrare così in dialogo con gli aneliti della creazione e di prestare loro servizio:

Dio mi ha dato questa felice bontà di poter piegare la mia lingua a tutti i vostri desideri,	finché sono entrato negli animali e ho cantato nelle allodole ⁹² .
--	--

La parola è strumento privilegiato di empatia con il creato, dischiude la strada del simbolo, suggerisce affinità al proprio bisogno di comunicazione. Francesco che celebra la parola è emblema del poeta e del suo essere insieme recettivo e attivo, creatore partecipe di una creazione ricevuta. La parola nel canto è quella più consona, forse perché più che nel solo prosastico dire ha – nella musica – la forza di propagare se stessa. Non per sé, come un uccello, mendica dai fratelli ricchi «un po' di mangime»⁹³, ma «per la sua musica, per poter innalzare la lingua / fino alla lode di Dio. / [...] finché rimarrà solo un filo di voce / per legarmi alle caviglie / del mio Signore morente»⁹⁴. Direttamente da Dio ha ricevuto il vangelo «e l'ordine di cantare / le tue ferite»⁹⁵, la possibilità di cantare «il peana del tuo dolore»⁹⁶. Il corpo dell'Assisiense è parola musicale:

⁸⁵ *Ivi*, p. 37.

⁸⁶ *Ivi*, p. 46.

⁸⁷ *Ivi*.

⁸⁸ *Ivi*, p. 47.

⁸⁹ *Ivi*, p. 48.

⁹⁰ *Ivi*.

⁹¹ *Ivi*, p. 49.

⁹² *Ivi*, pp. 50-51.

⁹³ *Ivi*, p. 55.

⁹⁴ *Ivi*.

⁹⁵ *Ivi*, p. 134.

⁹⁶ *Ivi*.

Le mie dita sono flauti
per il Signore,
sufoli per gli angeli.

Come mi diverto a rallegrare
Dio Signore
morto in croce per noi⁹⁷.

È «liuto di Dio»⁹⁸, che non conosce la musica⁹⁹, ma è strumento accordato da Colui che l'ha iniziata¹⁰⁰.

Nella melodia risuona anche il silenzio: un silenzio felice, un silenzio nel quale si consumano gli amori «nella mano pietosa dell'abbandono»¹⁰¹, un silenzio pieno dell'attesa del Signore, silenzio pesante in cui le parole sono un «orrendo battiscafo»¹⁰², un silenzio che discende nelle parole stesse, silenzio fatto scendere da Dio sul tentativo di capire «il perché delle cose»¹⁰³ e la croce che «mostruosamente»¹⁰⁴ lo attrae. Un silenzio che fa l'umiltà.

Sullo spartito del tacere e del dire è deposta anche un'altra voce «Quasi simile alla voce di Dio...»¹⁰⁵: è la parola del «demonio così suadente / è un armigero pieno di colpe»¹⁰⁶. La presenza demoniaca compare a più riprese: interessante come sia dipinta impaurita dal corpo «principio della castità»¹⁰⁷, intesa come «il mio eterno lutto per la tua croce»¹⁰⁸, respinta da una carne nuda, tanto più forte quanto più disarmata. Il demonio appare come una follia cattiva, derisoria, antitetica a quella pregna d'amore.

Potremmo, ancora, associare al silenzio l'assenza, temporanea o prolungata, di una risposta quando s'impone

Il dilemma infelice
che confonde uomini e donne

in un unico sortilegio:
il dubbio dell'esistenza di Dio¹⁰⁹.

Infine appartiene al silenzio ciò che Dio dice a Francesco: *secretum meum mihi*, a nessuno rivelerà ciò che intimamente ha udito¹¹⁰. Le parole del Signore sono lavacro: «perle che cadono / nell'acqua delle mie orazioni

⁹⁷ *Ivi*, p. 42.

⁹⁸ *Ivi*, p. 36.

⁹⁹ Cf. *ivi*.

¹⁰⁰ Il rinvio alla musica è assai frequente nel testo. Francesco ode la voce di Dio e crea: tale immagine fa pensare all'ἐνθουσιασμός (*enthousiasmós*), all'ispirazione poetica, alla natura divina della poesia: «ho creato la musica, / perché solo attraverso la musica / solo attraverso le scale degli angeli / io raggiungo la tua bocca»: *ivi*, 81.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 64.

¹⁰² *Ivi*, p. 65.

¹⁰³ *Ivi*, p. 76.

¹⁰⁴ *Ivi*.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 67.

¹⁰⁶ *Ivi*.

¹⁰⁷ *Ivi*.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 95.

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 90.

¹¹⁰ Cf. quanto Francesco afferma nella *Ammonizione* XXVIII,3 (FF 178): «Beato il servo che custodisce nel suo cuore i segreti del Signore».

/ e mi lavano il volto»¹¹¹. Per la preghiera vale la stessa dinamica della poesia: è attinta, accolta, l'ulteriorità delle parole, non prodotta da se stessa. La preghiera, il parlare dell'uomo a Dio, «non è nulla»¹¹², appartiene ancora alla morte, pertanto

è una tomba che va devastata, devastata fino allo spasimo,	per tirar fuori l'unico Verbo, la vera parola di Dio ¹¹³ .
---	--

Anche questa è incarnazione: che il Signore si faccia strada tra balbettii di uomini.

7. TRE DONNE

L'elemento femminile è presente in tutta la lauda; ne abbiamo già messa in luce la simbolica materna. Vogliamo qui soffermarci su tre profili in particolare: la presenza di Maria, il ritratto di Chiara, il volto della morte.

La Madre di Gesù è donna che "diventa" in Francesco: il santo ne assume e ne interiorizza non solo l'essere madre, ma anche una forza in se stessa paradossale, di nuovo ossimoro, poiché include l'elemento debole della paura imprimendogli quasi un accento di grazia, una tempra che solo da una fragilità consegnata può scaturire:

La donna diventò in me
la forza della paura,
l'innominabile essere di Maria¹¹⁴.

Francesco stesso pare, in un certo senso, diventare Maria. La madre era «un fiore di bellezza / sullo stelo della tua bontà»¹¹⁵, ma il santo è anche diventato fiore guardato da Maria, mentre lui guarda e bacia il Signore, quasi sottintendendo un legame profondo tra il fiorire, o l'infiorarsi, e una verginità riacquistata:

Ora io ti guardo con gli occhi dei miei petali e coi petali dei miei occhi, e sono denso di rugiada e di baci e ti bacio, Signore,	ed esprimo il mio bene per te con la sottile floridezza del fiore. [...] e a me guarda Maria, tua madre [...] ¹¹⁶ .
--	---

La verginità è pure nella rinuncia a possedere Chiara che trapela – come esito di un umanissimo combattimento e una radicale opzione d'amore – tra i versi: Chiara stessa si pone come imperativo alla verginità:

¹¹¹ MERINI, *Francesco. Canto di una creatura*, p. 84.

¹¹² *Ivi*, p. 92.

¹¹³ *Ivi*, p. 93.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 34.

¹¹⁵ *Ivi*, p. 102.

¹¹⁶ *Ivi*.

non avrei conquistato Chiara
come una terra mia,

perché era una terra vergine
era un deserto di semplicità¹¹⁷.

L'associazione Chiara-deserto è suggestiva: la giovane donna è, più che uno spazio arido, una solitudine, una prossimità manifesta che è anche misteriosa distanza. Ella «avrebbe potuto essere / la palestra del mio amore, / ed è invece diventata / la musa ispiratrice / del sogno di Dio»¹¹⁸. Donna «angelicata e sublime»¹¹⁹,

nella carne pura senza idoli né voci,
quella carne che canta
nella reclusione dei sensi¹²⁰.

Un corpo recluso eppure canoro, anche quello della *planctula Francisci*. Una passione comune è viscerale, però, nella giovane e nell'Assisiata. Nel desiderio di lei che è «Come tutte le donne»¹²¹, in un femminile universale, il santo riconosce anche i moti delle proprie viscere:

la bramosia del tuo ventre,
la mia bramosia,
non sono che lupi affamati

che chiedono di divorare
la carne del mio Signore¹²².

Il corpo di questa vergine appare talmente libero da raccontare a Francesco anche se stesso. Nel cantare le «sublimi stanchezze»¹²³ di lei, egli le si accompagna con le proprie

Come siamo stanchi, Chiara,
di camminare su questa terra
che non dà luce¹²⁴.

Il santo insieme a Chiara, «divina compagna»¹²⁵, comprende la via del corpo e dell'anima e le riduce a unità nell'azione di Dio che rapisce, libera dalla carne «prigione con mille sbarre»¹²⁶ («dopo si allarga la valanga del cielo»¹²⁷, un cielo che travolge più che essere raggiunto), libera infine da se stessi, operazione sommamente divina, combustione d'amore:

¹¹⁷ *Ivi*, p. 17.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 25.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 106.

¹²⁰ *Ivi*, p. 26.

¹²¹ *Ivi*, p. 105.

¹²² *Ivi*.

¹²³ *Ivi*, p. 106.

¹²⁴ *Ivi*.

¹²⁵ *Ivi*.

¹²⁶ *Ivi*.

¹²⁷ *Ivi*.

Noi siamo due torce d'amore per Dio, [...]. O Chiara, siamo prigionieri di noi stessi	e non serve a niente demolire questi limiti se Dio non ci rapisce ¹²⁸ .
---	--

In Chiara Francesco ha veduto la verità del corpo («Un tempo, Chiara, io ero un seduttore, / [...] / e non vedo che il corpo è spirito»¹²⁹) toccando «la tua anima»¹³⁰. Questa creatura verginizzante appare, nell'immaginario di Alda Merini, straordinariamente forte, determinata, concreta e pensante, tanto da imporre la «sua» logica:

Tu ti sei trincerata dietro un pensiero fisso
 che è la materia di Dio
 fatta uomo¹³¹.

In questa resa Francesco può passare nella morte cantando un'altra versione dell'amore:

Morirò davanti alle tue sbarre, Chiara,
 che ti hanno preservata
 dal mio amore disordinato¹³².

Chiara gli diventa volto materno («i tuoi occhi, / che sono teneri come quelli di Maria»¹³³), ma anche sembra essere la prova, il travaglio e la trasfigurazione dell'amore umano che accoglie la morte del corpo in un grembo che ha maggiore ampiezza di vita. È una singolare icona della pietà: pare sovrapporre all'immagine di Maria quella di Francesco. Egli guarda «morire Chiara» nel suo grembo: muore un amore che si fa «rinuncia»¹³⁴, mentre egli prende Cristo – la croce dell'amare senza possedere – sulle spalle.

Così come prenderò Cristo sulle mie spalle,
 quel dolce cadavere di Maria
 che è il tuo,
 che mi muore nel grembo¹³⁵.

Ci aiutano a capire, questi versi sorprendenti, come la morte – la terza donna di Francesco che osserviamo – abbia sembianze leggere, «angelica»¹³⁶ lei stessa, «sorella dai mille volti»¹³⁷. È «vergine leggiadra»¹³⁸, «donna

¹²⁸ *Ivi*, pp. 106-107.

¹²⁹ *Ivi*, p. 108.

¹³⁰ *Ivi*.

¹³¹ *Ivi*, p. 109.

¹³² *Ivi*, p. 110.

¹³³ *Ivi*.

¹³⁴ *Ivi*, p. 111.

¹³⁵ *Ivi*.

¹³⁶ *Ivi*, p. 40.

¹³⁷ *Ivi*.

¹³⁸ *Ivi*, p. 41.

/ che consegnerà il mio calvario al Signore»¹³⁹, «Danzatrice meravigliosa»¹⁴⁰, che il santo ha veduta «nel sospiro divino»¹⁴¹. È «buona come il peccato»¹⁴², ma «finalmente giusta»¹⁴³: quasi una vita, potremmo intuire, *sub contraria specie*, che non annienta ma rivela nell'ordine. Allora può pure essere feconda, è «la mia vera madre, / colei che conosce la mia vera anima»¹⁴⁴, poiché la porta alla luce, ricomponendola. La morte è, così, spazio di conferma:

Ma io ho la certezza che mi ami:
me ne hai dato la prova
insegnandomi a morire a me stesso¹⁴⁵.

È possibile cogliere – nei tre profili di donna abbozzati – una reciprocità, uno sconfinamento dell'una nell'altra, in una condivisione di spazi liminali, dove amore e morte, possesso e libertà stanno sullo stesso crinale. Nel complesso della lauda sembra di percepire un femminile originario, profondo, che plasma e dà forma a Francesco, un femminile che è compiuto nell'incontro ultimo con il Signore:

Ma dov'è, Signore,
la madre di Francesco
se non tu,

che hai le mammelle gonfie
di latte e di miele,
grande Gerusalemme¹⁴⁶.

8. CHI È FRANCESCO?

Lungo tutto il suo poema la Merini fa affiorare come una litania disseminata, che concentra in espressioni brevi la sua immagine del santo, il divenire dell'uomo Francesco dentro il contatto con Dio. Ne citiamo soltanto alcune.

Francesco è «giullare di Dio»¹⁴⁷, libero per saltare, salire, libero da quella «bestia piena di paura»¹⁴⁸ che era il suo corpo «lasciato morire / all'angolo delle strade»¹⁴⁹. E allora si scopre «fattura di Dio»¹⁵⁰, figlio che mai riceverà congedo dalla sua gloria. Ancora egli è l'«obolo sommerso»¹⁵¹ del

¹³⁹ *Ivi*.

¹⁴⁰ *Ivi*.

¹⁴¹ *Ivi*.

¹⁴² *Ivi*, p. 45.

¹⁴³ *Ivi*.

¹⁴⁴ *Ivi*.

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 132.

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 124.

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 10.

¹⁴⁸ *Ivi*.

¹⁴⁹ *Ivi*.

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 20.

¹⁵¹ *Ivi*, p. 32.

Signore, offerta che scorre, compenetra la creazione e paga all'amore con l'amore, per ricevere la fraternità universale. È «spartiacque del crocifisso»¹⁵², uomo lui stesso ormai intriso della croce di Dio, marginale tra terra e cielo, «povera chiosa di Dio»¹⁵³. Memoria dell'uomo per Dio:

Io, Francesco di Dio,
mentecatto di Dio,
io servitore di Dio,
voglio far ridere il mio Signore,

e voglio ricordargli ogni mattina
com'è venuto al mondo
e rinnovare la sua nascita¹⁵⁴.

Così umano tra gli uomini e così uomo sprofondato nel suo Signore, solidale con gli uni e con l'Altro, è l'«elemosiniere di Dio»¹⁵⁵, cercatore della «pietà dei miei simili»¹⁵⁶. Capace di attraversare il deserto come un «grande cammello di Dio»¹⁵⁷, «cavalcato dall'onda del mio amore per te»¹⁵⁸, pur avendo toccato nella carne la violenza delle tentazioni. Non è esente da questa violenza («Signore, se tu sentissi le unghie del demonio: / scorticano vivi i santi»¹⁵⁹), ma il suo corpo "musicale" non ne asseconda il movimento, né diventa aggressivo per difendersi: è carne consegnata che «sta diventando biada di Dio»¹⁶⁰. In filigrana è quasi immediato il rimando a Ignazio di Antiochia «frumento di Dio [...] macinato dai denti delle belve, per diventare pane immacolato di Cristo»¹⁶¹. Il santo della Merini, però, va – se possibile – ancora oltre: egli diviene cibo per Cristo:

Tu mangerai la mia biada,
il mio pensiero ti nutrirà: è pastura di angeli.
Mangia la mia biada, Signore:
è fatta solo di amore¹⁶².

Francesco è anche «un favo di miele»¹⁶³ e il Signore beve la sua speranza¹⁶⁴, stupendolo («Non so perché»¹⁶⁵). Arriva al culmine della sua esistenza, spesa a «salvare le fondamenta di Dio»¹⁶⁶, come a una solenne, nuda,

¹⁵² *Ivi*, p. 43.

¹⁵³ *Ivi*, p. 49.

¹⁵⁴ *Ivi*, p. 98.

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 99.

¹⁵⁶ *Ivi*.

¹⁵⁷ *Ivi*, p. 118.

¹⁵⁸ *Ivi*.

¹⁵⁹ *Ivi*, p. 119.

¹⁶⁰ *Ivi*.

¹⁶¹ *Didaché. Lettere di Ignazio di Antiochia. A Diogneto*, Figlie di S. Paolo, Milano 2002, p. 75.

¹⁶² MERINI, *Francesco. Canto di una creatura*, p. 119.

¹⁶³ *Ivi*, p. 122.

¹⁶⁴ Cf. *Ivi*.

¹⁶⁵ *Ivi*.

¹⁶⁶ *Ivi*, p. 120.

celebrazione nella quale egli offre il suo corpo «pieno di lutti e di ferite»¹⁶⁷ e comprende che è il Signore «il nostro vero corpo»¹⁶⁸, che siamo un corpo divino. Totalmente relativo al suo Signore, è fluido per essere tutto assorbito in lui:

Sono diventato un unguento per le tue ferite,	morbido, dolce, profumato per i tuoi piedi gonfi ¹⁶⁹ .
--	--

Uno infine col suo dolore, trafitto e morto sulla croce con lui¹⁷⁰, attende d'essere giudicato.

Ma prima di questo ho sentito tutti gli animali del mondo, tutti i sospiri di odio e di amore.	Sono stato pieno di cavalli in corsa che correvano tutti verso il traguardo del Regno ¹⁷¹ .
--	--

Francesco ha in sé la direzione di ogni creatura. Passionale, fragile, folle, malato, mistico, tentato, dubbioso, uomo di dolori che ha sondato i recessi del patire: la Merini, in vertigini di parole, ci fa affacciare su un'esistenza totalmente cristologica, ma anche profondamente umana. È un poetico cantare, nella vita del santo di Assisi, ciò che i Padri greci asserivano: Dio si è fatto uomo perché l'uomo diventi Dio.

Dio si è fatto uomo – potremmo altrimenti dire – perché all'uomo sia dato di sentire il suo essere un impasto divino, di risignificare la propria carne, di percepirla intrisa di Spirito, di imparare a vedere e ad ascoltare l'indomabile corrente che tutto attrae all'amore, che non disperde il dolore e neppure il peccato, ma – per chi si affida – li trasfigura. Così ogni creatura è, costantemente, in via di creazione. È un canto partecipato, che nel tempo si modula, si armonizza, di voce in Voce.

SOMMARIO

In *Francesco. Canto di una creatura* la poetessa lombarda Alda Merini (1931-2009) offre un'intensa, originale rilettura dell'esperienza del santo di Assisi. Il presente contributo si propone di coglierne qualche sfumatura. Il vissuto di Francesco e quello della Merini sembrano intercettarsi, riconoscersi e offrirsi vicendevolmente chiavi interpretative specie a partire dalla cifra ricorrente della follia. È un santo, quello della poetessa dei Navigli, che narra con passione dei drammi, dei combattimenti, della fragilità dell'uomo e della potente irruzione di Dio. Dio stesso è capace di follia, compenetrando di amore, compassione e bellezza anche gli inferi dell'essere umano. Francesco emerge dalla lirica come umanissimo e insieme slanciato verso l'Assoluto, un'esistenza cristologica, un corpo ferito e musicale, connesso a tutte le creature. La Merini ce ne fa ascoltare, attraverso le sue risonanze, la voce, in vertigini di immagini e di parole.

¹⁶⁷ *Ivi*, p. 121.

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 130.

¹⁶⁹ *Ivi*, pp. 132-133.

¹⁷⁰ Cf. *ivi*, p. 133.

¹⁷¹ *Ivi*, p. 135.

Parole chiave: Alda Merini; Francesco d'Assisi; Poesia; Creatura; follia; Dio; Crocifisso.

SUMMARY

In *Francesco. Canto di una creatura* ("Francis. Song of a creature") the Lombard poet Alda Merini (1931-2009) offers an intense, original reinterpretation of the experience of the Saint of Assisi. This contribution aims to capture some nuances. Francis's and Merini's experiences seem to intercept, recognize each other and offer each other interpretative keys, especially starting from the recurrent theme of madness. He is a saint, narrated by the poet of the Navigli canals, with the passion of the dramas, of battles, of the frailty of man, and of the powerful irruption of God. God himself is capable of madness, permeating with love, compassion and beauty even the hell of human beings. Francis emerges from the lyric as very human and at the same time launched towards the Absolute, a Christological existence, a wounded and musical body, connected to all creatures. Through her resonances, Merini makes us hear his voice, in a vertigo of images and words.

Keywords: Alda Merini; Francis of Assisi; Poetry; Creature; Madness; God; Crucified.

Marzia Ceschia
Facoltà Teologica del Triveneto - Padova
marziaceschia@hotmail.it

ORLANDO TODISCO

**IL VOLTO PLURIFORME
DELL'ANTROPOLOGIA DI BONAVENTURA****NOTA DI LETTURA**

L'uomo nel pensiero di Bonaventura da Bagnoregio (Aracne, Roma 2020, pp. 372) è una raccolta di saggi intorno alla concezione bonaventuriana dell'uomo che Irene Zavattero, dell'Università di Trento, ha curato. Le firme sono di specialisti del pensiero medievale, quasi tutti protagonisti del convegno bonaventuriano svoltosi presso il Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università di Trento nel 2017. Sono quattro le sezioni, in cui la curatrice ha articolato il volume. La prima (pp. 21-92) dà uno sguardo globale all'antropologia (L. Mauro e L. Solignac); la seconda (pp. 93-194) approfondisce la struttura dell'anima (A. Di Maio, A. Ghisalberti, M. Lenzi e D. Riserbato); la terza (pp. 195-310) sviluppa alcune tematiche relative all'etica e alla legge (A. Colli, E. Cuttini, G. Maglio, S. Perfetti e I. Zavattero); infine, la quarta (pp. 311-350) si sofferma intorno al linguaggio e all'ermeneutica (B. Faes, P. Müller e M. Parodi). Contributi sostanziosi di firme autorevoli.

Due i nuclei teorici al fondo delle ricerche. Il primo riguarda l'uomo al centro dell'universo: «Homo enim in medio constitutus, dum factus est ad Deum conversus et subiectus, cetera sunt ei subiecta, ita quod Deus omnem veritatem creatam subiecerat eius intellectui ad dijudicandum omnem bonitatem eius affectui ad utendum, omnem virtutem eius potestati ad gubernandum» (*II Sent.*, proem.). Il secondo riguarda lo smarrimento del centro e il suo ritrovamento: «Medium, cum amissum est in circulo, inveniri non potest nisi per duas lineas orthogonaliter insectantes» (*Hexaëmeron* I, n. 24). Il centro perduto del cerchio viene ricostituito per mezzo di due rette che si intersecano formando un angolo retto, vale a dire formando una croce. Ciò significa che Cristo con la sua croce ha ricreato il centro del cerchio del mondo, restituendo giusta direzione e senso pieno all'esistenza individuale come alla storia dell'umanità. È unificante, infine, l'idea secondo cui l'approdo del percorso comporta il ritorno, plenario e illuminato, al suo inizio (*Hex.* XVI, n. 2).

Data l'autorevolezza delle firme e la rilevanza filosofico-teologica delle tematiche, ritengo utile accennare ai singoli contributi con l'intento di intravedere la piega in atto dell'indagine bonaventuriana.

1. L'ANTROPOLOGIA BONAVENTURIANA E I SUOI PROBLEMI

Per quanto concerne l'antropologia nel suo insieme risulta storiograficamente feconda la prospettiva anti-agnostica e anti-manichea di Bonaventura, messa in luce dal medievista genovese *Letterio Mauro* (pp. 21-38), il quale sottolinea che siamo figli del cosmo con un materiale organico che ci imparenta a tutti gli esseri viventi. Significativo poi l'accento sulla corporeità, grazie a cui si giustifica la nostra "superiorità" sullo stesso mondo angelico, in quanto ci rende rappresentativi di Dio creatore. Infatti, siamo dotati di un potere che gli angeli non hanno, quello di riprodurre altri esseri: «Anima [...] in hoc quod coniungitur corpori ita quod per illud est principium aliorum [...] magis repræsentat Deum qui est principium omnium» (*II Sent.* d. 16, a. 2, q. 1, II, 401b). Tale superiorità non ci porta a chiuderci ma ad aprirci a tutte le creature, dono della benevolenza di Dio, da cogliere e valorizzare – «omnes creaturæ irrationales ad ipsum ordinantur ut mediante ipso in finem ultimum perducantur» (*II Sent.*, d. 15, a. 2, q. 1 - I, 383). Il che ha luogo non lasciandoci sopraffare dai nostri interessi, ma "assecondando" il loro accadere perché, se rispettato, è in grado di condurci per mano (manuducere) verso il fine ultimo (*Itin.* II, n. 1).

Suggestiva la ricostruzione da parte della medievista dell'Istituto cattolico di Parigi, *Laure Solignac*, della dimensione orizzontale della prospettiva antro-po-cosmica bonaventuriana (pp. 39-92). L'uomo, «appetitus totius naturæ» (*II Sent.*, d. 1, p. II, a. 23, q. 2), è inteso «comme le prolongement du mouvement, du désir et de l'œuvre de la nature». Ciò che va sottolineato è il tentativo di riconsiderare questa dinamica come «écho à l'expérience de fraternité universelle de la première communauté franciscaine» (p. 48). Puntuale, poi, la ricostruzione della dimensione verticale dell'antropologia con al centro la teoria della pluralità delle forme, disposte secondo un processo ascensionale, grazie a un dinamismo evolutivo che Bonaventura ritiene qualificante e «qui manque à une vision purement hiérarchique et fixistes des êtres» (p. 71). Questo aspetto trova sostegno e sviluppo nella tesi dell'"unibilitas substantialis" – «pièce majeure de l'axe vertical qui caractérise l'antropologie de Bonaventure» (p. 83) – intesa come continuità espansiva del corpo verso l'anima e dell'anima verso il corpo, metafora della scala di Giacobbe che consente di salire e di scendere. Se è dannoso permettere che passi attraverso la porta dei sensi qualunque cosa, è letale chiudere questa porta, impedendo quella circolazione fondamentale, espressa nella categoria, propriamente bonaventuriana, di "reductio", compendio della "discensio" e dell'"ascensio". Vivificare il corpo è proprio dell'anima, "nobilissima forma", punto d'approdo «omnis naturæ sensibilis et

corporalis», attraverso il libero arbitrio, grazie al quale «præcellit omnem virtutem corporalem» (*Brev.* II, q. 4, n. 3). Questa elevazione matura grazie al Dio che discende (*Breviloquium*) e all'anima che ascende (*Itinerarium mentis in Deum*), dando luogo all'incontro, costituito dalla crocifissione. Siamo allo snodo dell'antropologia bonaventuriana, qualificata in maniera riassuntiva come "cruciforme".

2. NATURA E STRUTTURA DELL'ANIMA

Prezioso il contributo di *Andrea Di Maio*, caratterizzato da quell'acribia filologica che distingue la sua ricca produzione bonaventuriana e che qui è circoscritta all'area dell'"animalitas", dello "spiritus" e della "mens" nell'ambito dell'*Itinerarium ad Deum*, con sprazzi teoretici che ci consentono di entrare tra le pieghe del dire bonaventuriano e di percepirne la ricchezza. Così, ad esempio, non si può non apprezzare l'ampio spazio dato alla categoria "mens" (pp. 108-113) ai fini di una più puntuale comprensione delle implicazioni filosofico-teologiche del noto "Itinerarium mentis in Deum", con la dettagliata distinzione di essenza, di vita spirituale, di vita intellettuale, di attività propria della mente, la quale, entrando in se stessa, scopre ciò che l'accomuna a tutte le altre menti, quello che nel terzo capitolo dell'*Itinerarium* costituisce il sistema delle scienze e nel quarto la gerarchizzazione della mente. Oltre all'aspetto filologico è da apprezzare il taglio teoretico del contributo, come quando, ad esempio, in merito all'esperienza del male annota che, «se c'è il male, ci deve essere il bene e il Sommo Bene (dunque, mentre per Tommaso l'esperienza del male costituisce un argomento contro l'esistenza di Dio, per Bonaventura è piuttosto un superiore argomento a favore della sua esistenza)» (p. 126). Infatti, se c'è il male vuol dire che c'è la libertà, senza la quale il male non sarebbe, e dunque c'è Dio fonte della libertà. Se Dio eliminasse il male non eliminerebbe anche la libertà e dunque anche il bene? Il bene infatti, senza libertà, e cioè compiuto per necessità, non è bene, ma è evento puramente naturale. Il bene non è forse vittoria sul male e dunque evento di libertà? A buon diritto l'autore rileva che per Bonaventura il problema del male è a favore della grandezza di Dio, il quale al mondo senza il male, e dunque senza libertà, preferisce il mondo con la libertà, anche se passibile del male. Il che significa anche, sia pure in modo indiretto, che per Bonaventura la libertà è a cuore di Dio, più d'ogni altra cosa, finanche al prezzo del male.

Il contributo del noto medievista, *Alessandro Ghisalberti*, intorno all'anima gerarchizzata (pp. 129-152) risulterà gradito soprattutto a quanti vogliono rendersi conto della portata della definizione di Francesco "vir hierarchicus". Siamo al ripensamento originale della dottrina gerarchica di Dionigi l'Areopagita, al quale Bonaventura si richiama per la descrizione dei tre stati (incipientes, proficientes e perfecti), intesi però come cammini, non stati, come vie, non come traguardi. Infatti, la *purgatio* esprime il

viaggio che l'uomo compie per la pace interiore, *illuminatio* rappresenta il processo che ci immette nel vortice di luce della verità e la *perfectio* orienta il percorso verso la carità (p. 143). Il tutto autorizza a ritenere che Bonaventura, mettendo in evidenza questo senso viale della maturazione spirituale, dà alla concezione cosmica delle gerarchie di Dionigi un più ampio taglio dinamico, soprattutto se si pensa allo sviluppo gerarchico della storia nel tempo della salvezza, offerto nelle *Collationes in Hexaëmeron*.

Utile l'approfondimento dell'anima come sostanza e come "hoc aliquid" e cioè come sostanza e insieme come "un questo" da parte di *Massimiliano Lenzi* (pp. 153-176). È un significativo contributo al superamento della differenza tra Tommaso e Bonaventura, ritenuta, a torto, radicale in merito alla funzione dell'anima, quasi che il primo risolva l'anima nella funzione di forma del corpo, pregiudicandone l'immortalità, mentre il secondo la giustificherebbe garantendole maggiore autonomia. L'autore a buon diritto nota che entrambi escludono che l'anima sia un ente specificamente completo, in quanto non è una specie ma parte di una specie che appartiene al genere della sostanza in qualità di con-principio. Così come entrambi affermano che «l'anima in quanto "hoc aliquid" è un'entità essenzialmente indipendente dal corpo e in quanto forma è un'entità essenzialmente dipendente, perché contraddistinta dallo statuto incompleto di parte» (p. 171). Il grado di imperfezione, che l'anima porta con sé, è funzionale all'essere parte di una quiddità ulteriore, quella del composto. La completezza la si ha solo con il concorso del corpo: ecco l'antimanicheismo di Bonaventura che arricchisce questo discorso. Il darsi della dimensione corporale non contraddice la spiritualità dell'anima, ma ne esprime la misura, che è quella di una spiritualità debole che, per giungere a compimento, ha bisogno della sua collaborazione. Dunque, entrambe le posizioni appaiono accomunate dalle medesime problematiche, proprie di due categorie distinte – anima e corpo –, autonome e insieme dipendenti, non senza però un'appendice di significativa originalità per quanto concerne l'antropologia bonaventuriana, a cominciare dalla composizione di materia e forma dell'anima come del corpo, in linea con tutte le sostanze create. Dal momento che la materia dell'anima non esaurisce tutte le capacità della forma dell'anima stessa, e dal momento che la forma del corpo non esaurisce tutte le virtualità di questo da renderlo incapace di ricevere una forma ulteriore, ecco che resta preservata la tendenza dell'anima a unirsi al corpo e la tendenza del corpo a unirsi all'anima. L'uomo è un microcosmo pluriforme, dalle potenzialità infinite, da esplorare con intelligenza e favorire con lungimiranza.

Davide Serbato, della Cattolica di Milano oltre che dell'Antoniano di Roma, affronta con profondità il grave problema della relazione tra il "verum mentibus impressum" e le "rationes æternæ" (pp. 177-191). Il taglio speculativo dell'intervento ci consente di intravedere che il vero impresso nell'anima è la luce dei valori eterni, di cui il pensiero fruisce per poter pensare, non senza constatare che si serve di quella luce, ma non ne è la

fonte, essendo quel vero non l'oggetto del giudizio, ma ciò grazie a cui giudica: «per illas (rationes æternæ) est iudicium et non de illis» (*Hex.* II, n.5). La consapevolezza della nostra finitezza e contingenza porta ad ammettere il darsi di questa illuminazione divina, altrimenti ci ritroveremmo consegnati a un radicale relativismo. Da qui il ruolo strategico di quel «lumen naturæ signatum super nos», grazie a cui si diventa abili «ad cognoscenda prima principia» (principi di identità, di contraddizione, di causalità), che trovano la loro giustificazione ultimativa nell'identità dell'essere e del pensiero nell'Assoluto, cui l'identità relativa del nostro pensiero e del reale rinvia. È qui forse il nodo del problema, e cioè nel concepire Dio come l'identità assoluta, a sostegno della nostra identità relativa tra essere e pensiero. La fonte è l'identità dell'essere e del pensiero nell'Assoluto, senza la quale vien meno la fecondità teoretica della nostra identità relativa di essere e pensiero. La ragione non può discernere, unificare e dunque giudicare “certitudinaliter” se non “vede” le regole eterne, impresse in noi “naturaliter”. Se vien meno questa connessione, il soggetto diventa giudice e insieme padrone del vero, in preda all'onda variabile della contingenza. Tale relazione non va invocata solo per regolare i giudizi universali, ma per ogni attività della mente: per la formazione sia di un'idea che di un discorso. È il concorso di Dio alla nostra attività intellettuale – la sua dimensione platonico-agostiniana – che, per questa via e sotto questo aspetto, mostra la sua dignità. Pur impastata di terra, l'attività intellettuale è resa possibile dal raggio di luce che viene dall'alto. La conoscenza è sempre un atto sintetico, terrestre e celeste insieme.

3. ETICA E LEGGE

Aprire la terza sezione, dedicata all'etica e alla legge il contributo di *Andrea Colli* (pp. 195-310), incentrato sull'espressione bonaventuriana: «in anima stat appetitus totius naturæ» (*II Sent.*, d. 1, p. 2, a. 3, q. 2). È in prima linea la dimensione desiderativa dell'essere, in piena consonanza con l'indole concretista del “pensare francescano”. La legge, che presiede ai vari strati del creato, spinge nella direzione della crescita e dell'apertura verso l'alto: è questa dinamica desiderativa che ci introduce alla logica delle molte espressioni dell'essere naturale. Il principio – «natura semper desiderat quod melius est» (*II Sent.*, d. 15. 1, q. 2) – allude a quella potenza sotterranea che rende conto del divenire, da intendere non come dispersione o pura esplosione biologica, ma come crescita e ascensione verso la fonte. I sensi, più che come strumento di impossessamento, sono da intendere come nostro sostegno nell'attraversamento partecipe del macrocosmo – «homo qui dicitur minor mundus habet quinque sensus quasi quinque portas per quas intrat cognitio omnium quæ sunt in mundo sensibili in animam ipsius» (*II Sent.*, d. 29 a. 3, q. 3). Questa piega desiderativa è da cogliere nel cuore delle leggi naturali come loro anima dinamica secondo cui Dio

ha voluto il mondo: «Natura semper intendit quod melius... secundum leges sibi inditas a Deo» (*II Sent.*, d, 34, a. 1, a. 1, q. 3). Si comprende allora la densità ontologica del nostro essere compendio del macrocosmo, con il compito di mettere in luce e insieme di assecondare la carica ascensiva delle creature, orma, vestigio, immagine del supremo fattore. L'uomo è colui che dischiude le finestre del mondo su un panorama che sfiora l'infinito, impegnato a contrastare l'atteggiamento di incurvamento e di rapina, proprio della «natura deficiens, sive corrupta», riscoprendone e assecondandone l'inclinazione al bene sommo: «... nata est anima ad percipiendum bonum infinitum, quod Deus est, ideo in eo solo debet quiescere et eo frui» (*I Sent.*, 1, a. 3, q. 2). La trama legale del creato, intravista dalla filosofia ed esplorata dalla scienza, non è adeguatamente percepita né operativamente rispettata se ci sfugge quell'onda esistenziale che vede le creature protese verso il meglio. La dimensione desiderante è una componente qualificante del pensare francescano, a buon diritto messa in evidenza.

È da riportare entro questa sensibilità francescana la messa in luce della "pietas" nella lettura delle leggi che presiedono alla vita del cosmo, sottolineata con l'abituale garbo e finezza speculativa dalla medievista dell'Università di Padova, *Elisa Cuttini*. È l'anima fascinosa della visione del cosmo di matrice francescana, che autorizza l'autrice a cogliere nella *Laudato si'* di papa Bergoglio una significativa presenza della prospettiva antropologica bonaventuriana. L'assunto generale – «lex naturæ est lex pietatis» (*Hex. XXI*, n.6) – è così commentato dall'autrice: «La pietà è insita in ogni creatura e si manifesta in tutta la realtà: dalla radice che trasmette il nutrimento al fusto e ai rami, fino al genitore che si occupa dei figli, come avviene perfino tra gli animali selvaggi» (p. 223). Ciò che è utile notare è che, a conferma del ruolo significativo di tale pietas, Bonaventura ritiene che il suo smarrimento rende questo mondo «quasi emortuus et deletus». È singolare poi il fatto che, nonostante l'oggettiva pacificazione tra l'uomo e la natura – nel Medioevo la natura dorme ancora i suoi sogni tranquilli, non scossa da alcunché –, Bonaventura intraveda che, se l'uomo non recupera tale "pietas", «pugnabit orbis terrarum contra insensatos» (*Itin.*, c. 1, n. 15), dal momento che l'abbandono di tale "pietas" comporta una sorta di caduta cosmica con conseguenze ecologiche imprevedibili.

Fondamentale poi, il capitolo su quello che *Gianfranco Maglio*, esplorando il rapporto tra il diritto e la legge naturale (pp. 233-270), qualifica come "volontarismo razionale". Il richiamo è a ciò che, essendo opera di Dio, non può che essere sommamente razionale e insieme espressione della sua libera volontà, secondo la puntualizzazione di Agostino per il quale la legge eterna è «ratio vel voluntas Dei» (p. 269). Se Duns Scoto e Occam, senza contestare tale razionalità, porranno l'accento sul fatto che Dio poteva non creare o creare diversamente ciò che ha creato in polemica con il necessitarismo aristotelico averroista, Bonaventura ama accentuare il fatto che, essendo opera volontaria di Dio, la legge naturale non può non riflettere la razionalità, costituita dalle "rationes æternæ". Sono queste la

fonte della "lux mentis", il porto cui la synderesis ci sospinge, voce incancellabile del bene, che «non potest exstingui, quia, cum dicat aliquid naturale, non potest a nobis omnino auferri» (*II Sent.*, d. 39, a. 2, q. 2). Illuminante la conclusione: «Se la legge naturale deriva dalla legge eterna e quest'ultima è "ratio vel voluntas Dei", il volere divino si accompagna alla razionalità, così come nell'uomo la volontà illuminata dalla sinderesi non può volere qualcosa di irrazionale e di ingiusto» (p. 269).

Conferma indiretta e per questo grandemente significativa dell'ottimismo francescano è il richiamo al commento all'*Ecclésiaste* di Bonaventura da parte di *Stefano Perfetti* (pp. 271-288), che ripensa i passaggi salienti di questo controverso testo rivelato nei termini di una consapevolezza penitenziale in vista di una superiore perfezione spirituale. Nel contesto della concezione francescana, secondo cui il mondo e noi in esso siamo il grande dono della liberalità divina, si comprende l'estraneità al pensare bonaventuriano del pessimismo senza redenzione, come di quello scetticismo che si è tentati di condividere a causa delle contraddizioni della vita, cui questo testo singolare pare che sospinga. Ciò che Bonaventura propone è di leggerlo alla luce della superiore visione della fede. La conclusione è che «per superare il carattere illusorio e inconsistente della vanitas, l'uomo deve trascendere la propria animalità, diventando uomo spirituale: "si vult futura bona cognoscere necesse est carnalitatem deponere"» (*Comm. in Eccl.*, IX, p. 36).

Illuminante e persuasiva la considerazione del libero arbitrio come "imago" della libertà divina da parte di *Irene Zavattoni*, medievista trentina, curatrice del volume. Anzitutto la puntualizzazione d'apertura. Occorre parlare non del "libero giudizio", ma del "libero arbitrio". Il giudizio ha luogo secondo necessità: la ragione non può non dire che è ciò che è e che non è ciò che non è. La ragione soggiace alla regola suprema della verità. Non ammette eccezioni. Il suo atto «regulatum est secundum regulas veritatis sive supernæ legis» (*II Sent.*, d. 25, p. 1, dub. 1). Mentre l'arbitrio è libero, nel senso che comporta «actum rationis regulatum [= trasformato in regola operativa] secundum imperium voluntatis» (*ivi*). Bonaventura mette in luce l'impero autonomo della volontà, causa formale dell'atto libero. Il che non significa che proceda senza rendersi conto di ciò che vuole, dal momento che è la volontà che spinge la ragione a esplorare, perché la sua decisione sia consapevole. La libertà non si afferma nel buio della pura emozione diventando arbitrarismo, ma nella consapevolezza della posta in gioco, da cui è esaltata, perché incapace di obbligarla ad aderire alla sua proposta anche se con maggior tasso di razionalità rispetto all'alternativa. È lei, la volontà, la padrona, non la ragione. I risultati dell'esplorazione non sono determinanti: «Quantumcumque præcedat cogitatus, nunquam motus sequitur, nisi ipsum imperet voluntatis affectio» (*II Sent.*, d. 25, p. 1, q. 6). Bonaventura lo ribadisce: «Quantumcumque ratio dictet actum voluntatis esse malum, nunquam voluntas se retrahit, nisi velit» (*ivi*). È in questa luce che va letta la nota affermazione di Bonaventura, secondo

cui la libertà «in ratione inchoatur et in voluntate consummatur» (*II Sent.*, d. 25, p. 1, q. 3). Certo, sono in campo la ragione e la libertà, l'una però come dispiegamento delle possibilità disponibili, l'altra come determinazione e scelta, per cui «principaliter libertas arbitrii et dominium in voluntate consistit» (*ivi*).

Se per quanto concerne la routine quotidiana sembra che sia la ragione a primeggiare, il motivo è da riporre nel fatto che l'attività si svolge all'interno di un orizzonte dato per scontato, anteriormente scelto dalla volontà come proprio orizzonte di vita. È in rapporto a esso che la ragione si impone, nel senso che ci illumina circa la coerenza tra ciò che vogliamo fare e la scelta anteriormente compiuta. Il che vien messo in discussione in occasione di decisioni particolari se significative, che cioè possono modificare lo stile di vita. Allora prevale la volontà, sul presupposto generale che le opzioni fondamentali sono opera sua, confermandosi facoltà di cominciar da capo, di interrompere la catena, e dunque di aprire nuovi percorsi, sorretta dall'istinto al bene, di cui la sinderesi è la cifra. È la libertà creativa che «reperitur in creatura et Deo conformiter et secundum eandem rationem» (*II Sent.*, d. 25, p. 1, dub. 3). Dall'insieme si impone la tesi secondo cui siamo a immagine di Dio grazie alla libertà: «æque essenziale est animæ habere libertatem arbitrii sic ut esse ad imaginem Dei» (*II Sent.*, d. 25, p. 1, q. 5). È questa libertà creativa la ragione della nostra dignità, che l'autrice, a buon diritto, richiama come «la grande novità introdotta da Bonaventura rispetto alle sue fonti» (p. 305). A compendio si legga questo brano: «Et sic in liberi arbitrii intellectu tria clauduntur, videlicet a coactione immunitas, excellentia dignitas et potestas sive facultas» (*II Sent.*, d. 25, p. 2, q. 1). Si comprende allora che «omne liberum arbitrium immediate est sub Deo constitutum, et quodlibet est suarum operationum post Deum primum principium. Attenditur enim secundum rationalis creaturæ supremum, quo solus Deus superior est, sicut vult Augustinus» (*II Sent.*, d. 25, p. 2, q. 1).

4. LINGUAGGIO ED ERMENEUTICA

La quarta sezione, dedicata al linguaggio e all'ermeneutica, si apre con il contributo di *Barbara Faes*, del CNR oltre che dell'Antoniano di Roma, dedicato ad alcune metafore marine, presenti nei sermoni di Bonaventura. La scelta del tema – «Predicatori e pescatori» (pp. 311-327) – è dovuta al fatto che «nei miti e nelle produzioni poetiche, letterarie e religiose espresse dalle culture che si affacciano sui mari, in primis in quelle del bacino mediterraneo, il mare e tutto ciò che vi è connesso – pesci, pescatori, reti, barche, tempeste, porti, naufragi – costituisce uno dei temi preferiti» (p. 311). Il riferimento privilegiato è al commento del Vangelo di Luca, più spesso richiamato da Bonaventura nei suoi sermoni domenicali – J.G. Bougerol ha segnalato in 25 di essi ben 56 richiami – e l'intento principale

è di mostrare lo stretto nesso tra esegesi e predicazione. Sono pagine luminose che presentano Bonaventura che, come ministro generale della sua famiglia, guarda lontano. Così, ad esempi, il mare in tempesta è metafora delle insidie diaboliche; o la rete che cattura pesci di ogni genere è metafora della fede nella quale convivono buoni e perversi; o la riva, che è metafora della separazione dei buoni dai cattivi a opera degli angeli. A conferma di questo stile lungimirante e insieme di coinvolgimento esistenziale, oltre l'ombra della propria egoità, si vada al sermone 191 *de tempore* relativo al racconto della tempesta sedata. Ebbene, qui «la barca è il simbolo dello stato di perfezione della chiesa, ossia della vita religiosa. Gesù che sale sulla barca, seguito dai discepoli, indica l'inizio salvifico della perfezione nella chiesa [...]. Lo scatenarsi della tempesta presenta il multiforme tentativo di aggressione da parte del diavolo [...]. Come una barca rischia l'affondo per i colpi inflitti dalla tempesta, per il peso eccessivo delle merci, così essa rischia di essere sommersa [...] dalle attività mondane che l'opprimono» (p. 326). Credere è abbandonarsi alla parola di Dio e insieme immaginare mondi possibili, da evocare e tentare di portare a maturazione. La pastorale francescana è "culturale", impegnata a modificare il modo di percepire l'esistenza e la storia nel suo insieme, nell'assunto che tutto ciò che accade non ha il segreto nel passato ma nel futuro, frammenti di storia ancora da scrivere. Il richiamo è allo sguardo di Francesco, poetico e profetico insieme, che vuol guarirci dalla cecità, facendo del fatto di vivere un'arte e un'irrepetibile avventura.

In questo contesto si comprende il ruolo della "testimonianza", su cui ci intrattiene Paola Müller della Cattolica di Milano, impegnata «a individuare se la testimonianza sia in grado di fornire di per sé le ragioni della propria attendibilità o se l'affidabilità di una testimonianza sia da ricondurre a quella della percezione, della memoria e della ragione di chi la fornisce» (p. 329). Ebbene, è prezioso il rilievo che nel Medioevo il discorso circa la testimonianza come fonte di conoscenza «coinvolge problematiche che investono ambiti che passano dalla giustificazione epistemologica all'antropologia» (p. 332). È Francesco il modello della testimonianza per Bonaventura. Certo, i tipi di testimonianza sono diversi, a seconda che questa derivi dai segni ("quasi per signa") o dal linguaggio, sia esso scritto ("quasi per litteras") o pronunciato ("quasi per nuntium, viva voce") (*Hex.* XXIII, n. 1). Ciò che conta è rilevare che la testimonianza comporta l'incontro tra un atto di libertà e uno di volontà (p. 335), dal momento che non costringe a credere e il testimone rappresenta una forma di conoscenza indiziaria, non vincolante. Sono quattro i caratteri della testimonianza come è descritta nella IX collatio dell'*Hexaëmeron*: «1. La notizia certa dei testimoni; 2. La chiarissima fama dei testimoni; 3. La piena concordia dei testimoni; 4. La ferma sentenza dei testimoni» (p. 336). Parte sostanziale del saggio è riservata all'analisi di questi caratteri che, come ministro generale della famiglia francescana, Bonaventura non poteva non richiamare, dando loro

uno specifico taglio teologico. Rilevante l'annotazione in merito a Gesù, testimone del Padre, in quanto chiarisce che il «testimoniare non è solo qualcosa che conduce al credere né che deriva dal credere come coerenza di vita: la testimonianza è dentro il credere e il credere è dentro il testimoniare» (p. 344). Ritenendo con Ricoeur che i caratteri della testimonianza sono la narrazione e la confessione, e cioè «che il testimone mette in gioco se stesso», l'autrice può concludere che il carattere esemplare della testimonianza di Gesù consiste nel fatto «che è narrazione e confessione insieme» (p. 344).

Chiude l'ultima tappa del percorso il noto filosofo torinese, *Massimo Parodi*, con il tema «Tra sapere, visione e speranza» (pp. 347-357), con cui ci immette nel cuore del pensare medievale in genere e francescano in particolare, ripensando da un'altra angolazione il tema della "relazione" al centro da tempo della sua riflessione. Sono noti e apprezzati i suoi lavori su Agostino, colui che «ha trasformato Dio da idea limite e assoluta della categoria aristotelica di sostanza in idea limite e assoluta della categoria della relazione»¹. È questa categoria che qui viene richiamata – la relazione – al fine di superare l'impressione di lontananza degli autori medievali «quasi di una incommensurabilità in termini teorici, che rende impossibile sentirli esseri viventi come noi, persone che pensano e scrivono per comunicare anche qualcosa della loro personalità, dei loro desideri, delle loro scelte» (p. 349). Egli prende lo spunto dall'ultima tappa dell'*Itinerarium mentis in Deum*, «quella in cui ci si stacca dall'esperienza e dalla riflessione sulla conoscenza» (p. 347), per raggiungere il livello di quella esperienza definita «contemplazione, mistica, estasi». Infatti, viene qui abbandonato lo schema del ragionamento a favore di una serie di tempi di carattere esperienziale, come si legge nelle ultime righe del *Prologo* (n. 5). Qui è pressante l'invito ("rogo ergo") «quod magis pensetur intentio scribentis quam opus, magis dictorum sensus quam sermo incultus, magis veritas quam venustas, magis exercitatio affectus quam eruditio intellectus» (n. 5). Il noto medievista milanese ritiene che, in particolare in rapporto all'ascesa mistica, sembra decisivo meno il cogliere «la teoria in grado di fondare e illuminare il percorso» (p. 348) e più «il compierlo in prima persona, trascurando forse in qualche misura anche le dottrine filosofiche e teologiche» (*ivi*). In breve, il richiamo è più all'atteggiamento pratico che al contenuto dottrinale, coniugando però «verità e affetto, ricerca della coerenza formale o dell'ispirazione di fede e atteggiamento pratico nel voler partecipare, agire, operare» (p. 348). Il che ci fa apprezzare la relazione di Bonaventura con Francesco «che certamente non era né filosofo né teologo e faceva della propria esperienza di vita il centro della sua predicazione e della sua proposta» (349).

¹ MASSIMO PARODI, *Francesco e la filosofia: dall'analogia alla metafora*, in *Francesco d'Assisi. Storia, arte, miti*, a cura di M. BENEDETTI - T. SUBINI, Roma, Carocci, 2019, p. 90.

L'autore si è richiamato all'ultimo numero del *Prologo*, il quale, con l'occhio all'intera costruzione, rinvia al numero precedente (4), dove leggiamo: «primum quidem lectorem invito ne forte credat quod sibi sufficiat lectio sine unctione, speculatio sine devotione, investigatio sine admiratione, circumspectio sine exultatione, industria sine pietate, scientia sine caritate, intelligentia sine humilitate, studium absque divina gratia, speculum absque sapientia divinitus inspirata». Il che al termine della salita verso Dio viene confermato: «Se ora brami sapere come ciò avvenga, interroga la grazia, non la dottrina; il desiderio, non l'intelletto; il gemito della preghiera, non lo studio della lettera... non la luce, ma il fuoco che tutto infiamma e trasporta in Dio» (VII, n. 6). Una suggestione, dunque, quella del medievista milanese, grandemente significativa, perché contribuisce a evitare di perdersi «in mille rivoli di connessioni, debiti, richiami dottrinali che rischiano di fare dello studio della filosofia medievale un lavoro sempre più preciso e definito, ma sempre meno significativo per rispondere alle domande che inizialmente spingono allo studio della filosofia» (pp. 349-350).

In realtà, da tempo cerco di sostenere che la speculazione francescana nel suo insieme potrebbe essere – dovrebbe essere – interpretata alla luce del principio «amplius ascendit affectio quam ratio et unio quam cognitio» (*III Sent.*, d. 35, un. 3, ad 5), perché mi pare che identifichi la verità con la forma che la libertà progettuale sia di Dio che dell'uomo assume nell'eterno e nel tempo. Il primato non pare vada alla ragione. Il mondo non è perché era “razionale” o necessario che fosse; né noi siamo perché avessimo qualche diritto a essere: prima di essere, non essendo, non si ha alcun diritto. Il francescano opera il passaggio dall'essere come diritto all'essere come dono. Il che significa che il fondo del reale non è riconducibile alla razionalità: questa allude alla trama grazie a cui l'amore creativo prende forma; né che l'uomo è libero perché razionale, ma è razionale perché libero. È nella libertà l'imparentamento con Dio. La ragione si arresta all'imbastitura razionale delle creature, ma non raggiunge la sostanza di cui quella trama è la messa in forma, perché non razionale né razionalizzabile. Nella notte della ragione, l'amore vede ancora, vede ciò che la ragione non può vedere, perché d'altra indole, e cioè è dono, voluto in radicale gratuità, e cioè senza ragione ma non per questo senza senso: «Ubi deficit intellectus proficit affectus» (*III Sent.*, d. 31, a. 3, q. 1). L'essere non pare che debba essere inteso prioritariamente come espressione di verità ma di bontà, non di razionalità ma di libertà, non di coerenza logica ma di intensità di vita, nella cui ipotesi la conoscenza «in affectione consummatur» ritrovandosi riconoscimento. L'unione con l'“altro” da parte della potenza affettiva è più intima e significativa di quella realizzata sul piano concettuale dalla potenza conoscitiva, perché frutto di un gesto di amore («In primo gradu viget consideratio, in cæteris vero sequentibus dominatur affectio» (*De triplici via*, III, n. 7).

SOMMARIO

L'uomo nel pensiero di Bonaventura da Bagnoregio (Aracne, Roma 2020, pp. 372), è una raccolta di saggi intorno alla concezione bonaventuriana dell'uomo che Irene Zavattero, dell'Università di Trento, ha curato. Le firme sono di specialisti del pensiero medievale, quasi tutti protagonisti del convegno bonaventuriano, svoltosi presso il Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università di Trento nel 2017. Data l'autorevolezza delle firme e la rilevanza filosofico-teologica delle tematiche, si è ritenuto utile accennare ai singoli contributi con l'intento di intravedere la piega in atto dell'indagine intorno alla dignità dell'uomo e alla sua funzione nell'universo secondo il Dottor serafico. Da qui la messa a fuoco della costituzione psicologica dell'uomo, il mondo archetipale e la struttura delle creature, il rapporto tra anima e corpo, l'intreccio tra ragione e volontà, la relazione dell'uomo con Dio, il rapporto dell'uomo col mondo. La dottrina del libero arbitrio, *imago* della libertà divina, pare rappresenti l'approdo dell'intera antropologia bonaventuriana.

Parole chiave: San Bonaventura; Pensiero filosofico-teologico; Antropologia; Trento: Università degli Studi.

SUMMARY

"The man in the thought of Bonaventura of Bagnoregio" (Aracne, Roma 2020, pp. 372), is a collection of essays on the Bonaventurian conception of man that Irene Zavattero, of the University of Trento, edited. The signatures are from specialists in the medieval thought, almost all of them are protagonists of the Bonaventurian conference, held at the Department of Letters and Philosophy of the University of Trento in 2017. Given the authoritative nature of the signatures and the philosophical and theological relevance of the themes, it was considered useful to allude to the individual contributions with the intent to glimpse the proposed investigations around the dignity of man and his function in the universe according to the Seraphic Doctor. Hence the focus on man's psychological constitution, the archetypal world and the structure of creatures, the relationship between soul and body, the intertwining of reason and will, man's relationship with God, man's relationship with the world. The doctrine of free will - image of the divine freedom - seems to represent the landing place for the entire Bonaventurian anthropology.

Keywords: Saint Bonaventure; Philosophical-theological thought; Anthropology; Trento: University of Studies.

Orlando Todisco
Pontificia Facoltà Teologica
"S. Bonaventura" - Roma
orlando.todisco@virgilio.it

MARY MELONE

“ANTONIO SEGRETO”

NOTA DI LETTURA *

Se dovessi definire Antonio di Padova in poche parole, direi senza esitare che è il santo *più amato*: basterebbe a confermarlo anche la semplice constatazione che la statua di sant'Antonio si trova in quasi tutte le chiese e non solo in Italia, segno della grande venerazione e dell'amore che circonda la sua persona! Il suo culto ha indubbiamente una diffusione mondiale. Ricordo che anni fa, durante un viaggio a Istanbul, rimasi molto sorpresa dall'afflusso dei musulmani nella basilica dei frati Conventuali *Sent Antuan Kilisesi*, dedicata per l'appunto a sant'Antonio, che sorge in una delle vie più centrali della città. Mi fu spiegato che, in realtà, sant'Antonio è molto amato dai musulmani, soprattutto dalle donne che gli affidano il loro matrimonio!

L'amore e la devozione circondarono fin da subito Antonio di Padova: la sua santità, riconosciuta già quando era in vita, fu immediatamente proclamata, come attesta il fatto che la canonizzazione avvenne solo undici mesi dopo la morte, il 30 maggio 1232, con tempi più rapidi persino di quelli di san Francesco! La sua fama di santità determinò un significativo sviluppo della letteratura agiografica, con la produzione di numerose biografie dedicate al Santo di Padova. Tuttavia, proprio a opera di questa letteratura, soprattutto nei primi due secoli successivi alla sua morte, si verificò un progressivo cambiamento nella considerazione e conoscenza di Antonio di Padova, poiché lentamente la figura del grande taumaturgo e del difensore dell'ortodossia si sovrappose a quella del predicatore itinerante, maestro e formatore delle giovani generazioni di frati Minori.

* Viene proposta la presentazione di suor Mary Melone al testo di Nicola Vegro, *Antonio segreto*, Edizioni Messaggero, Padova 2019, in occasione del lancio del libro il 7 dicembre 2019.

L'immagine del taumaturgo e martello degli eretici, immagine rilanciata fino ai nostri giorni anche dalla cinematografia, ha però finito per creare spesso un personaggio di Antonio con tratti stereotipati: esageratamente severo e ascetico, duro, austero, inquieto... Ma era davvero così?

Certamente la domanda, posta in questo modo, è destinata a rimanere senza risposta. Tuttavia si può legittimamente supporre che le biografie ufficiali, per quanto antiche e autorevoli, non hanno potuto raccogliere tutti i tratti della personalità di Antonio: c'è un volto che rimane poco conosciuto, anzi, si potrebbe dire che c'è sicuramente un Antonio *segreto*.

Questo volto segreto va cercato a partire da ciò che Antonio ha detto di sé negli scritti che sono giunti fino a noi, i *Sermoni*, che raccolgono la ricchezza della sua esperienza di predicazione e di insegnamento insieme alla profondità della sua riflessione e del suo pensiero. Si tratta di una raccolta ponderosa – 77 sermoni – frutto del lungo e faticoso impegno di Antonio nella predicazione, che gli permise di conoscere le attese e le sofferenze della gente del suo tempo, le povertà e le ingiustizie a cui veniva esposta, come pure l'avidità e la violenza di quanti esercitavano il potere, e la corruzione che minava la credibilità della Chiesa. Egli mise tutto questo patrimonio di esperienza e conoscenza a servizio della formazione dei frati, costruendo per loro una sorta di manuale, attraverso il commento delle letture bibliche dell'anno liturgico, arricchito da aneddoti, etimologie, spiegazioni scientifiche e narrazioni storiche.

I *Sermoni*, pertanto, non sono uno scritto autobiografico, né sono direttamente la raccolta dei sermoni che egli pronunciava nella sua predicazione, ma senza dubbio lasciano trasparire il sentire di Antonio su temi e vicende del suo tempo. Si può dire, con un'espressione davvero efficace, che contengono un *Antonio segreto!*

E sono proprio i *Sermoni*, nel loro ruolo di fonte e di testo di riferimento, a costituire l'originalità del romanzo storico di Nicola Vegro dal significativo titolo *Antonio segreto*.

Anche il romanzo di Vegro è un testo ponderoso: per circa 600 pagine, infatti, ripercorre la vicenda di Antonio di Padova dal 1219 al 1231, cioè dagli anni in cui Fernando – come si chiamava in realtà Antonio prima del suo ingresso tra i frati Minori – era a Coimbra tra i canonici di sant'Agostino, fino alla sua morte a Padova. Una biografia dunque, apparentemente come tante altre...

Eppure, leggendo questa biografia, si comprende fin dall'inizio che ha qualcosa di diverso, di particolare. Certamente inizia in modo non convenzionale, con un prologo che non si riferisce alla nascita o all'infanzia del santo, ma che narra una vicenda ambientata nel 1209, durante il cosiddetto massacro di Béziers. Ancora prima del prologo, però, si rimane colpiti da una citazione attinta dai *Sermoni*; continuando, si scopre che queste citazioni ricorrono con frequenza, a volte insieme ad altre insolite citazioni, tratte per lo più da documenti storici particolarmente significativi come le bolle papali. Un romanzo, dunque, realmente *storico*, che intende

cioè offrire una contestualizzazione storica corretta e documentata, ritenuta essenziale per consentire al lettore di cogliere da se stesso la portata degli eventi che vengono via via narrati. Ma, a mio giudizio, la proposta di *storicità* del romanzo di Vegro va ben oltre, perché accetta la sfida di attingere proprio dai *Sermoni* qualche tratto dell'Antonio *segreto*. Perché una *sfida*?

Perché si tratta di affrontare la lettura dei *Sermoni* che si presenta di primo acchito tutt'altro che agevole. Bisogna guadagnarsi con fatica una certa familiarità con il linguaggio e il pensiero di Antonio per comprendere quanta ricchezza egli abbia racchiuso nei suoi testi. E tuttavia è proprio la lettura dei *Sermoni* a svelare, ancor prima della sua conoscenza sorprendente della Scrittura, della cultura classica, della biologia, delle etimologie e della storia qualcosa del mondo interiore di Antonio di Padova, caratterizzato da due grandi attenzioni, da due grandi passioni, quella per Dio e quella per gli uomini! Perciò è lecito affermare che i *Sermoni* non si possono leggere cercando la biografia di Antonio di Padova, ma è altrettanto corretto riconoscere che, allo stesso tempo, senza i *Sermoni* non si conosce davvero Antonio di Padova.

Vegro, che ha potuto avvalersi della competenza di esperti del calibro di Bertazzo, Gamboso e Tollardo, ha dunque accettato la sfida, cercando di risalire dal testo dei *Sermoni* agli scenari di quotidiano da cui quei testi sono nati. Ne risulta una ricostruzione avvincente e fluida, che riesce ad avvicinare il lettore al tempo e alla persona di Antonio.

Anche gli aspetti della biografia del Santo che sono tra i più noti, come ad esempio la dolorosa esperienza di corruzione vissuta a Coimbra, vengono inseriti nella trama di un possibile quotidiano da lui vissuto nel monastero.

Ma sono soprattutto gli aspetti meno noti e meno ricorrenti a essere messi in risalto dal romanzo, proprio a partire dai *Sermoni*. Così ad esempio l'importanza che la formazione dei frati rivestiva per Antonio: comprendendo la necessità di formare i giovani frati destinati alla predicazione, Antonio chiese a Francesco di Assisi il permesso di insegnare teologia, permesso che Francesco gli accordò con un noto biglietto del 1223. Nel romanzo si mette in evidenza con chiarezza un particolare non sempre riportato nelle biografie, vale a dire come questa richiesta di Antonio abbia in realtà un legame con il concilio Lateranense IV (p. 330: «il IV concilio Lateranense stabiliva di dare un'adeguata preparazione a chi doveva predicare»).

Inoltre, proprio per far risaltare l'importanza della formazione in vista della predicazione a cui i frati erano chiamati, l'autore inserisce direttamente nella sua narrazione uno dei passaggi più efficaci del prologo dei *Sermoni*, lì dove Antonio mette in guardia i suoi confratelli dalle attese della gente del suo tempo (e forse anche del nostro...), sensibile più all'eleganza delle parole che all'importanza dei contenuti (p. 339: «Purtroppo questi sono tempi in cui bisogna, per così dire, stupire gli orecchi di chi ci ascolta.

La mentalità della gente è diventata così frivola che se non sentono frasi infiorate o parole nuove e rare si annoiano»). La predicazione poi acquista sempre più risalto nel romanzo, non solo perché costituisce l'obiettivo della formazione, ma ancor di più perché appare via via come il senso più autentico della vocazione che Antonio scopre nel dipanarsi delle vicende, a partire dall'incontro con i frati francescani a Coimbra (p. 192: «Usciamo per le strade e portiamo la parola di Gesù per le vie del mondo. Là fuori... c'è un popolo di assetati che aspetta un goccio della nostra fede»; p. 283: «Essere un uomo di Dio significava non occuparsi delle cose del mondo o, al contrario, significava affondare i piedi nel fango e immerersi nella fatica umana proclamare la parola del Signore?»).

Accanto a questo particolare risalto dato alla predicazione e a tutti i significati che essa assume, nel romanzo appare come in filigrana un aspetto che coglie molto bene la teologia di Antonio di Padova, vale a dire la sua visione antropologica, caratterizzata dal riconoscimento della grandezza dell'uomo. Non è una grandezza che spetta all'uomo per i suoi meriti, secondo il Santo, ma per il suo essere a immagine di Dio. Molti sono i passaggi del romanzo in cui questa visione traspare con chiarezza: ad esempio, è significativo quanto Antonio afferma sulla dignità di tutto ciò che è umano, perché «Tutto ciò che riguarda gli uomini, in qualche modo riguarda Dio» (p. 543). Efficace è anche una considerazione che l'autore pone in bocca ad Antonio, facendogli affermare che gli eretici sono falsari che disprezzano la vita (p. 469: «I catari disprezzavano la vita: questo era l'abisso. L'inconciliabile distanza che separava un cattolico da un cataro»). Di queste note il romanzo *Antonio segreto* è molto ricco: si tratta di annotazioni che hanno il merito di rendere fruibili alcuni passaggi dei *Sermoni*, cogliendone il senso più profondo. Così ad esempio, a proposito dell'usura, si legge che essa non solo priva del denaro, ma vanifica la grandezza del progetto di Dio, perché priva l'uomo della libertà (p. 542: «Dio vuole che la sua opera, cioè l'uomo, sia libero. Ma se l'uomo cade nel laccio di debiti insolubili, egli ritorna schiavo e l'opera di Dio diviene vana»), mentre riguardo alla violenza esercitata da chi ha il potere, come Ezzelino, Antonio ricorda che «Ogni potere che si fonda sul terrore è destinato a crollare miseramente» (pp. 594-595).

Così, lungo il romanzo, si comprende un po' più facilmente quello che i *Sermoni* custodiscono del pensiero di Antonio di Padova, quello che racchiudono della sua vita, trascorsa peregrinando per il nord Italia, fino alla Francia per annunciare il Vangelo, per formare le coscienze, per rendere gli uomini capaci di conoscere se stessi, la propria dignità e le proprie fragilità.

Qual è dunque l'esito della sfida che Nicola Vegro ha affrontato? Mi sembra di poter affermare che senza dubbio l'ha pienamente superata, rintracciando molti tratti del volto *segreto* di Antonio nei *Sermoni* e "restituendo" così a noi, nel suo romanzo, Antonio di Padova più vivo, vicino, moderno, credibile, davvero il santo più amato di tutti i tempi!

SOMMARIO

La *Nota* offre una riflessione su un testo recentemente uscito del regista e sceneggiatore Nicola Vegro *Antonio segreto* (Edizioni Messaggero, Padova 2019). Si tratta di un "romanzo storico" che alla libera creazione letteraria, condotta con accattivante stile, sa unire un intelligente utilizzo delle fonti storiche e del testo dei sermoni antoniani, indiretta spia della personalità del santo.

Parole chiave: Antonio di Padova; Vegro Nicola; Romanzo storico.

SUMMARY

The Note offers a reflection on a recently released text by the director and screenwriter Nicola Vegro named "*Antonio Segreto*" (Edizioni Messaggero, Padova 2019). It is a "historical novel" that combines free literary creation conducted with captivating style and an intelligent use of historical sources and the text of the Antonian sermons, an indirect spy of the saint's personality.

Keywords: Saint Anthony of Padua; Vegro Nicola; Historical Novel.

Mary Melone
suor-mary@libero.it

LEONHARD LEHMANN, *Caritas et Sapientia. Raccolta di studi francescani*, a cura di BERNARDO MOLINA - LUCA BIANCHI, EDB, Bologna 2019, 800 p. (Collana Teologia Spirituale-Istituto Francescano di spiritualità della Pontificia Università Antonianum).

L'ampia pubblicazione che presentiamo, editata dall'Istituto Francescano di Spiritualità della Pontificia Università Antonianum in onore del professor Leonard Lehmann, nell'occasione del suo settantesimo genetliaco, attesta il tenace, appassionato e competente impegno profuso dal frate minore cappuccino nell'esplorare l'esperienza cristiana di frate Francesco d'Assisi che il titolo del volume suggerisce di collocare entro due termini cari al Santo: *caritas* e *sapientia* (cf. Ammonizione XXVII, 1). Nell'introduzione (pp. 17-26) il professor Bernardo Molina, dopo aver tracciato un breve profilo biografico dello studioso, presenta l'articolazione dell'opera. Essa si compone di tre sezioni: «all'inizio e al centro c'è la figura e il messaggio di san Francesco d'Assisi e alla fine l'eredità carismatica vissuta e confermata nella vita di diversi santi e personaggi significativi dell'Ordine» (p. 23). La prima sezione, dunque, *Gli scritti di Francesco: un'eredità crea identità* (pp. 55-358), raccoglie studi relativi agli scritti di Francesco e Chiara. La seconda, *Gli Scritti: una fonte di spiritualità e teologia* (pp. 359-619), ne approfondisce i contenuti tematici e carismatici. La terza sezione, *Carisma e santità nel francescanesimo* (pp. 619-784), apre alla ricchezza della santità francescana. «Tutti i santi dell'Ordine serafico», nota Molina, «sono testimoni credibili della realizzazione e del prolungamento nella storia della forma di vita evangelica iniziata dal Santo d'Assisi» (p. 25). Previa al susseguirsi dei saggi è una bibliografia di Lehmann (relativa agli anni 1982-2018), curata da Patrizia Morelli (pp. 27-53).

1. La prima sezione del volume si apre con due contributi (*La rilettura degli Scritti di san Francesco*, pp. 57-81 e *Gli Opuscola e la riscoperta del carisma francescano: il contributo di Kajetan Esser*, pp. 83-122) che offrono al lettore alcune coordinate fondamentali sulle edizioni critiche e i diversi approcci agli scritti dell'Assisiato, rilevando la svolta impressa agli studi sui testi dall'indagine di Paul Sabatier e il significativo apporto di Esser, specialmente a riguardo del *Testamento* e, più in generale, della riscoperta del carisma francescano («tutti i suoi studi dimostrano una spiccata sensibilità per le questioni dell'Ordine francescano sorte prima, durante e dopo il concilio», p. 105).

Nel terzo saggio proposto, *L'identità del Frate Minore a partire dal vangelo come forma di vita* (pp. 123-170), Lehmann riflette sulla specificità identitaria francescana rispetto agli altri Ordini, assumendo come punto di partenza per comprendere l'intuizione evangelica di Francesco il *Testamento* e la "rivelazione" da parte dell'Altissimo in esso contenuta. Lo studioso articola, dunque, l'identità evangelica del frate Minore in alcuni nuclei fondamentali che caratterizzano la sequela di Gesù: rinunciare a tutto per seguirlo (cf. pp. 132-134), lasciare per ricevere (cf. pp. 134-136), seguire le orme di Gesù (cf. pp. 136-144). Evangelica è, inoltre, la modalità di andare per il mondo (in particolare Lehmann si sofferma sui capitoli 14-17 della *Re-*

gola non bollata). Minorità e sottomissione sono le peculiarità del missionario francescano (cf. p. 149), insieme al primato della preghiera (cf. pp. 153-163), che scaturisce per Francesco da un assiduo « "dialogo" tra le realtà quotidiane e sacra Scrittura» (p. 153). Lehmann considera quindi i testi evangelici cui l'Assisiense si riferisce per incentivare nei fratelli un contatto intimo con Dio (cf. pp. 154-163), facendo emergere un progetto di vita che conduce a relazioni familiari con la Trinità (cf. pp. 163-168).

Quale l'idea fondante dell'Ordine francescano? È la questione che lo studioso affronta nel quarto saggio (pp. 171-202), concentrandosi sul Primo Ordine e in particolare sui suoi inizi. È ancora il *Testamento* punto d'avvio nel rileggere la progressione dalla fraternità all'Ordine stesso (cf. pp. 175-181), notando che in questo scritto «non compare la parola *ordo* nel senso di "Ordine", tuttavia esso contiene elementi che sono essenziali per un Ordine» (p. 177). Significativo è, in questo contesto, il vocabolario sanfrancescano: i "superiori" sono indicati con i termini "guardiano", "custode", "ministro", distinguendosi dagli Ordini monastici e prediligendo in ogni caso la parola "fraternitas". Lo studioso analizza anche l'utilizzo del termine "religioso", soprattutto nella Regola e la sua specificità rispetto a "ordo" (cf. p. 180). Vivere secondo la forma del santo Vangelo è, per Francesco e i suoi fratelli, avere come costante riferimento la vita di Gesù con i suoi discepoli, assumere una dinamica di abbassamento che il comparativo "minor" esprime (cf. p. 186), «sia la sequela di Cristo in povertà e umiltà, sia l'entrare nell'intima relazione di Gesù con il Padre» (p. 187). Lehmann segnala, quindi, l'opzione di Francesco per le citazioni dai Sinottici dai quali trarre «gli elementi per descrivere le strutture e le attività della sua vita evangelica» e da Giovanni per accoglierne «le motivazioni per la vita sua e dei fratelli» (p. 190), nella novità di essere una nuova specie di «monaci» sulle strade del mondo (cf. pp. 198-202).

Nel saggio *Il difficile rapporto reciproco tra Frati minori e Sorelle Povere nell'Ordine francescano* (pp. 203-236), Lehmann esamina il duplice volto del carisma, per «prendere coscienza di quelle forme e modi di sentire che uniscono, e di quelli che distinguono il concetto della vita religiosa di Francesco e di Chiara» (p. 212). Ne mette quindi in luce le somiglianze (cf. pp. 212-215), le differenze (cf. pp. 215-219) e la comunione di obiettivi, ovvero fondamentalmente la «sequela di Cristo, che però in Chiara deve essere più propriamente definita *imitazione* di Cristo [...] in quanto non è diventata come Francesco pellegrina itinerante per il mondo. Nelle forme esterne, i due santi si distinguono notevolmente, senza però contraddirsi, ma al contrario completandosi» (p. 219). Se tra i due santi Lehmann coglie una collaborazione nel rispetto della reciproca autonomia, registra anche che storicamente le relazioni tra i frati e le suore non sempre furono altrettanto positive: in certi periodi i frati non assicurarono più la cura pastorale delle sorelle. A partire da tale criticità lo studioso tenta di offrire delle linee per un'odierna collaborazione (cf. pp. 224-236), evidenziando cosa si è fatto a livello ufficiale e soffermandosi sulle problematiche connesse alla clausura. In questo contesto la questione se Francesco e Chiara auspicassero a un solo Ordine è «anacronistica e fuori posto. Volevano due Ordini distinti, ma spiritualmente uniti a causa di un carisma in gran parte comune» (p. 235).

Al concetto di minorità è dedicato il sesto saggio proposto («*Sed sint minores*». *La minorità nella Regola non bollata: proposte e reazioni*, pp. 237-258). L'indagine è articolata in due parti: in primo luogo Lehmann riflette sulla minorità vissuta all'esterno della fraternità per portare quindi la sua attenzione a quella vissuta all'interno. Il capitolo VII della *Regola non bollata* offre indizi per il vissuto di minorità sul

posto di lavoro, un'idea che emerge anche al capitolo 23 della medesima *Regola*, ma che secondo Lehmann ha il suo apice nel capitolo 16, dove la minorità è delineata nel confronto con i musulmani (cf. p. 248). La minorità all'interno del contesto fraterno è colta nella proposta del capitolo 6 della *Regola*: l'idea entra anche nel nome assegnato agli uffici (es. l'appellativo di "minister" anziché "magister"). Si tratta di un concetto mai esplicitamente nominato da Francesco ma bene espresso «nel binomio "povertà e umiltà" che si trova quattro volte nei suoi scritti, senza contare tanti altri passi in cui vengono ribadite la pazienza e l'umiltà» (p. 257).

Il contributo successivo mette a fuoco il secondo capitolo della *Regola bollata*, il più esteso di tutta la *Regola*, che concerne l'accoglienza e l'iniziazione alla vita dei frati Minori (*Il capitolo 2 della Regola: un percorso di iniziazione. «Di coloro che vogliono intraprendere questa vita e come devono essere accolti»*, pp. 259-307). All'analisi della struttura del capitolo (cf. pp. 260-266) segue la lettura del medesimo nel suo contesto storico, sociale, religioso (cf. pp. 266-274), mediante anche il confronto con le regole di sant'Agostino, di san Benedetto, dei Trinitari. L'autore, infine, illustra il contenuto del testo alla luce di altri testi, specie della *Regola non bollata* (cf. pp. 274-294) e altri scritti (cf. pp. 294-300). Stimolanti le proposte di rilettura nel nostro contesto che Lehmann offre, lasciando trapelare una riflessione che parte anche da un personale vissuto (cf. pp. 301-307).

In connessione all'attualità possono essere letti gli ultimi due contributi della prima sezione («*Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco era cosa molto buona*» (*Gen 1,31*). *La visione teologica della creazione in Francesco d'Assisi*, pp. 309-336; *Francesco d'Assisi: pellegrino dell'assoluto e messaggero di pace*, pp. 337-358). Lehmann mette anzitutto a tema la visione teologica della creazione in Francesco d'Assisi, a partire dall'esame dei suoi scritti e dalle testimonianze che hanno descritto il comportamento del Santo. Si chiede, poi, nel secondo contributo se abbia fondamento storico il cosiddetto "spirito di Assisi". Francesco può certo essere riferimento laddove si intraprendano vie di dialogo e di pace: lo studioso ne caratterizza il suo essere uomo di incontro (quello con il sultano è il più clamoroso, cf. pp. 339-344), a partire dalla convinzione profonda che Dio è fonte di ogni bene (cf. p. 354) e dall'attitudine, da lui mantenuta durante tutta la vita, di pellegrino «non nel senso che passasse da una religione all'altra, ma nel senso che non si fermò mai nella ricerca di Dio, sapendo che questo è sempre più grande di quanto lo pensiamo, diverso dall'immagine che ce ne facciamo» (p. 357).

2. La seconda sezione del volume si apre con due contributi che indagano sull'attitudine universale della preghiera di san Francesco (*San Francesco e la preghiera universale*, pp. 361-378; *Impegno totale e apertura universale nella preghiera di san Francesco*, pp. 379-394). Analizzando le preghiere del Santo, Lehmann nota, ad esempio, nella preghiera "Ti adoriamo", ancora in uso nella famiglia francescana, un significativo ampliamento apportato da Francesco rispetto alla formulazione latina dell'antica liturgia della Croce: oltre all'espressione "Signore Gesù", prima dell'invocazione "Cristo" e all'aggettivo "santa" riferito alla croce, l'Assisiense aggiunge il rimando a tutte le chiese che sono nel mondo intero. Francesco, sottolinea Lehmann, «grazie al suo spirito universalista, supera i confini della sua regione umbra per estendere la sua adorazione a tutte le chiese del mondo» (p. 366). La tensione universale dell'orazione del Santo è altresì rinvenibile nei Salmi del suo *Ufficio della Passione* (cf. p. 367), nelle *Lodi per ogni ora* e nel *Cantico di frate sole* (cf. pp. 369-372). L'universalismo francescano può quindi essere puntualizzato in sette punti: Dio ha creato e redento tutti (cf. pp. 379-382) e la risposta a questo suo dono è do-

narsi totalmente a lui e al prossimo; il mondo intero è spazio di adorazione (cf. pp. 382-384); la lode di Francesco è cosmica (cf. pp. 384-387) ed egli «invita cielo e terra, tutti gli uomini e tutte le creature a lodare il Signore» (p. 385); l'arco della storia della salvezza è molto vasto (cf. p. 387) e comprende creazione, redenzione e parusia; Francesco ha coscienza di una missione universale (cf. pp. 388-391) che emerge nelle lettere da lui scritte ai fedeli, ai reggitori di popoli, ai custodi e nel progetto missionario del capitolo 16 della Regola non bollata; la Chiesa è comunione di santi e di peccatori (cf. pp. 391-393); Francesco richiama alla fede e alla penitenza ogni stato di vita e tutti i popoli (cf. pp. 393-394).

Ancora sul tema della preghiera vertono il terzo saggio della seconda sezione, *L'Orazione di san Francesco sul Padre nostro* (cf. pp. 395-412), in cui Lehmann analizza puntualmente tutte le petizioni di «una preghiera ben radicata nella vita e nella fraternità di Francesco» (p. 402), e il quarto contributo, *Francesco d'Assisi: la lode di Dio come ponte tra le religioni* (pp. 413-433). La preghiera per Francesco, nota Lehmann, «è qualcosa che permette di guardare oltre il proprio orizzonte, oltrepassando il confine di appartenenza. E mentre invita tutti insistentemente alla lode universale di Dio, induce anche altri a uscire da sé e li rimanda al Dio sempre maggiore, trascendente, al tutto unificante» (p. 432).

Nell'ampio saggio *La devozione a Maria in Francesco e Chiara d'Assisi* (pp. 435-488), Lehmann considera gli scritti dei due santi per metterne in luce i tratti della loro devozione alla Madre di Dio. Il contributo dapprima si concentra su alcune caratteristiche mariane illustrate da Francesco e Chiara, ne coglie quindi il rapporto con la missione personale e, infine, rileva alcuni indizi «che possono in qualche modo essere visti come preannuncio della dottrina sull'immacolata concezione della Vergine Maria» (p. 436). Maria è quindi menzionata in rapporto alla santissima Trinità (cf. pp. 436-445). In Francesco, a questo riguardo, testi particolarmente significativi sono il *Saluto alla beata Vergine Maria* e l'*Antifona mariana* dell'Ufficio della Passione, recitato anche da Chiara e di cui lo studioso offre puntuale analisi, dimostrando anche l'abitudine di Francesco di recitare un piccolo ufficio della Madonna. Maria è, nell'antifona francescana, figlia e ancella dell'altissimo sommo Re, il Padre celeste (cf. pp. 445-446): «figlia indica e definisce ciò che Dio ha fatto verso Maria, mentre il termine *ancella* manifesta come Maria si definisce e rivela se stessa in rapporto a Dio» (p. 446). È quindi Madre del nostro santissimo Signore Gesù Cristo (cf. pp. 446-450) e Sposa dello Spirito Santo (cf. pp. 451-453), titolo, quest'ultimo, che costituisce una novità, una «creazione genuina dello spirito cavalleresco del Poverello» (p. 451).

In rapporto alla Chiesa, Maria è vergine fatta Chiesa (cf. pp. 453-457), invocata nella comunione dei santi (cf. pp. 457-461), avvocata dell'Ordine e interceditrice per la Chiesa militante (cf. pp. 461-466). I titoli mariani hanno una profonda ricaduta nella percezione che Chiara ha della sua vocazione e di quella delle sue sorelle: esse stesse sono figlie, ancelle e spose (cf. pp. 466-69), madri (cf. pp. 470-481) in una maternità declinata nei suoi scritti anche da Francesco («l'essere madre di Cristo è una possibilità offerta a tutti i credenti», p. 475), specchiandosi in Gesù e stringendosi alla sua dolcissima Madre (cf. pp. 482-485). Maria da Francesco è esaltata nella sua esistenza totalmente disposta e sottomessa alla volontà di Dio, un'unione con lui che in qualche modo anticipa implicitamente il pensiero dell'Immacolata concezione (cf. p. 486). L'analisi di Lehmann evidenzia come, seppur legata alla tradizione cristiana, la devozione mariana di Francesco e Chiara è «fatta propria con sfumature originali» (p. 488).

L'eucaristia al tempo e negli scritti di Francesco d'Assisi (pp. 489-522) è il sesto

saggio della seconda sezione del volume: Lehmann presenta il contesto ecclesiale dai dibattiti eucaristici alla definizione dogmatica del concilio Lateranense IV (cf. pp. 489-504), puntualizzando le linee di riforma pastorale e liturgica del culto eucaristico per poi soffermarsi sulla risposta teologica e pastorale di Francesco (cf. pp. 504-515) e i tratti della sua devozione (cf. pp. 515-520). Francesco nella sua "dottrina eucaristica" non utilizza numerosi dei termini in uso presso i teologi del suo tempo, ma predilige termini concreti rispetto a quelli astratti ("corpo e sangue", ad esempio, piuttosto che "eucaristia", cf. p. 506), applicando l'analogia tra incarnazione ed eucaristia ad esempio nella prima *Ammonizione* e nella *Lettera a tutto l'Ordine*, senza tuttavia cadere nel fisicismo (cf. pp. 506-507). Ancora nella prima *Ammonizione* emergono suggestivi binomi, che Lehmann mette in relazione anche con altri scritti del santo: vedere-credere, quale dinamica spirituale fondamentale dinanzi all'eucaristia, nel passare dal vedere con gli occhi del corpo al contemplare con «occhi spirituali» (p. 509), inabitazione dello Spirito ed eucaristia (cf. pp. 509-510), *corporaliter* e *spiritualiter* (cf. pp. 510-512), cui va aggiunto il binomio sacrificio e banchetto eucaristico in diversi testi francescani (cf. pp. 512-513). La devozione eucaristica di Francesco è tratteggiata, sempre sulla base degli scritti, da Lehmann nei suoi tratti essenziali: rispetto e adorazione (cf. pp. 515-516), la cura che il Santissimo sia custodito in un luogo prezioso e che pure la Parola sia conservata in uno spazio decoroso (cf. pp. 516-519), la partecipazione dei fratelli a un'unica e medesima messa (cf. pp. 519-520).

Il settimo e l'ottavo contributo della seconda sezione si concentrano su quella che potremmo definire la cura epistolare delle relazioni da parte dell'Assiate: *San Francesco d'Assisi scrive ai governanti: l'amorosa parresia di un povero* (pp. 523-542), *La Lettera a frate Leone: una traccia autobiografica di Francesco* (pp. 543-564). Nella lettera ai governanti Francesco si rivolge liberamente ai potenti, come un uomo senza potere, un «pazzo per Cristo» (cf. p. 523). Lehmann, rinviando al complesso della testualità del santo, scandaglia il suo rifiuto di ogni logica di potere (cf. pp. 523-531): in tale contesto lo studioso propone l'ascolto delle lettere ai custodi e ai reggitori di popoli (cf. pp. 531-541). In particolare quest'ultima è un documento coraggioso, frutto del suo viaggio dal sultano d'Egitto, animato dal tentativo di costruire ponti tra cristiani e musulmani anche usando del potere con responsabilità dinanzi a Dio e attribuendo gloria e lode e lui solo. Portando l'attenzione sulla breve *Lettera a frate Leone*, Lehmann ne propone la descrizione offerta da A. Bartoli Langelì (cf. pp. 547-553) insieme a due delle nuove interpretazioni suscitate dalla lettura del paleografo. Felice Accrocca evidenzia il ripensamento di Francesco da una durezza iniziale nei confronti di Leone all'assicurargli la disponibilità della sua vicinanza, con tenerezza materna (cf. pp. 554-555). Jacques Dalarun da parte sua propone una lettura non solo in senso metaforico ma giuridico del definirsi di Francesco *sicut mater*, esprimendo un ruolo istituzionale (cf. pp. 555-561). Lo scritto autografo di Francesco, nota Lehmann, evidenzia come egli si senta «fratello tra fratelli, ma anche una madre per i suoi fratelli» (p. 562), sciogliendo in questo modo la tensione tra obbedienza e libertà, dando responsabilità ma anche guidando, come una buona madre.

La questione della sofferenza è al centro del nono saggio di questa sezione, *Il cantico della tribolazione* (pp. 565-571): poche pagine ma ricche di spunti nel tratteggiare il rapporto di Francesco con la malattia. Il *Cantico di frate Sole*, sgorgato nella notte della sofferenza, è particolarmente emblematico a riguardo. La fede in Cristo risorto, la positiva visione dell'uomo e del creato donano a Francesco «il coraggio e la possibilità di erompere in un canto pasquale» (p. 568).

L'ultimo ampio intervento della sezione verte sul tema del lavoro manuale (*Lavoro e mendicizia negli scritti di Francesco d'Assisi*, pp. 573-618), prendendo in considerazione i capitoli 7-9 della *Regola non bollata* (pp. 567-604), il capitolo 5 della *Regola bollata* (pp. 604-606) e i versetti 20-22 del *Testamento* (pp. 607-609). Preliminare all'analisi dei testi è una riflessione sulla distinzione tra *labor* e *opus* (cf. pp. 573-576). Nella *Regola non bollata* è possibile parlare di «un'assimilazione del concetto monastico di lavoro da parte di Francesco» (p. 590), con una accentuazione specifica però riguardo al divieto di ricevere denaro e alla proposta di un lavoro senza ricompensa immediata, salvaguardando la povertà e la minorità, ponendo come eccezione la sola manifesta necessità dei lebbrosi. La questua, inoltre, è parte essa stessa della sequela del Cristo che «si abbassa» (cf. pp. 595-604). Il capitolo 5 della *Regola bollata* contiene due elementi nuovi rispetto alla *non bollata*: «la concezione del lavoro come grazia e il primato dello «spirito della santa orazione e devozione»» (p. 604). Il *Testamento*, infine, «cerca di restringere la molteplicità di occupazioni al solo lavoro manuale, che tutti devono imparare per due motivi: dare il buon esempio ed evitare l'ozio» (p. 609). Le diverse sfumature dei testi analizzati lasciano intuire l'interesse della questione considerata da Lehmann che suscitò dibattiti interpretativi nella storia dell'Ordine e nell'evolversi delle sue attività, come illustrato nell'ultimo paragrafo *La soluzione di Bonaventura: anche lo studio e la predica sono fatica (labor)* (pp. 610-618).

3. La terza sezione offre il variegato volto della santità francescana (cf. pp. 621-623) proponendo alcuni significativi ritratti: Elisabetta d'Ungheria (pp. 625-644), Felice da Cantalice (pp. 645-672), Diego d'Estella (pp. 673-676), Giacomo da Milano (pp. 677-679), Leonardo da Porto Maurizio (pp. 681-684), Serafino da Montegrano (pp. 685-730). Accanto a queste personalità Lehmann dedica uno spazio anche a Ildegarda di Bingen (pp. 731-737) e a Giovanni Maria Vianney (pp. 739-745).

Chiude il volume un contributo su padre Bernard Christen da Andermatt e il suo impegno nella promozione degli studi e della formazione all'interno dell'Ordine dei cappuccini («*Studia promovit*»). *La promozione della formazione e l'organizzazione degli studi*, pp. 747-784).

Siamo grati a padre Leonhard Lehmann per tanta ricchezza di indagine: questa raccolta di studi racconta al tempo stesso il fascino e la perseveranza di un cammino... dialogando per via con frate Francesco, lasciandosene provocare in carità e sapienza, per custodire e cercare ancora la forma del Vangelo.

MARZIA CESCHIA

Facoltà Teologica Triveneto - Padova

PIETRO MARANESI, *Caro Leone ti scrivo. Gli autografi di Francesco: memoria di una grande amicizia*. Prefazione di Attilio Bartoli Langeli, Edizioni Messaggero, Padova 2020, 202 p. (Memoria e profezia).

Il volume di Maranesi si pone sulla scia – come puntualizza nella sua prefazione Attilio Bartoli Langeli – di «una bella schiera di studiosi, lontani e recenti» (p. 6) che si sono cimentati nella lettura filologica, paleografica ed esegetica dei due autografi di Francesco d'Assisi – il biglietto conservato a Spoleto e la *Chartula* della Verna – attestanti il suo rapporto speciale di amicizia con frate Leone.

Con perizia e passione, Maranesi offre un ulteriore saggio della sua abilità interpretativa, senza mai venir meno al preciso riferimento alle fonti. Il primo capitolo, *I*

due autografi di Francesco (pp. 17-54), prende le mosse dall'esplicitazione del titolo (allusivo a una celebre canzone di Lucio Dalla) scelto dall'autore "Caro Leone ti scrivo". L'intento è quello di far risaltare il legame speciale tra il santo e il fedele compagno: fu questo affetto in primo luogo «che spinse Leone a mantenere per sé non solo la *chartula* ma anche il biglietto, e poi, prima della propria morte, a consegnarli a qualcuno che ne avesse cura» (pp. 19-20). D'altra parte, osserva Maranesi, è degno di nota anche il fatto che l'Assisiense abbia inteso «comunicare la propria vicinanza e attenzione all'amico fissandole su pergamena, quasi volesse dare ai suoi sentimenti una consistenza fisica e una permanenza stabile» (p. 20). Lo studioso offre quindi alcuni elementi essenziali sul supporto pergameneo e il contenuto scrittorio utili al commento dei due testi (cf. pp. 25-46) e sull'approccio storico-esistenziale agli stessi. Maranesi si propone anzitutto di ricollocare i due scritti «dentro il contesto di vita del quale essi sono stati insieme effetto e causa» (p. 51), per poi «ricostruire il legame esistenziale dei due personaggi» (p. 52) dentro il quadro unitario della storia di un'amicizia fraterna.

Nel secondo capitolo, *Il biglietto di consiglio* (pp. 55-118), l'autore si sofferma sulla breve e intensa lettera scritta da frate Francesco a Leone, in primo luogo tentando una ricostruzione del retroscena storico: il primo dato è il contesto in cui collocare lo scritto, una situazione di itineranza, di cammino (cf. p. 56-58) lungo il quale l'Assisiense sente e gestisce una peculiare posizione nei confronti di Leone; secondariamente è interessante il livello culturale di Francesco che traspare dal testo, scritto in un latino approssimativo (cf. pp. 58-60), ma al tempo stesso emblematico di una preparazione scolastica media e di un presumibile tentativo di porsi sullo stesso piano del "più dotto" compagno e segretario; in terzo luogo Maranesi riporta la versione originale in latino del biglietto (quella dell'edizione critica di Paolazzi) di cui fornisce una sua traduzione italiana evidenziando la struttura tripartita del testo (intestazione, messaggio, chiusura, cf. p. 61).

L'intestazione, dunque, disegna per così dire lo «spazio umano nel quale si muove la lettera» (p. 62): il fratello si rivolge al fratello, un legame nato «da una stessa paternità, fonte unica e assoluta della loro storia condivisa» (p. 65). Francesco si dichiara inoltre "tuo" nei confronti di Leone, in una consegna di sé che vuole esprimere tutta la sua vicinanza, il desiderio di essere «motivo della salvezza e, dunque, della pace dell'amico» (p. 66) che presumibilmente gli aveva richiesto soluzione a una sua fatica di scegliere che cosa fare. Ma il santo va oltre, passando dalla simmetria della fraternità, all'asimmetria di un legame tra madre e figlio (cf. p. 67). Maranesi si sofferma a dare conto dell'utilizzo della metafora materna in altri testi di Francesco (*Regola per gli eremi*, *Regola non bollata* e *Regola bollata* cf. pp. 67-68), per specificare la particolare autorità che egli mette in atto "diventando madre" per Leone: «la sua è un'autorità diversa da quella del dominio, come quella che eserciterebbe un padre; quella di Francesco è un'autorità che mira a un unico scopo: far acquistare a Leone una necessaria autonomia e indipendenza» (p. 69).

Ecco allora il cuore del messaggio del biglietto: con fermezza materna Francesco "comanda" a Leone di «assumersi la responsabilità di capire che cosa è meglio e di compierlo» (p. 70): a riguardo l'autore analizza con precisione i verbi utilizzati dal santo, anche in relazione ad altri suoi scritti, per illustrare la profondità e ricchezza della sua pedagogia, del suo obbligare il fratello a reggere la solitudine adulta che il discernimento comporta. È questo, nota Maranesi, un atteggiamento tipico dell'Assisiense e in linea con un'antropologia fondata sulla fatica della sequela di Cristo (cf. pp. 78-79): nei suoi scritti «egli offre indicazioni tanto ideali quanto generali, dalle quali però ogni frate avrebbe ottenuto dei riferimenti di partenza per essere

poi capace di individuare da solo vie concrete di azione» (p. 76; cf., ad esempio, il capitolo X della *Regola bollata* o la *Lettera a un ministro*, pp. 76-77). È, infine, un'«antropologia della responsabilità» (p. 80) quella che il santo ci offre, un'obbedienza perfetta (cf. *Ammonizione* terza), in cui il frate è chiamato a vivere «un atto di consapevolezza» (p. 81), cui nessuno può sostituirsi.

Francesco formula, per il suo affezionato interlocutore, un «consiglio» che si articola in due momenti: il primo è la ricerca del meglio secondo Dio (pp. 83-86). È un criterio di discernimento fondamentale che Maranesi approfondisce sempre tenendo presente il quadro generale della testualità sanfrancescana. Ulteriore criterio legato a questo è la possibilità di vivere secondo la povertà di Cristo: «dal grande orizzonte di ciò che piace a Dio, alla sua specificazione particolare, trovata nella forma della povertà quale sequela di Gesù. Utilizzando i due criteri egli avrebbe capito che cosa fosse il «meglio» da fare per affrontare e risolvere la difficile e forse dolorosa situazione che stava vivendo con i suoi frati» (p. 90).

Maranesi indaga con acribia il senso del «piacere a Dio», che si realizza anche in relazione ai fratelli, con lo sguardo «puntato sul «Bene-Buono» mostrato da Dio sulla croce di Cristo» (p. 98): la scelta di Leone (al quale Francesco non dice «fai» ma significativamente «*faciatis-fatelo!*») deve diventare promotrice di comunione, di un agire condiviso. Questa «azione coraggiosa e comunitaria, con la quale i frati avrebbero messo in atto il «meglio» scoperto da Leone» (p. 102) è accompagnata dalla benedizione di Dio e dall'obbedienza di Francesco. Commenta felicemente lo studioso: «Nel momento in cui si assume la responsabilità di scegliere e di operare, Leone obbedisce pienamente a Francesco, il quale da parte sua trasforma in «obbedienza» tutto quello che il suo amico deciderà di fare» (p. 104). E si tratta di una vera obbedienza nella misura in cui è un vero ascolto (*ob-auditum*) da parte di Leone di ciò che sta avvenendo all'interno della sua fraternità.

La chiusura del biglietto, di cui Maranesi richiama opportunamente anche la storia redazionale, lascia trasparire un ripensamento o precisazione finale da parte del santo, tenendo conto dell'esigenza dell'anima di Leone – oltre la responsabilità e autonomia richiestagli con fermezza – di avere accanto l'amico, a incoraggiarlo e sostenerlo, a offrirgli «un altro tipo» di consolazione» (p. 114), quella della compassione.

Il terzo capitolo del volume, *La cartula di benedizione* (pp. 119-184), si concentra sul piccolo biglietto conservato nella Basilica di Assisi: anche in questo caso Maranesi delinea le coordinate essenziali della storia della composizione, puntualizzando le fonti a cui fare ricorso per ricostruire il processo redazionale (pp. 119-126). Lo studioso dà dunque lettura delle due parti della cartula, le *Laudes* e la *Benedizione*.

Le *Lodi di Dio altissimo* rinviano all'esperienza della stigmatizzazione a La Verna nel 1224: Maranesi ricostruisce la situazione esistenziale e spirituale di Francesco in quel determinante passaggio della sua vita, tenendo conto delle testimonianze ricavabili dalle biografie (cf. *Compilazione di Assisi*), ma anche da altri scritti del santo (specie la parabola autobiografica della *Perfetta letizia*): in quel frangente Francesco era un uomo che, dopo aver dato vita a un Ordine ormai stimato e famoso, «si ritrovava spogliato di tutto a causa di una rottura sempre più netta tra lui e un ampio settore dei suoi frati» (p. 132). In questo stato d'animo a La Verna – sottolinea Maranesi – Francesco sperimenta qualcosa di analogo a quanto vissuto all'inizio del suo cammino a San Damiano: «sul monte non solo rivide la gloria del Crocifisso, ma riascoltò alcune parole venire dal serafino crocifisso» (p. 137), in particolare la notizia dell'amore di Dio per il mondo, un amore crocifisso. Francesco,

osserva ancora Maranesi, aveva bisogno «di ricollocare la propria persona dentro l'appartenenza all'amore che Dio gli aveva donato una volta per sempre nel Figlio morto per tutti. E avvenne il miracolo: egli credette ancora una volta a questa verità, collocando di nuovo la propria storia nella storia dell'amore crocifisso» (p. 140). A questo primo beneficio a La Verna ne seguì un secondo, l'impressione delle stimmate, a motivo del quale compose le *Lodi*. Maranesi ne dà lettura individuando, nel testo, due parti che esprimono, rispettivamente, l'alterità del "tu" di Dio e la prossimità del "tu" di Dio (cf. p. 145).

L'analisi letteraria offerta suggerisce la suggestiva possibilità – per la quale lo studioso rimanda in nota alle osservazioni di Cesare Vaiani – che «le *Lodi del Dio altissimo* siano state idealmente le parole udite da Francesco uscire dalla bocca di Cristo crocifisso che si rivolgeva al Padre» (p. 147) e, al tempo stesso, siano prova di una partecipazione personale all'esultanza stupita del Figlio. Le *Lodi*, afferma Maranesi, non sarebbero altro che «la realizzazione personale di quanto suggerito da Francesco ai suoi frati: dalla contemplazione stupefatta di Dio alla sua lode mediante la benedizione e il canto» (p. 150). Guardando al Padre attraverso lo sguardo del Crocifisso e «lodandolo per il suo essere "totalmente altro", Francesco compie un atto di assoluta importanza per la sua vita: proclama un "amen" nei confronti della frammentarietà e dell'insicurezza della propria vicenda, ponendola senza pretese e riserve davanti al Dio altissimo e onnipotente, come aveva fatto Gesù morente sulla croce» (p. 153). A la Verna, nota ancora Maranesi, l'Assisiense non solo incontra un mistero di alterità, ma anche di prossimità del Dio-*bonum* trinitario: lo studioso articola questa proposta con la lettura attenta delle qualifiche che significano l'atteggiamento di Dio nei confronti dell'uomo (cf. pp. 156-166) e culminano in un'esperienza "dolce" di lui, in una «nuova coscienza di appartenenza all'amore di Dio, nel quale vi è ogni bellezza e ogni ricchezza e dal quale Francesco otteneva un sapore nuovo sul senso delle proprie ferite» (p. 167). Si tratta di un'esperienza "nostra" che, nonostante il tempo di difficoltà e di contrapposizione, riproclama una rinnovata fraternità di Francesco con i suoi compagni e con tutti gli uomini (cf. p. 168).

La seconda parte della cartula, la *Benedizione a frate Leone*, è considerata da Maranesi a partire questa volta dalla situazione esistenziale di Leone stesso, «arrivato sul monte segnato dalle stesse ferite del suo Francesco, nate dalle relazioni divenute difficili all'interno della fraternità» (p. 168) e che aveva assistito al miracolo della trasformazione del santo. Due le possibili ipotesi avanzate in merito alla composizione del testo: è proprio Francesco (come racconta il Celanense) ad accorgersi del turbamento di Leone e del suo bisogno di una consolazione o è il medesimo Leone che avrebbe chiesto di essere da lui consolato. Le due possibilità interpretative si intrecciano: «gli occhi dei due amici hanno riconosciuto nell'altro una presenza speciale di cui prendersi cura e a cui affidarsi» (p. 171). Il santo assume integralmente un testo biblico (Nm 6,24-26) aggiungendovi una personale conclusione. Maranesi analizza le due parti, illuminando nello specifico l'apporto dell'Assisiense alla citazione della Scrittura, con l'aggiunta anche di un disegno «dell'immagine di un teschio dalla cui bocca si erge un grande Tau che con l'asta verticale passava in mezzo alle due sillabe del nome "Leo"» (p. 179). Quasi a dire: queste parole sono proprio per te! È il mio modo di prendermi cura di te!

Maranesi in questo suo lavoro ricco e di godibile lettura per profondità di analisi – mettendo "in rete" diversi testi delle Fonti francescane – e per intensità di penetrazione esistenziale ci richiama la bellezza commovente di due piccole pergamene, espressione di una «materna, fraterna, amichevole prossimità» (p. 190), che conti-

nua a consolare anche noi lettori di oggi, anche noi bisognosi della benedizione di un Dio vicino e di crescere nella responsabilità di lodarlo e servirlo nella relazione con i fratelli.

MARZIA CESCHIA

Facoltà Teologica del Triveneto - Padova

MARIA CHIARA RIVA, *Santa Chiara: una vita dipinta. La tavola del Maestro di Santa Chiara*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2019, 182 p., tavv. col. (Con gli occhi dello Spirito, 9).

La tavola agiografica con santa Chiara e storie della sua vita, destinata probabilmente al tramezzo della basilica di Santa Chiara in Assisi e ancora oggi custodita nel transetto della chiesa, è al centro di un'attenta lettura in un recente volume edito dalle Edizioni Biblioteca Francescana a firma di Maria Chiara Riva. La tavola, attribuita a un anonimo Maestro di santa Chiara, presenta la figura stante di santa Chiara al centro di un finto trittico a sportelli aperti. La figura della santa è separata da due colonnine dipinte con capitelli fogliati, mentre nelle due ante laterali del finto trittico sono alloggiati in sequenza otto episodi della sua vita. A questi episodi sono dedicati altrettanti capitoli del saggio di cui l'autrice offre nell'introduzione la chiave di lettura: «Molti elementi presenti nel dipinto confermano i racconti in prima persona di Chiara o le narrazioni dei testi agiografici, e alcuni particolari dell'immagine possono essere compresi sino in fondo solo a partire dall'ascolto di quei testi» (p. 2). È quanto mai significativo l'accento posto non tanto sulla lettura dei testi – compito per altro imprescindibile – quanto sull'*ascolto* dei testi. L'analisi dei singoli episodi emerge così attraverso un processo graduale che dagli elementi descrittivi – personaggi, contesti, situazioni – ricostruisce la biografia dipinta della santa, restituendone il contesto storico, in una sintesi equilibrata ed efficace, anche nei riferimenti bibliografici. Quasi una premessa che apre all'ascolto dell'immagine e delle parole di Chiara, di Francesco e degli agiografi e che introduce il lettore al vissuto di Chiara. Attraverso la lettura dell'immagine, l'autrice guida il lettore a percorrere ogni singolo dettaglio, ma anche a farsi attento alla voce di Chiara.

La tavola, dipinta a pochi decenni dalla morte di Chiara, ci consegna un'immagine di lei e ci invita a volgere lo sguardo soprattutto a ciò che avvenne in soli pochi giorni ai quali sono dedicati ben cinque degli otto episodi previsti. «Ascoltando Chiara, le sue parole e le testimonianze su di lei, cogliamo come quell'inizio sia rimasto indelebilmente inciso nel suo vissuto, nella consapevolezza della chiamata del Signore; quel momento è sempre luce accesa, che continua ad illuminare il suo cammino nella fedeltà» (p. 62). Al centro è la decisione di Chiara, quasi suggellata in quella domenica delle Palme dal gesto del vescovo che si avvicina a lei consegnandole la palma, fino alla fuga presso la Porziuncola, dove Francesco la accoglie e, vestita delle vesti della penitenza, si lascia da lui tagliare i capelli. Nella scelta degli episodi rappresentati, sono questi primi momenti a prevalere e a raccontare la coraggiosa scelta di Chiara e la sua determinazione a non allontanarsene anche di fronte al tentativo dei familiari di ricondurla alla casa paterna. Anzi, quest'ultimo episodio, proprio per la sua collocazione, assume un rilievo del tutto particolare e costituisce quasi una sorta di dittico con l'episodio successivo che ha per protagonista Agnese, decisa a seguire sulla stessa via la sorella, e anch'essa vittima della violenza dei familiari alla quale la sottrae la preghiera intensa e commossa di Chiara. Nello stesso riquadro Agnese vede compiuto il suo desiderio. È ancora Francesco a tagliare i capelli della giovane e Agnese, inginocchiata, pone le sue mani nelle ma-

ni della sorella in un gesto che rinvia alla *professio in manus*. È la nascita della nuova fraternità damianita. Solo altri tre episodi completano il ciclo. Assenti i miracoli più noti, ricordati nella *Legenda* e negli atti del processo di canonizzazione, in deroga alle più antiche pale agiografiche che nascono per diffondere il culto di nuovi santi, anche in virtù dei miracoli da loro operati in vita e *post mortem* – così ad esempio è stato anche per Francesco – la scelta è caduta su un solo miracolo avvenuto all'interno delle mura di San Damiano. Cecilia, per intercessione di Chiara, vede moltiplicarsi l'unico mezzo pane rimasto che taglia in fette e distribuisce alle sorelle sedute a mensa. La singolarità di questa scelta è ben avvertita dall'autrice (p. 124). Nella *Legenda* il miracolo del pane è riportato in uno degli ultimi capitoli ed è legato dallo stesso Tommaso da Celano alla scelta della povertà di Chiara che poco prima aveva finalmente ottenuto dal pontefice il *privilegium paupertatis* (pp. 125-126). Un miracolo feriale e *domestico* (p. 126), di cui anche la *legenda* nella tavola assiate sottolinea il rimando cristologico, insieme a un altro miracolo analogo riportato da Tommaso da Celano che riguarda l'olio che per la preghiera di Chiara miracolosamente riempie il vaso. «Un fatto straordinario entro l'ordinario, un esempio di vangelo vissuto», come scrive l'autrice, esempio di «un *poco* che si moltiplica proprio dividendolo» e di «un *vuoto* che viene riempito gratuitamente» (p. 131). Il lettore non può non avvertire la forza di questa lettura e sentirsene coinvolto. Chiara è una madre e una *madre che nutre* (p. 131), perché prima si è lasciata nutrire dallo stesso Francesco come appare dalla *visione della mammilla*, tema al quale Maria Chiara Riva ha dedicato un suo precedente studio. Un miracolo che è rimasto celato nel segreto delle mura di San Damiano, senza alcun rapporto con la città di Assisi che pure ha beneficiato in più di un'occasione della preghiera di intercessione e della presenza di Chiara. Eppure la città è sempre presente, una quinta architettonica di case colorate sullo sfondo di ciascuna delle otto storie (p. 39), a significare certo un'appartenenza, «un legame vicino e vivo» e insieme «l'assenza di segni di separazione: non sono mai visibili muri o grate» (p. 120). Assente il miracolo della liberazione di Assisi o altri miracoli di guarigione, gli ultimi due episodi raccontano il transito di Chiara e le esequie, in cui accanto ai frati spiccano le figure di Innocenzo IV e del cardinale di Ostia, Rainaldo dei Conti di Segni, futuro papa Alessandro IV che avvierà il processo di canonizzazione, conclusosi ad Anagni.

Nel capitolo conclusivo l'autrice riprende le domande che sono emerse dalla lettura del dipinto. Avendo condiviso oggi la scelta di Chiara, ne percepisce tutta la forza e la bellezza e nella vita dipinta della tavola di Assisi legge i cardini della spiritualità clariana, dal desiderio di vivere il Vangelo *sine glossa*, sull'esempio di Francesco, alla scelta della povertà condivisa con le sorelle: «Povertà e fraternità sono le due dimensioni nelle quali Chiara ritrovò i tratti della identità sua e di chi avrebbe voluto seguire la medesima via» (p. 180). Siamo quindi grati all'autrice per questo sguardo e per questo invito che dalle sue pagine ci chiama a *ri-guardare* e a *ri-cordare*.

MILVIA BOLLATI

Università Cattolica del Sacro Cuore - Milano

JOXE MARI ARREGI, *Imparare a vivere con Francesco d'Assisi. La sfida del quotidiano*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2019, 219 p. (Presenza di san Francesco 70).

Il volume di Arregi, in uno stile colloquiale e riflessivo, si prefigge di trarre dall'esistenza di Francesco di Assisi gli stimoli e le indicazioni concrete per acquisire

una sapienza e un gusto del vivere. «Francesco appare sempre paradossale: non ha niente, ma sembra padrone di tutto; senza alcun desiderio di apparire, viene conosciuto nella terra intera e lungo tutta la storia; pur essendo ignorante, privo di cultura, è capace di offrire a chiunque gli si avvicini il segreto per una vita ben vissuta» (p. 15). Il testo si sviluppa in quattro parti: Allenamento personale (pp. 19-94), Relazioni fraterne (pp. 95-151), Minorità/umiltà (pp. 153-180), Relazione con Dio (pp. 181-219). In questi quattro ambiti l'autore offre una riflessione esistenziale che, in filigrana, con qualche preciso rinvio alle Fonti francescane, ha la personalità e l'esperienza dell'Assisi come riferimento esemplare.

Nella prima parte del volume, Arregi appunta quelli che potremmo definire i presupposti del mettersi in cammino: l'umiltà di saper cominciare e ricominciare (cf. Indicazioni per poter cominciare, pp. 23-25); il "vivere con criterio" (cf. p. 26) imparando dalla mistica di Francesco, in tutto segnato e orientato dalla sua relazione con Dio; l'allenarsi a uno sguardo positivo, accogliente, capace di non ritenere estraneo ciò che lo circonda, di suscitare amicizia, ricco di misericordia e pronto alla lode; il meravigliarsi e ringraziare, come il santo di Assisi che suggerisce una «lettura ammirata della vita, di quanti esistono, della natura, degli uomini, di Dio» (p. 42). Arregi indica quindi la nota parabola della perfetta letizia come «uno dei cardini della visione francescana, oltre che un vertice delle esperienze dello stesso Francesco» (p. 46): essa è uno stimolo non alla rassegnazione ma a sopportare le contrarietà con la pazienza che è frutto della fede e che evidenzia la forza di una gioia che resiste alla prova della croce. L'esperienza di Francesco è esemplare, inoltre, quanto alla capacità di sostenere la solitudine che l'autore esplora nelle sue diverse manifestazioni (pp. 60-64: una solitudine sofferta, una solitudine cercata, una solitudine abitata). L'esistenza ha un costo (cf. p. 65), quello della fatica di un processo di crescita, di maturazione che anche Francesco ha conosciuto, lui stesso imparando a convivere con le proprie fragilità (cf. pp. 71-76). La via francescana è anche quella di una umanizzazione della vita, di un'attenzione a recuperare l'umanità, la relazione, l'amicizia (cf. pp. 80-82), ma anche quella di una sapiente gestione delle crisi (tante ne ha sperimentate anche l'Assisi, cf. p. 85-86), affrontate senza scandalizzarsi, affidandosi al Padre. L'esperienza di Francesco mette a fuoco dei verbi che appartengono al dinamismo della vita: accogliere, sbocciare e sfiorire, prendersi cura e curare, lasciarsi accompagnare (cf. pp. 89-94).

Nella seconda parte del volume, Arregi focalizza l'attenzione sugli aspetti fondanti le relazioni fraterne: il vissuto di Francesco è abbondante di sollecitazioni a riguardo che l'autore sintetizza in alcune attitudini significative. Anzitutto lo stare e l'incontrarsi (cf. pp. 96-101), «uno stile e un modo di essere e di mettersi in relazione, di apprezzare l'altro come un essere vivente, ricco di infinite possibilità» (p. 101) per entrare in rapporto con i fratelli (cf. pp. 102-108): l'Assisi mostra come «solo l'amore che accoglie e perdona ciascuno nella sua povertà e per la sua verità rende possibile un autentico vivere insieme» (p. 108). Atteggiamento essenziale alla costruzione della fraternità è il non giudicare (cf. pp. 109-114), accogliendo il fratello così come ci è affidato, avendo fiducia (cf. pp. 115-120), che il santo sperimenta come dinamismo umano ma anche «frutto della grazia di Dio» (p. 120). La prassi fraterna è la prassi della misericordia (cf. pp. 121-126): nella fraternità francescana «non è un atteggiamento tra gli altri, ma quasi l'*humus*, la linfa che nutre e rende possibile la vita; è una sorta di *cultura della misericordia*» (p. 123). Nella misericordia si iscrive l'attitudine – cantata da Francesco nel *Cantico di frate Sole* – a perdonare e chiedere perdono (cf. pp. 127-133). Nota imprescindibile della fraternità francescana è il vivere e fare la pace (pp. 134-139): Arregi propone a riguardo il "me-

todo" utilizzato dal santo con il "lupo" di Gubbio (cf. pp. 136-138) e il suo costante appello a essere disarmati, certamente privi d'armi ma soprattutto disarmando il cuore. La testimonianza del francescano conventuale Massimiliano Kolbe (cf. pp. 140-145) è emblematica della fedeltà «a quanto Francesco chiedeva ai suoi frati: essere disposti a morire per amore di Gesù» (p. 142): è quanto può realizzarsi, senza eroismi eclatanti, nella vita quotidiana (cf. pp. 144-145), in una ordinarietà vissuta con impegno e intensità. Non può mancare nel riferimento all'universo relazionale francescano un accenno al rapporto con la Chiesa (cf. pp. 146-151): non è possibile «comprendere a fondo la vita e l'esempio di Francesco, la sua esperienza spirituale, senza tener conto di questo stretto legame alla Chiesa» (p. 146), così significativo anche oggi quando è urgente intraprendere – sottolinea Arregi – un «tirocinio» per «imparare a vivere nella Chiesa» (p. 149).

La terza parte del volume esplicita il senso della minorità francescana: un vivere in basso (cf. pp. 154-159) che è adombrato anzitutto nel nome "Fratelli minori", quelli cioè che vivono «abituamente in secondo piano» (p. 155), tra gente di bassa condizione: inizialmente furono i lebbrosari, gli spazi degli emarginati per Francesco e i suoi compagni. La minorità ha molteplici volti (cf. pp. 160-165) ed espressioni concrete nel vissuto dell'Assisiense (cf. pp. 162-163), ma anche oggi (cf. pp. 163-164). La scelta della minorità è, infine, per Francesco la scelta della croce, ossia di un amore «che spoglia di se stessi e che si manifesta come servizio, solidarietà, vicinanza al povero, al mendicante, a chi è nel bisogno» (p. 165). Alla minorità si accompagna l'umiltà (cf. pp. 166-172): anzitutto Dio stesso è umiltà, è l'umiltà di Dio fondamento dell'umiltà scelta come stile da Francesco e dai suoi fratelli. Essa è accettazione di se stessi, di avvicinarci alla terra (*humus*). «Umili come polvere, ma fango che Dio ha reso degno di sé» (p. 172). In minorità e umiltà la vita diventa servizio (cf. pp. 173-180). Quello di "servo" è titolo particolarmente caro a Francesco per presentarsi ed è strettamente correlato al suo essere fratello, in un «atteggiamento di gratitudine oblativa che dovrebbe sorgere spontaneamente nella creatura di fronte al suo creatore» (p. 175), adorando il Signore con tutte le proprie energie ed esprimendo concretamente l'adorazione nel servizio reso ai fratelli.

L'ultima parte del testo di Arregi si incentra sulla relazione con Dio nelle sue varie sfaccettature. Anzitutto l'autore indaga il senso dell'essere credenti (cf. pp. 182-188): che cosa ha significato per Francesco? Come descrive la fede il santo? Perché la gioia è connaturale alla fede? E, infine, come è possibile essere credenti oggi? Francesco suggerisce anche all'uomo contemporaneo qualcosa di essenziale sull'essere di Dio, su come è Dio (cf. pp. 189-194). Il santo ci mette in guardia dalla pretesa di definirlo in maniera esaustiva: «Nullus homo ène dignus te mentovare», Dio è sempre oltre le nostre capacità di parlarne. È però certamente – tale è l'esperienza di Francesco – un Dio mansueto, tenero, non giudice, un Dio bontà, gaudio, letizia. Un Dio da non smettere di cercare (cf. pp. 195-200). Un Dio che Francesco incontra, con cui è in relazione (cf. pp. 201-207), sperimentandone la misericordiosa vicinanza, ammirandone la presenza, lasciandosene affascinare, semplificando così tutta la propria esistenza. La relazione con Dio «crea sintesi rispetto alla complessità della vita» (p. 206). Indubbiamente la preghiera è un canale privilegiato di conversazione con il Signore (cf. pp. 208-213) e Francesco «è stato soprattutto un orante, potremmo dire un mistico» (p. 208): la sua preghiera (cf. pp. 214-219) è preparata nel silenzio, nel raccoglimento, con semplicità, «al centro della sua attenzione sta il *tu* di Dio, la presenza dell'altro, l'alterità» (p. 216). È una preghiera essenzialmente di lode e di rendimento di grazie, sintonica anche con la creazione, semplice anche nella sua formulazione.

Il volume di Arregi, in uno stile agevole e con un taglio esistenziale, apre spiragli di meditazione e di percorsi spirituali per l'uomo e la donna di oggi. Francesco si fa "suggeritore" e compagno di cammino, profondamente umano e intensamente attratto dal divino: imparare a vivere con lui è, in fondo, allenarsi ad ascoltare i propri più profondi desideri.

MARZIA CESCHIA

Facoltà Teologica del Triveneto - Padova

CLAUDIO LEONARDI, *Medioevo profetico*, a cura di ALESSANDRA BARTOLOMEI ROMAGNOLI - ENRICO MENESTÒ, Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 2019, XXXI, 320 p. (Uomini e mondi medievali, 60).

Con una breve *Premessa* per far comprendere il motivo di questo testo e con un'ampia *Introduzione* di Alessandra Bartolomei Romagnoli, vengono proposti una serie di contributi relativi al tema della profezia nel medioevo frutto del lungo magistero di Claudio Leonardi (1926-2010). L'idea di raccogliere i contributi sul tema della profezia e su significative figure profetiche del medioevo era stata una decisione presa ancora nel 2011 dal consiglio scientifico del "Centro italiano sul basso medioevo - Accademia Tudertina", tenuto conto del fatto che dal 1986 al 1991 Leonardi era stato eletto presidente dell'Accademia Tudertina, staccatosi per motivi giuridici dall'istituzione unitaria che inglobava le due entità, ovvero il "Centro di studi sulla spiritualità medievale - Accademia Tudertina". Aspetti formali ma che rinviano al prolungato magistero del docente trentino di origine, fiorentino di adozione.

La raccolta dei vari saggi secondo un preciso indirizzo tematico risponde alla "passione" con la quale Leonardi aveva orientato la sua ricerca storica. Per lo studioso mistica e profezia costituivano due chiavi di lettura dell'interpretazione del tempo nel suo farsi storia, storia abitata dal Verbo divino che nel tempo "impiantò la sua tenda"; una storia, evento cronologico ma anche teologico, continuamente provocata dalla "profezia", ovvero un abitare il presente richiamando il suo fine escatologico, realtà ben diversa dal suo finire. È chiaro che simile lettura, condotta da Leonardi con originale intuizione e accattivante stile narrativo, non poteva che provocare la "storiografia" ufficiale, aliena da simili letture interpretative capaci di "bucare" il tempo e il documento, restando sul documento di figure ed eventi, comunque innestati nel tempo storico, capaci di interpretarlo in un "oltre". Solo comprendendo tali codici interpretativi, certamente provocatori per vari colleghi che lo accusavano di "teologizzare" la storia, Leonardi illuminò con letture raffinate figure fondamentali del monachesimo (Gregorio, Colombano, Giovanni Cassiano tra gli altri) e presenze storiche di donne "profetesse", incomprensibili storicamente senza l'appassionato afflato utopico che le muoveva nel loro parlare e sfidare con parole di fuoco il contesto in cui erano immerse.

La sobria *Premessa* del discepolo Menestò evidenzia il *focus* di questo volume, allargandosi nella più ampia *Introduzione*, «Claudio Leonardi e la profezia necessaria» (pp. XV- XXXI), di Alessandra Bartolomei Romagnoli, curatrice della scelta dei vari saggi che lo compongono.

La competenza della docente romana riesce a far vibrare tutte le corde presenti nella scelta dei saggi qui raccolti. È ricordata la lunga e feconda attività di Leonardi nel campo della letteratura latina medievale, per quanto – per ammissione dello stesso – «egli si presentava come uno storico della spiritualità sapendo di collocar-

si in un luogo culturalmente equivoco nella mappa delle discipline scientifiche accreditate» (p. XXIII), motivo per cui l'autrice sviluppa il senso e il significato dei due ambiti, della profezia e della mistica, declinandoli nel pensiero del maestro fiorentino.

La profezia, si sa, non è predizione del futuro, quanto piuttosto il rivelarsi, attraverso il profeta, del giudizio di Dio sulla storia, come questa dovrebbe essere in un progetto di giustizia e di relazioni sempre in tensione nel loro realizzarsi. La parola forte del profeta disturba sempre; inquieta lo stesso profeta che non sceglie di essere tale, ma viene scelto e può appoggiarsi nella forza e violenza del suo dire solo in chi lo ha scelto per una funzione che mette in discussione l'ordine costituito. La profezia è un richiamare una prassi tradita; la mistica, nella sua prima comprensione, è il riversare in parole, spesso inenarrabili, faticose («parola che vaga agli estremi limiti della frontiera linguistica», citando Giovanni Pozzi, p. XX) di un'esperienza eccedente la razionalità. Le parole sono solo balbettio della Parola ricevuta: bestemmie, come affermava Angela da Foligno. Una *obscura scientia*, affascinante: *obscura*, ma comunque *scientia* che si esprime, nel rapporto profezia-mistica in campi semantici diversi, unificati dalla comune ispirazione divina, con propri codici interpretativi offerti nella ricerca di Leonardi.

La profezia non sempre, né necessariamente, è associata alla mistica, anche se da questa è spesso incontrata, costituendo quasi una reciprocità osmotica, come nel caso – e alcuni contributi offerti lo esemplificano – particolarmente di donne capaci di esperienze del divino, fino a raggiungere la “settima stanza” dell'intimità sponsale, senza rinchiudersi stabilmente in questa, assumendo, invece, la responsabilità invece di riversarsi quale voce critica nella storia vissuta. Come diversamente interpretare Ildegarda di Bingen, Brigida di Svezia, Caterina da Siena? Voci di donne, che parlano pubblicamente, prima che le loro voci vengano rinchiusi negli spazi silenziati della clausura monastica imposta dalla riforma tridentina. Voci di donne, quelle citate, che dicono della tensione dialettica che può esistere tra profezia e mistica, con una forza e libertà capace di opporsi anche al potere, foss'anche religioso (anzi, ancor più nei confronti di questo!), nella sua pretesa di essere l'unico garante della verità divina.

Il saggio introduttivo dell'autrice ci permette di comprendere ulteriormente il codice interpretativo proposto da Leonardi: il Dio nascosto non è il Dio silente, né l'Assente nella storia, ma è il Dio trinitario – quindi relazionalità *ad intra* – che nella *kenosis* del Verbo si proietta *ad extra*, l'ineffabile e invisibile che si fa parola e visibilità nella storia (p. XXI). È indubbio che muoversi su questi campi di ricerca e assumerne l'interpretazione offerta significa percorrere «confini mobili e aperti, permeabili» (p. XXII), ma che per Leonardi hanno trovato la loro concretezza storica, documentata e documentabile, nelle esperienze di figure come Gregorio Magno, Francesco d'Assisi, Giocchino da Fiore.

Ci viene detto che uno dei progetti del docente fiorentino sarebbe stato quello di realizzare un libro sulla profezia nel Medioevo (p. XVIII). Non gli fu concesso, dedicando il tempo ultimo ai testi della letteratura francescana usciti presso la Fondazione Valla. Quanto la CISAM ha voluto proporci con questo testo supplisce, forse solo parzialmente, ponendosi comunque in linea con il mancato progetto e unificando vari contributi sparsi in varie pubblicazioni. La raccolta è articolata in quattro sezioni o parti, con la terza più nutrita relativa alla figura e ruolo profetico di Girolamo Savonarola: le citiamo per avere la visione della scelta operata, rintracciabile per i luoghi e anno di pubblicazione nelle *Referenze bibliografiche* (pp. XI-XIV).

«Il tempo delle origini» (*La profezia di Gregorio Magno*); «Profezia e riforma della Chiesa» (*La figura di Giovanni Gualberto nella Toscana del secolo XI*; *La profezia nell'epistolario di Sant'Anselmo*; *Una scheda per Ildegarda di Bingen*; *Thomas Becket: il martirio di fronte al potere*; *Ma Gioacchino è un profeta?*; *Gioacchino da Fiore: esgesi biblica e profezia*; *Caterina da Siena: mistica e profetessa*); «Al tramonto del Medioevo» (*Savonarola e il suo movimento*; *Girolamo Savonarola: santità e profezia*; *Jérôme Savonarole et le statut de la prophétie dans l'Église*; *Riforma e profezia in Girolamo Savonarola*; *Savonarola profeta*; *Il problema Savonarola. A conclusione di un convegno*; *Introduzione al «De veritate dyalogus» di Girolamo Savonarola*; *Savonarola e la politica nelle prediche sopra l'«Esodo» e nel «Trattato circa il reggimento e governo della città di Firenze»*; *Savonarola e il «Trattato dell'amore di Cristo»*; *La crisi della cristianità medievale, il ruolo della profezia e Girolamo Savonarola*; *La profezia di Savonarola*; *«Risposta a» Gian Mario Cao, Girolamo Savonarola tra profezia e tomismo*; *Francesco di Paola e Girolamo Savonarola: due profeti della conversione?*; *Colomba come Savonarola*; *Gli scritti di Domenico da Paradiso*); «Oltre il Medioevo» (*Tommaso Moro e la figura del vero cristiano*; *Mistica e profezia in Giovanna Maria della Croce (1603-1673)*).

Il volume realizza un progetto, o almeno un desiderio espresso da Claudio Leonardi, e, con affettuosa memoria del suo magistero, ci viene offerto, continuando a renderlo vivo, un ricco materiale, per il quale esprimiamo gratitudine, anche per l'utilità pratica dell'aver raccolto in unità contributi altrimenti sparsi.

LUCIANO BERTAZZO
 Facoltà Teologica del Triveneto - Padova

Vita da sante. Storia, arte, devozione fra Lazio e Abruzzo nei secoli X-XVI. Atti del XVI Convegno storico di Greccio (Greccio, 11-12 maggio 2018), a cura di ALVARO CACCIOTTI - MARIA MELLI, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2019, 290 p., ill. col.

Il volume, curato da Alvaro Cacciotti e Maria Melli, raccoglie gli Atti del XVI Convegno storico tenutosi a Greccio l'11-12 maggio 2018. Nella *Premessa* Cacciotti ne indica l'articolazione: una prima parte si concentra in maniera generale sulle relazioni tra strutture politiche ed esperienze religiose sviluppatasi in Lazio e in Abruzzo, particolarmente tra XI e XIII secolo; la seconda parte considera le diverse espressioni di vita religiosa femminile nel medesimo territorio.

Il contributo di Tersilio Leggio, *Strutture politiche ed esperienze religiose* (pp. 15-40), si propone di «delineare nell'arco di tre secoli gli incisivi mutamenti che sono intervenuti con l'eclissi dei grandi monasteri benedettini altomedievali e con l'affermarsi delle *religiones novae*, che dal primo Duecento hanno costituito il nuovo punto focale delle società della Montagna, fenomeno all'interno del quale un ruolo di grande rilevanza è stato svolto dal francescanesimo femminile» (p. 40). Lo studioso esplora l'evolvere delle relazioni tra aristocrazia territoriale e monasteri nelle aree dell'Appennino Centrale, tenendo conto dei mutamenti politico-istituzionali occorsi (pp. 17-24). Il progressivo «venir meno della presenza delle abbazie benedettine e del patrocinio imperiale» (p. 26) obbliga a formulare nuove strategie di gestione del territorio. Nella determinazione a legittimare la presenza di un lignaggio va collocata, ad esempio, anche l'esperienza religiosa di Filippa Mareri: per salvaguardare gli interessi familiari i Mareri utilizzano «un altro strumento di rara efficacia per l'immaginario collettivo, come l'esistenza all'interno della baronia del monastero di San Pietro de Molito, fondato da una loro antenata la cui fama di santità si era

fortemente consolidata, grazie anche ad una diffusa devozione popolare che aveva gradualmente permeato la società locale» (pp. 27-28). Le giovani aristocratiche che si avvicinarono come badesse, tra XIII e XIV secolo, assicurano da un lato la conservazione del patrimonio familiare e dall'altro «il mantenimento della continuità degli indirizzi senza troppe ingerenze di altre istituzioni ecclesiastiche» (p. 28). Nella prima metà del XIII secolo Leggio registra una rapida diffusione, specialmente lungo il confine occidentale del Regno di Sicilia, nel Cicolano e nella Marsica, di insediamenti francescani femminili, caratterizzati da una forte componente rurale (cf. pp. 31-37). La valle del Salto e della Marsica si prospetta, secondo lo studioso, come un caso di particolare interesse a testimonianza di ulteriori cambiamenti del tessuto politico e religioso. Originariamente gli insediamenti damianiti ebbero un carattere marcatamente aristocratico e legato ai lignaggi locali, ma tale situazione subì una destabilizzazione col passaggio dal dominio dei dinasti tedeschi a quello degli angioini: le aristocrazie locali furono destrutturate e a ciò contribuì in maniera significativa «lo spostamento del baricentro sociale ed economico dai territori alle città di nuova fondazione» (p. 38). Parallelamente a questa nuova situazione Leggio segnala la scomparsa di gran parte dei monasteri damianiti e l'attrazione esercitata dalle città sia nei confronti del monachesimo francescano che di quello benedettino (cf. p. 39), aprendo un filone di indagine assai interessante: l'area abruzzese è dunque emblematica del contesto più ampio di cui occorre tener conto nel valutare la diffusione del messaggio francescano e degli insediamenti femminili stessi.

Ai *Rapporti agiografici fra il Lazio e l'Abruzzo nelle "passiones" dei martiri* è dedicato il contributo di Eugenio Susi (pp. 41-69): lo studioso persegue il difficile tentativo di dare vita «a un utile e costruttivo confronto fra la produzione agiografica relativa ai martiri d'Abruzzo e le omologhe scritture inerenti il territorio laziale» (p. 43). La difficoltà è indubbiamente data dall'esiguità di fonti autentiche e credibili per il territorio abruzzese e dalla pressoché totale assenza del ricordo di martiri autoctoni, mentre assai diversa è la situazione riguardo al territorio laziale, dove il corpus di scritti agiografici è addirittura imponente (cf. p. 47), con una significativa presenza di testi relativi a figure femminili. Un particolare sottolinea a riguardo Susi: «il modello della donna cristiana sposata [...] non sembra avere quasi mai spazio nell'insieme delle Passioni romane» (p. 49), mentre si riscontra quello della vedova che si dedica a una vita casta. La difesa eroica della propria verginità caratterizza molte vicende martiriali a Roma e nel Lazio (cf. l'esempio, celebre, di Agnese e quello di Cecilia). Lo studioso cita, in questo contesto, diversi casi, a riprova che la «ricchezza di figure femminili che caratterizza l'agiografia martiriale del Lazio non trova tuttavia un adeguato riscontro in quella abruzzese, la quale, oltre a esserne praticamente priva, si rivela peraltro più tarda di quella romana e laziale» (p. 54). L'attenzione di Susi è, però, attirata da «tutti quegli elementi che, in vario modo, di fatto legano le vicende dei martiri abruzzesi al territorio laziale, e soprattutto romano, evidenziando singolari dinamiche, spesso imputabili alle strategie agiografiche affidate a tali testi» (p. 54), di cui lo studioso offre numerose attestazioni, aprendo a ulteriori possibilità di ricerca.

Francesca Zambelli (*Filippa Mareri: storia di una fondazione e di un culto*, pp. 71-124) si concentra sulla figura di Filippa Mareri (ca. 1190-1236), con l'obiettivo di «allargare lo sguardo per considerare il culto fiorito attorno a lei fino al XVI secolo» (p. 73). L'autrice dà conto della documentazione relativa alla Mareri, distinguendone le differenti tipologie: documenti del XIII secolo (pp. 74-86), fonti liturgiche (pp. 86-98), verbali delle visite apostoliche e pastorali al monastero di San Pietro

de' Molito fondato dalla santa, per verificare l'applicazione delle normative del concilio di Trento sulle monache (pp. 98-106). La prima tipologia di fonti considerata dalla studiosa consiste in documenti provenienti dalla cancelleria pontificia e da quella vescovile: si tratta di fonti ecclesiastiche, dunque, che evidenziano come la fondazione della Mareri sia fiorita anche grazie «ad una relazione feconda, molto plausibilmente di conoscenza personale fra Gregorio IX e la stessa Filippa» (p. 85). Il monastero situato presso la chiesa di San Pietro de' Molito, luogo di culto francescano, anche dopo la morte della fondatrice, è munito di numerosi privilegi e sostenuto nel culto della Mareri dal pontefice e da alcuni vescovi. Le fonti liturgiche, in particolare l'Ufficio liturgico dedicato a santa Filippa, che contiene una *Legenda* articolata in nove lezioni corredata dalla narrazione di eventi prodigiosi a lei attribuiti, restituiscono un ritratto della religiosa certo funzionale alla celebrazione della sua santità, ma senza tralasciare l'aspetto della sua intraprendenza nel «gestire le relazioni con le diverse autorità» e nel «trarre vantaggi dalla politica dei privilegi abbracciata dalla Chiesa» (p. 95). Si tratta di documentazioni utili, inoltre, a confermare la diffusione dell'*Ordo Sancti Damiani* verso il sud Italia, attraverso il monastero di San Pietro de' Molito. Ulteriori materiali liturgici, quali ad esempio un antifonario manoscritto del XV secolo, suggeriscono l'idea di una prossimità, tra Francesco, Chiara d'Assisi e Filippa, che rinforza l'identità francescana e clariana di quest'ultima. La documentazione postridentina attesta una visione della Mareri filtrata dalle categorie della riforma, mettendone pure in discussione «la legittimità del titolo di "santa", e alcuni aspetti del suo culto: ciò che nella religiosità del XIII secolo rappresentava una confessione di santità fu condannato come superstizione» (p. 106). È una santità locale, «messa in discussione», nota la Zambelli, quando «la si valuta con criteri estranei al contesto in cui Filippa Mareri è vissuta» (p. 108).

Eleonora Rava considera nel suo contributo la figura di Rosa da Viterbo (*Rosa una santa cittadina: da "pazza" per Cristo a patrona di Viterbo*, pp. 109-124), allo scopo di «seguire attraverso la documentazione a noi pervenuta le tappe principali di quel lungo e altalenante processo – tre secoli e mezzo, appunto – che portò il Comune di Viterbo a dichiarare Rosa patrona della Città dei Papi» (p. 111). Rosa, dunque, fu una santa per la città? La studiosa offre alcune significative contestualizzazioni utili a rispondere a tale questione: la vicenda di Rosa va infatti collocata, dopo la morte di Federico II e una fase ghibellina della città, all'interno di un processo di ritorno della stessa Viterbo all'obbedienza alla Sede Apostolica. A quasi due anni dalla morte di Rosa, nel 1252, il pontefice Innocenzo IV fa avviare una prima indagine sulla sua vita e sui suoi miracoli, che confluisce in un resoconto di un compilatore anonimo il quale «costruisce la figura di Rosa come quella di una santa guelfa: [...] provvidenzialmente una santa "funzionale" alla politica viterbese del momento. Una santa fedele alla *pars ecclesiae!*» (pp. 114-115). Dopo questo avvio le fonti tacciono per circa due secoli, mentre la devozione cresce parallelamente alla notizia di miracoli accaduti attorno al corpo di Rosa, traslato presso il monastero delle Damianite a lei intitolato. Nei decenni centrali del XV secolo, in un frangente importante per i rapporti della comunità di Viterbo con la Santa Sede, il Comune perora ancora la causa di canonizzazione di Rosa, supplicando il papa e chiedendo «almeno di poter recitare una *sp(ectia)lis oratio*» (p. 116). Di nuovo il Comune sollecita la canonizzazione durante l'anno giubilare del 1450, chiedendo che le monache spendano a tal fine i proventi delle elemosine elargite dai numerosi pellegrini che, diretti a Roma, si fermano a Viterbo a venerare il corpo incorrotto di Rosa. La richiesta non va in porto e altri tentativi, ancora sollecitati dalla città, si ripropongono senza ottenere gli esiti sperati sino agli inizi del Cinquecento. Nel contesto di un altro tem-

po di crisi dell'autorità comunale è approvata la celebrazione cittadina della festa di santa Rosa il 4 settembre. Lo studio della Rava, infine, evidenzia un'identità tra Viterbo e Rosa al termine del XVI secolo: «Rosa diventa simbolo dell'autonomia comunale ormai perduta ed espressione di quella forza che Viterbo avrebbe voluto avere, ma che non ebbe» (p. 124) e che trasferì sulla personalità della «sua» santa.

Nel suo studio Luca Pezzuto (*Intorno alla beata Antonia da Firenze e alle donne dell'Osservanza: fonti, storiografia, immagini*, pp. 125-153, corredato da quattordici immagini a colori) presenta la personalità della beata Antonia da Firenze, riguardo alla quale sono scarse le fonti a nostra disposizione, rifondatrice del monastero della Santissima Eucaristia all'Aquila. Terziaria francescana, vissuta tra il 1400 e il 1472, rimasta presto vedova con un figlio, lasciò tutto per entrare nella comunità diretta a Foligno dalla beata Angelina da Montegiove. Fu dunque inviata dopo tre anni all'Aquila, impiantandovi una comunità del medesimo istituto dove per quattordici anni ricoprì l'incarico di ministra. Infine insieme ad alcune consorelle – sostenuta anche da Giovanni da Capestrano – da bizzocca divenne clarissa dell'Osservanza nel monastero della Santissima Eucaristia. Dopo la sua morte, avvenuta nel 1472, la fama e il culto di Antonia crebbero al punto da costituire – nota Pezzuto – «un fondamentale ingranaggio femminile per la costruzione dell'identità e della memoria civica aquilana, il cui apice fu raggiunto nella seconda metà dell'Ottocento, col processo apostolico e l'ufficializzazione della beatificazione» (p. 133). Lo studioso ne dà prova mediante l'ampio riferimento a materiali iconografici (cf. pp. 133-149) che confermano come «Antonia, morta in odore di santità, acquistava secoli dopo ancora spazio e credibilità, una storia che si protrarrà fino alla beatificazione ufficiale (1874) e alla forte devozione novecentesca, ma che è stata purtroppo violentemente interrotta dal terremoto del 6 aprile 2009» (p. 146).

Ancora sulla figura di Antonia da Firenze si concentra Alessandra Bartolomei Romagnoli (*Antonia da Firenze. Una storia difficile al tempo delle osservanze*, pp. 155-183). In lei Giovanni da Capestrano trovava la realizzazione concreta dell'ideale della perfezione claustrale: «il monastero aquilano della SS. Eucaristia doveva imporsi quale laboratorio e modello della riforma del secondo Ordine secondo le direttive degli Osservanti» (p. 161). È in rapporto al Capestrano, dunque, che si snoda tutta l'esperienza religiosa di Antonia. Di lei abbiano notizia in particolare da un essenziale profilo redatto da frate Mariano da Firenze, all'interno del suo *Libro delle dignità et excellentie* dell'Ordine di santa Chiara (cf. pp. 162-165). La Bartolomei Romagnoli si sofferma sul periodo precedente alla scelta radicalmente claustrale di Antonia, ovvero sul bizzocaggio nella casa di Santa Elisabetta, fondazione aquilana delle terziarie regolari della beata Angelina da Montegiove che la stessa Antonia fu inviata ad aprire. Si trattava di un monastero aperto, esperienza diffusa nell'Italia quattrocentesca e «in controtendenza rispetto agli orientamenti del supremo vertice ecclesiastico, che con la celebre costituzione bonifaciana *Periculoso* aveva prescritto la clausura a tutti gli enti femminili» (p. 167). La studiosa considera dunque le motivazioni sociali e religiose e spirituali alla base della diffusione dei bizzocaggi, ove si perseguiva uno stile di vita contemplativo ma anche aperto a istanze caritative e assistenziali. «Quella delle terziarie era la *via media*», scrive la Bartolomei Romagnoli, «la santità discreta e misurata delle piccole eroine della vita comune, che percorrevano le strade e le piazze delle città per lavorare e mantenersi, per recare sollievo e assistenza ai poveri e ai malati» (pp. 168-169). Queste realtà dovettero ben presto confrontarsi con la visione degli Osservanti, per i quali la scelta penitenziale riguardava quanti vivevano nelle loro case. L'alternativa femminile era la monacazione: la studiosa argomenta bene come i monasteri aperti fossero fonte di in-

quietudine per la loro autonomia, motivo per cui fu avviata una politica normalizzatrice (cf. pp. 170-172). In questo quadro va inserita anche la vicenda del monastero Santa Elisabetta, dove si verificò addirittura una spaccatura nella comunità, tra quelle che volevano “rinchiudersi” e quelle che non accettavano questa opzione. Fu autonoma la scelta di Antonia di diventare da bizzocca clarissa dell'Osservanza? La Bartolomei Romagnoli afferma che è difficile valutare l'influenza in questo di Giovanni da Capestrano, ma non si può parlare «di adesione passiva a una politica normalizzatrice» (p. 173). Certo, è necessario tenere presente il clima generale in cui tutto questo avvenne e di cui l'autrice presenta le varie sfaccettature, anche riferendosi ad altre esperienze monastiche che, come la nuova comunità di Antonia, scelsero la prima regola di santa Chiara. Riguardo a questa scelta sono illustrate nel saggio le difficoltà e le resistenze dei frati (specie a motivo della questione della povertà, cf. pp. 176-180), che avvalorano il senso di tale opzione per le monache: «un vero e proprio salto carismatico» (p. 174), espressione di un'autocoscienza, non una soluzione di ripiego.

«Soprattutto s'affatichino di custodire, e amare con tutto il cuore, e con somma diligenza il silenzio». *L'eredità spirituale e materiale di Francesca Farnese nel monastero di Fara in Sabina* (pp. 185-206, con dieci immagini a colori): il saggio di Elena Onori porta all'attenzione un'altra grande clarissa, Francesca Farnese. Entrata a soli nove anni, nel 1602, tra le clarisse di San Lorenzo in Panisperna a Roma, ne rifiuta a un certo momento lo stile auspicando una forma di vita più rigorosa, sulla scia non solo di santa Chiara ma anche di santa Teresa d'Avila in cui trova corrispondenza una sua attrazione verso il “deserto” e l'anacoresi. Sostenuta inizialmente dalla famiglia – che intuiva di poterne trarre dei benefici sul piano dell'immagine – fonda il primo monastero nel 1618 a Farnese. La stretta riforma cui suor Francesca mirava suscitò ben presto un contrasto con i familiari stessi, che provocò pure un ritardo nell'approvazione delle Costituzioni, finalmente accolte nel 1625: esse «erano fondate principalmente sulla regola di santa Chiara approvata da Urbano IV, ma inasprivano fortemente gli aspetti devozionali, l'esercizio del silenzio, l'organizzazione e la sussistenza della vita monastica, riducendo quasi completamente le possibilità di contatto con l'esterno, giustificando così il nome di “sepolte vive” che accompagnerà a lungo le clarisse farnesiane» (p. 189). Nel corso di un decennio la Farnese aprì altri tre monasteri, ad Albano, a Palestrina e a Roma dove morì in odore di santità nel 1651 e con la prestigiosa protezione del cardinale Barberini, che ne alimentò la memoria e la devozione. Lui stesso, negli anni settanta, promosse l'istituzione del monastero della Solitudine di Santa Maria della Provvidenza Soccorrente e delle Solitarie Scalze di Santa Chiara di Fara in Sabina: la Onori ne illustra la fisionomia e la singolare presenza di un romitorio attiguo al monastero dove fosse possibile una vita di maggiore solitudine. In particolare è interessante il processo che portò alla stesura delle Costituzioni, con l'assistenza del frate spagnolo padre Giovanni di Santa Maria e con la commistione dei principi essenziali di suor Francesca sul distacco dal mondo e elementi della disciplina del mondo maschile (cf. p. 192). L'autrice spiega il radicale isolamento che caratterizzò il monastero, lo stile di vita che vi si praticava (le “Marte” e le “Marie”), i lavori anche architettonici che si intrapresero, lo zelo del Barberini nei confronti di questa istituzione (interessante è il riferimento al materiale devozionale, artistico, alle suppellettili, a oggetti riconducibili alla Farnese che il cardinale invia alle monache). Tra i materiali tuttora conservati vi sono anche salme di suore mummificate e reliquie, che «permettono di rileggere la storia stessa delle monache in rapporto al luogo in cui hanno vissuto e al loro padre spirituale, il cardinale Barberini» (p. 198).

Sofia Boesch Gajano nel suo intervento, *Depositi di memoria: il monastero di S. Chiara di Rieti* (pp. 207-250), ridà voce a scritture, immagini, oggetti custoditi all'interno del monastero di Santa Chiara di Rieti che possono «fornire una chiave di accesso a una storia fatta di silenzio e anonimato» (p. 228), soprattutto per la carenza di documentazione sulle origini e sul periodo medievale. La studiosa ha potuto, però, avvalersi di un prezioso ritrovamento: il manoscritto, datato 1688, del francescano Angelo da Naro custodito nel monastero e contenente la storia dello stesso, il censimento delle proprietà e un leggendario con il profilo di monache distintesi per santità di vita (cf. pp. 210-212). La ricerca delle fonti porta quindi l'attenzione della Boesch Gajano «agli oggetti propri della vita religiosa e devozionale e agli strumenti della vita quotidiana» (p. 212), per poi considerare i profili delle sante monache cui fa riferimento Angelo da Naro. La studiosa argomenta la plausibilità di un'iniziale comunità di tipo bizzoccale che avrebbe aderito al Terz'Ordine francescano e cerca di ricostruirne lo sviluppo a partire dal manoscritto di fra Angelo, nel confronto con alcune documentazioni esterne, che confermano l'appartenenza del monastero all'Ordine di san Francesco *de observantia* e una sua considerevole crescita fra XV e XVI secolo. «Alla relativa scarsità di documenti conservati all'interno e all'esterno del monastero, fa riscontro un consistente patrimonio di immagini, reliquie, oggetti di devozione, libri, manoscritti, ancora presente nel vasto spazio monastico» (pp. 219-220): la studiosa ne dà puntuale descrizione (cf. pp. 220-224, significativa è la presenza iconografica della coppia santa Chiara-santa Elisabetta, quale conferma dell'originaria appartenenza della comunità al Terz'Ordine), evidenziando come ogni oggetto «può diventare testimone di relazioni sociali e culturali» (p. 224). Considerando il leggendario, nel quale Angelo da Naro raccoglie i profili di alcune monache sostanzialmente a lui coeve (pp. 225-228), la Boesch Gajano osserva che la formalizzazione delle procedure per la canonizzazione e la beatificazione da Urbano VIII in poi suscita l'attenzione, all'interno delle singole istituzioni, a conservare memorie informali di una santità vissuta, riguardo alla quale l'agiografo non sembra prediligere una descrizione tipologica ma, piuttosto, la «ricerca di un'individualità spirituale e comportamentale» (p. 226). Lo studio è corredato da un apparato di quarantasette immagini a colori, in riferimento ai materiali presi in esame.

Ancora sulle clarisse reatine è il focus di Alvaro Caciotti («*Con pronto cuore, et animo grande*». *Ordinazioni del XVII secolo per il monastero delle clarisse di Rieti*, pp. 251-277), intervento che chiude il volume. L'autore riporta integralmente il testo delle *Ordinazioni* stabilite per il monastero dal padre Vitale da S. Elia, ministro provinciale della Provincia Romana Riformata. Il manoscritto, conservato nell'Archivio provinciale Araceli-Storico dei Frati Minori della Provincia Romana, dato al convento di S. Antonio al Monte, in Rieti, l'8 luglio 1643, «risulta essere una ragionata rassegna di tutte le fasi della vita claustrale e rilascia, con uno spiccato intento giuridico, pronunciamenti precisi atti ad una funzionale organizzazione interna del monastero» (p. 254).

Si tratta di un documento assai articolato, che attesta un clima di riforma impegnato a far risorgere il più genuino spirito francescano: si insiste sulla vita ritirata, il silenzio, l'orazione mentale, la preghiera comunitaria e la carità fraterna, i ruoli di autorità (la madre ministra, la vicaria, il padre confessore, il provinciale dei frati Minori) definiti così da permettere «una espressione di vita religiosa femminile di notevole riguardo, sia per l'autonomia gestionale, sia per la responsabilità in materia spirituale e amministrativa» (p. 255). L'organizzazione della vita claustrale è puntualizzata nei suoi particolari, specie negli ambiti in cui potessero darsi più fa-

cilmente abusi, al fine di favorire una buona vita comune condotta «con pronto cuore, et animo grande» (cf. p. 256).

Gli atti pubblicati in questo volume schiudono una prospettiva assai interessante su un vissuto religioso e francescano femminile dotato di una fisionomia propria e tutt'altro che secondario, capace di "inventare" e suscitare soluzioni finalizzate a camminare in santità di vita e in fedeltà al carisma ricevuto.

MARZIA CESCHIA

Facoltà Teologica del Triveneto - Padova

ANTÓNIO MEGA FERREIRA, MARC SARKIS GULBENKIAN/fotografia, *Santo António, de Lisboa e Pádua, Viagem a uma devoção ímpar*, Clubedo Autor, 2019, 131 p., fotogr. b/n.

«Accompagnare la vita di sant'Antonio attraverso lo sguardo di Mega Ferreira e la forza delle fotografie di Marc Gulbenkian ci permette di percorrere i cammini del Santo nel suo tempo, gustando il paesaggio, il caldo e il freddo, gli odori e i suoni, trasportandoli ai nostri giorni». È quanto afferma il direttore del Museo di Lisboa-Santo António, Pedro Teotónio Pereira, nel presentare questo volume, con un certo orgoglio sentendo lo stretto legame che esiste tra questo suo antico figlio, Fernando di Lisbona, e la terra che lo ha generato, oltrepassando questo confine, divenuto il santo della devozione popolare diffusa in tutto il mondo, al punto che, dove è presente la sua immagine, lì è presente «un po' di Portogallo e dell'anima di Lisbona».

Un testo che ha una sua particolarità: l'autore è un giornalista con una formazione laica, che sente di dover segnalare, ma soprattutto sente di essere un lisboeta, e come il fiume Tago o la cattedrale identificano questa città, non di meno lo è per sant'Antonio, elemento indispensabile all'identità di Lisbona, vuoi per la sua formazione iniziale, come per il suo cosmopolitismo (p. 10). È con questa affermazione identitaria che avvia il percorso biografico del suo antico (e moderno) concittadino. Un itinerario che tocca sinteticamente i passaggi della biografia di Fernando, da Lisbona a Coimbra, la "crisi" dopo l'incontro con i primi fratelli venuti dall'Italia e testimoni di una diversa radicalità evangelica testimoniata fino al martirio. Fatto per cui il canonico Fernando diventa frate Antonio accolto nella periferica fraternità francescana di sant'Antão dos Olivais. Un percorso che tocca le tappe successive: dal fallimento del suo progetto missionario, la presenza nel complesso capitolo delle stuoie giunto ad Assisi nel 1221, il "necessario" silenzio di Montepaolo da cui emerge come predicatore della parola di Dio nelle contrade italiane e francesi, fino al suo incontro con la città di Padova dove finisce i suoi giorni, dopo una sfiancante predicazione, ma ricca di frutti di conversione, per cui la città lo riconosce come il "padre" che l'ha rigenerata in Cristo con l'evangelica parola.

Con il capitolo «Un franciscanismo bicéfalo?» (pp. 77-93), l'autore non manca di entrare in una *vexata questio*: il rapporto tra Francesco e Antonio, due diversi modelli che sono stati giudicati quasi antagonisti tra di loro. Francesco l'uomo dell'intuizione evangelica libera e liberante; Antonio, l'uomo dell'istituzione, che si pone al servizio del potere ecclesiastico, specificatamente quello papale. Temi sicuramente affascinanti e provocatori, ma che la storiografia più recente ha superato, non contrapponendoli, ma leggendoli in modo complementare, in processi storici che si intersecano. Senza nulla togliere alla *novitas* di Francesco (*l'homo novus* come definito dal Celano), ma nemmeno alla forza credibile del predicatore Antonio. Una complementarità, più che antitetività, quindi evidenziata dall'autore con vari

suggestivi termini di confronto. Francesco era un figlio della nuova borghesia e tra i primi compagni non mancavano *clerici* istruiti. Santo popolare Antonio, ma che ci ha lasciato un'opera come i *Sermones* frutto di una non comune preparazione teologica, rispetto a un Francesco che si definiva (senza per altro esserlo!) un *simplex et ydiota*. Francesco è un "poema eroico" in sé; il ministero di Antonio "è azione caritativa e poema pastorale". Francesco si accontenta del Vangelo; Antonio commenta il Vangelo con la competenza del teologo, al punto da essere riconosciuto come il "dottore evangelico".

Così pure non manca di intervenire sul tema dei miracoli di Antonio nel capitolo «Il santo e i suoi miracoli» (pp. 95-106). Un argomento forse "spinoso" in un'ottica laica, ma imprescindibile per comprendere globalmente la figura di sant'Antonio. Miracoli: non solo quelli operati in vita, molti quelli *post-mortem*, soprattutto sulla sua tomba padovana, divenuta subito un'Arca, per cui nella devozione popolare, diffusa in tutto il mondo, è più noto come il "taumaturgo" che non come il "predicatore", recepito in questa funzione e immagine (anche iconografica) nel contesto minoritico.

Il taumaturgo, il "miracoliere" evidenziato nel capitolo «Un santo eminentemente popolare» (pp. 107-128). È la strana fortuna del caso Antonio, tale da diventare un "fenomeno antoniano" studiato da psicologi e sociologi per la sua diffusione mondiale, vicino agli umili della storia, presente nella loro vita con la sua sicura intercessione, ma anche, nei momenti difficili della storia portoghese e brasiliana dove appare con il titolo militare di colonnello e generale, nei momenti drammatici della storia di questi paesi.

Il testo di Mega Ferreira non pretende di essere un'opera di storia o di riflessione teologica, quanto piuttosto un avvicinarsi alla realtà umana, all'itinerario personale compiuto dal portoghese Fernando/Antonio, compiuto tuttavia con affetto e curiosità (p. 10). Affermazione onesta, avendo potuto utilizzare delle buone fonti agiografiche e studi adeguati (p. 127), ma non certo sufficienti se avesse voluto indagare sulla complessità storica e sul pensiero del suo concittadino.

A riuscire nell'impresa, lo diciamo solo alla fine, ma non da ultimo, è il nutrito apparato fotografico che accompagna, disseminato lungo il testo, scatti di Marc Sarkis Gulbenkian, capace di offrirci profonde emozioni, tanto più vive in quell'uso esclusivo del bianco e nero, che molto più del colore permettono di oltrepassare lo scatto in quanto tale per evocare profonde suggestioni.

LUCIANO BERTAZZO

Facoltà Teologica del Triveneto - Padova

CATERINA VIGRI, *I dodici giardini*, a cura di JURI LEONI, Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, Firenze 2019, XC, 48 p. (La mistica cristiana tra Oriente e Occidente 31).

Caterina Vigri, meglio nota come Caterina da Bologna (1413-1436) o la Santa di Bologna, è una colta clarissa, cresciuta alla corte estense e ancora giovinetta risolta nel desiderio di consacrarsi a Dio. È un itinerario il suo caratterizzato da un progressivo dipanarsi e chiarirsi della direzione da intraprendere: dapprima ella fa il suo ingresso a Ferrara, nel 1426, nella casa della ricca vedova Bernardina Sedazzari presso la quale un gruppo di giovani donne sperimenta una forma di vita semireligiosa che, senza aver ancora elaborato una nitida linea spirituale, non instaura di-

pendenza da alcun ordine religioso. Tale sodalizio attraversa un tempo di incertezza tra spiritualità agostiniana e francescana, costituendosi infine – non senza travaglio – come monastero del *Corpus Christi*, sulla linea dell'Osservanza francescana, di cui Caterina è una delle esponenti eminenti, adottando la Regola di santa Chiara. La Vigri ne è abbadessa, distinguendosi presto per le sue doti umane e spirituali, in particolare l'amore a Cristo Crocifisso e la predilezione per la vita umile e nascosta che pure la rende capace di guidare l'anima delle sorelle, come si evince dal suo più noto scritto *Le sette armi spirituali*, che attesta anche le sue indubbie doti letterarie.

Fondatrice e abbadessa, in seguito, del fiorentino monastero del *Corpus Domini* a Bologna, vi prosegue la sua via di santità sin agli ultimi giorni della sua vita, preparando e dirigendo lei stessa la liturgia del suo transito al cielo il 9 marzo 1463, in un clima di fede e di francescana letizia.

Lo scritto che le Edizioni del Galluzzo presentano nell'edizione critica curata da Juri Leoni ci permette un'ulteriore conoscenza di questa ricchissima personalità, come sottolinea anche la clarissa Mariafiamma Faberi nelle parole che accompagnano la pubblicazione: «L'interessantissimo trattato de *I dodici Giardini*, ci apre uno squarcio del cammino della vita mistica e francescana della prima fraternità del *Corpus Christi* di Ferrara aprendo luci sul carisma e il cammino di santità compiuto e realizzato poi da Caterina de Vigri e dalle sue sorelle al *Corpus Domini* bolognese, tanto da ricevere il nome e suggello indelebile di santa Caterina da Bologna» (p. XVI).

Nella premessa al volume Claudio Delcorno definisce il testo un «trattatello in forma epistolare» (p. VII), articolato in due epistole: esso è indirizzato a una monaca inferma e commissionato da un «venerabile padre Giacomo», tale Giacomo Primadizzi, sostenitore dell'Osservanza francescana. È una «vera poesia in prosa» (p. VIII), non un testo meramente espositivo ma che sottende l'esperienza stessa della scrittrice la quale «invita la destinataria a intraprendere l'itinerario mistico attirandola, e con lei il gruppo delle sue monache, in una sorta di "communauté émotionnelle"» (pp. VIII-IX). Dallo scritto traspare la cultura spirituale della clarissa che richiama, nella sua redazione, la letteratura francescana, in particolare elementi bonaventuriani nell'organizzazione del testo (cf. *Itinerarium mentis in Deum*) ed espressioni desunte dal Dottore Serafico. Le antifone delle epistole, inoltre, rimandano a situazioni e a terminologie proprie della mistica (cf. p. IX). Si tratta di lettere, nota ancora Delcorno, che raccontano di un viaggio e di un movimento analogo alla *xénitheia* dei Padri del deserto e che sono pervase da un registro affettivo specialmente improntato alla *jocunditas*. Ampio e significativo è il retroterra letterario e mistico legato alla simbolica del "giardino", puntualizza Mariafiamma Faberi, «particolarmente evocativo e pregnante, come anello di congiunzione tra la cultura biblica, mistica e sociale non solo nel Medioevo e Rinascimento ma fino ai giorni nostri» (p. XIV).

L'introduzione di Juri Leoni (pp. XIX-LXXVI) dà conto, anzitutto dello stato della questione (pp. XXI-XXV) circa l'edizione critica dell'opera il cui titolo, *I dodici giardini*, è stato coniato dal primo editore dell'opera Gilberto Sgarbi (1996). Lo scritto, redatto in due lettere, si sviluppa in tre giornate «che scandiscono l'esodo della protagonista attraverso la planimetria di dodici giardini; un cammino che condurrà la sposa all'unione e al riposo nella cella dello Sposo, amato e instancabilmente desiderato» (p. XXII). Notevoli sono le assonanze con il *Cantico dei Cantici* da cui la Vigri assume l'immagine della sposa come modello e prototipo. È dunque narrato l'esodo dell'anima dalla schiavitù d'Egitto e del peccato alla libertà verso la terra promessa:

Et quando l'anima nostra viatrice e peregrina a quella patria beata, uscita et tracta dalla mirabel servitù dell'Egipto, è passato el mare nel qual habiamo havuto la prima victoria per la sumersione di nostri inimici, dalla subnigatione di qualli liberate, abiamo a caminare nel deserto per via de tri çorni, secondo che troviamo nel Exodo: *Deus hebreorum vocavit nos ut eamus in viam trium dierum in solitudine*, et cetera. La qual deserta solitudine è questa alla qual per via di tre çorni dobbiamo caminare (I,9, cf. p. 6).

Il testo può essere definito, afferma il curatore, «un vero e proprio trattato di ascetica e di mistica» (p. XII) che dà ulteriore prova della levatura spirituale e culturale della sua redattrice, nel panorama delle *puellæ licteratæ* che fanno dei monasteri peculiari e ferventi laboratori dell'Osservanza francescana. Va comunque segnalato il fatto che «*I dodici giardini...* hanno avuto vicende alterne nell'interessamento degli studiosi, soprattutto a causa della loro non facile attribuzione, questione che non sempre ha messo in accordo l'intera comunità scientifica» (p. XXV).

Leoni dà quindi accurata descrizione dei due manoscritti dell'opera, il Canoniano Italice 134 conservato a Oxford e quello custodito a Venezia presso la biblioteca privata Giustinian-Recanati della famiglia Falck (pp. XXV-XXXIX). Una nota linguistica (pp. XXXIX-XLII) rileva gli aspetti salienti (vocalismo, consonantismo, morfologia) della *koiné* emiliano-ferrarese che caratterizza entrambi i testimoni. Da notare la presenza del termine "cagnola", riferimento evangelico al brano della cananea di Mt 15,22-28, che la Faberi indica come un «sigillo cateriniano» (p. XV). Leoni illustra quindi i criteri di edizione (pp. XLII-XLV) offrendo anche alcune note di critiche testuale (p. XLIV), per soffermarsi poi a considerare il genere letterario del trattato epistolare (pp. XLV-LI). «*I dodici giardini* sono articolati in due lettere che fungono da cornice alla descrizione dell'itinerario attraverso alcuni giardini spirituali» (p. XLV). L'opera risponde alle convenzioni dell'*ars dictaminis*, avvalendosi anche di formule espressive tipiche della prassi epistolare monastica (ad esempio l'invocazione a Dio che apre e chiude ogni lettera). Può iscriversi nell'ampia produzione di lettere di direzione spirituale nell'ambiente francescano ferrarese e nella non inconsueta pratica della predicazione di monache ad altre monache «tanto che il loro fu nel complesso delle manifestazioni letterarie superstiti l'esercizio di un vero e proprio magistero spirituale» (pp. XLVI-XLVII). Il curatore propone una strutturazione del testo (pp. XLVIII-L), tenendo presenti aspetti contenutistici e di sviluppo argomentativo, rappresentando la planimetria dei giardini secondo le tre giornate di cammino corrispondenti ai tre gradi dell'itinerario spirituale (incipienti, proficienti, perfetti). Il giardino – la cui simbolica è ampiamente desunta, già si notava, dal *Cantico dei Cantici* – è non solo luogo dell'incontro d'amore tra lo Sposo e la sposa, ma anche spazio privilegiato di progresso spirituale. Al centro del sacro recinto è la fontana di ogni virtù, la Vergine Maria:

Quanto serà più vacuo el vaso, tanto più habonderà l'acqua della gratia: specchiando-se in quella fontana de tucte virtù piena, Madre del nostro Redemptor, perché vacua la erra de ogni reputatione appresso a ssé, tanto più la fu piena di virtù e gratia (I,18, cf. pp. 9-10).

Leoni riprende la questione dell'attribuzione dell'opera (pp. LI-LXXII), sintetizzando alcune posizioni a riguardo ed elencando le motivazioni addotte contro l'assegnazione cateriniana del testo. A sostegno dell'autenticità dello stesso il curatore adduce criteri esterni e in particolare interni, confrontandolo anche con altri scritti della clarissa bolognese. «Alla luce di quanto esposto», conclude Leoni, «possiamo affermare che sulla base dei criteri esterni e interni esaminati il nostro trattato, oggi noto con il titolo de *I dodici giardini*, può essere attribuito con buona probabilità al-

la persona di Caterina Vigri» (p. LXXII). Quanto alla datazione (cf. pp. LXXII-LXXV), in assenza di criteri assoluti, alcuni elementi rinvenibili nel testo fanno propendere per una datazione tra il 1435 e il 1437. Leoni conclude la sua chiara ed esauriente introduzione informando sulle due precedenti edizioni moderne dell'opera (cf. pp. LXXV-LXXXVI).

L'edizione attuale è corredata da un buon apparato bibliografico (pp. LXXVII-LXXXVI) e da utili indici (pp. 37-48) dei manoscritti, delle fonti scritturistiche, delle altre fonti (patristiche e della letteratura francescana) e dei nomi degli autori antichi e dei luoghi.

Non possiamo che, una volta in più, apprezzare l'impegno delle Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini nel continuare a offrire, nella collana «La mistica cristiana tra Oriente e Occidente», gioielli della letteratura spirituale, specialmente dando voce e giusto rilievo alla scrittura femminile nella sua peculiarità di immagini e forza espressiva. Le parole conclusive del trattato cateriniano ne sono un saggio:

Vollesti transire per la via strecta et angusta che molti fa spauire et tornare in driecto. Et tu come aquila vollante sença graveça par che habi passato quello che gli altri pareva mallagievole et quaxi impossibile. Di' adoncha et fa' patente alla mendicità di scicibundi amanti come vigoresti l'animo et cum tanta pronteça sei pervenuta alla fine de questo tuo peregrinare. O dilecta forinseca, narra agli amanti la casone che dalla tua natione et dalla città tua te partisti et dove e a che fine tendisti la longeça del tuo cammino. *Quid me admiramini, quare obstupescitis, filie Ierusalem?* Nonne audivistis? *Regina quoque Sabba, cum audisset famam Sallamonis, venit a finibus terre ut audiret sapientiam et gloriam domus eius* (Petitio-Conclusio 43-44, pp. 34-35).

MARZIA C. ESCHIA

Facoltà Teologica del Triveneto - Padova

La "donazione de Mabilia" nella cattedrale di Montepeloso. Nuove prospettive di ricerca, a cura di FRANCO BENUCCI - MATTEO CALZONE, Esedra Editrice, Padova 2019, 179 p., ill., b/n e colore (Il mito e la storia. Serie minor - 15).

Questo libro a più mani, di particolare formato orizzontale, genera, a lettura avvenuta, la sensazione di un cantiere *in progress*, che ha potuto avvalersi di straordinari rinvenimenti, relativi, come si vedrà, a un argomento affascinante, che attraversa l'Italia e congiunge Padova e Irsina (ma Montepeloso nel periodo preso in esame e fino al 1895), in Basilicata, nel nome di un personaggio, Roberto de Mabilia, che da qualche anno ha attirato l'interesse di storici e storici dell'arte; contemporaneamente approfondisce e apre nuove ipotesi di ricerca, tracciati di riferimento e incroci di una storia che tocca, più in profondità di quanto si conosceva fino a ora, la vicenda della ricostruzione, poi non andata a buon fine, della chiesa di Sant'Eufemia di Padova.

Al volume hanno partecipato più studiosi che si confrontano su un piano interdisciplinare e per competenze interferenti, ma che condividono la stessa acribia critica, l'attenzione al documento storico (sia esso archivistico, epigrafico, o sia l'opera d'arte stessa), letto e compreso, riletto "in filigrana", messo a confronto con tutti i dati disponibili: si comprende bene insomma come in questo volume gli autori abbiano dialogato tra loro, approfittando, nell'accezione più positiva che possiamo dare a questo termine, delle competenze e dei risultati ai quali ciascuno è approdato.

Il lavoro di indagine è frutto di diversi anni di lavoro ed è iniziato nel 2013, grazie a un progetto di ricerca interdisciplinare avviato nel Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità dell'Università di Padova e coordinato da Franco Benucci, con la forte collaborazione della Soprintendenza Archeologia Belle Arti e Paesaggio della Basilicata. L'intervento di quest'ultima, grazie ai contributi di Raffaele Trabace, Giuseppe Laquale, Arguljana Kala, Barbara Improta e Martina Avogadro, è consistito in una serie di indagini diagnostiche non invasive di uno dei manufatti "protagonisti" di questa storia, il Crocifisso ligneo parzialmente "mobile", e nell'avvio di una fase di indagine, studio e, in prospettiva, restauro dell'altra opera centrale, la statua lapidea di sant'Eufemia. Il resoconto degli interventi effettuati e il progetto di quelli appena avviati sono raccolti e ben documentati nel volume e questo, unitamente alla presenza dell'indice dei nomi e alla bibliografia finale, conferisce anche l'ulteriore aspetto di scientificità e "tracciabilità" dei dati e degli esiti contenuti nel volume, che sono molti e vanno "interfacciati" tra loro.

Negli anni a cavallo tra fine Novecento e inizio del millennio nuovo, e quelli immediatamente successivi – grazie agli studi di Clara Gelao e Roberto Liguori, che hanno lavorato la prima più sul versante pelomontano di questa storia, il secondo su quello padovano – le ricerche sulla figura del notaio e sacerdote Roberto de Mabilia, emigrato a Padova, e la sua "donazione" di opere d'arte padovane alla chiesa neoricostituita in cattedrale della sua città d'origine (1452), avevano preso avvio e una certa consistenza. Ora il passo in avanti compiuto con questo volume è cospicuo, perché da un lato approfondisce le caratteristiche e lo spessore qualitativo delle singole opere d'arte oggetto della "donazione", dall'altro prospetta un filo di storia padovana che rende il lettore consapevole della vicenda, che non fu portata a termine, della ricostruzione quattrocentesca della chiesa di Sant'Eufemia di Padova, prospettandosi qui l'idea che il gruppo di opere raccolte da de Mabilia a Padova e destinate a Montepeloso, almeno in parte, a quella non compiuta vicenda costruttiva padovana possa riferirsi, e proprio il culto per la santa di Calcedonia abbia costituito il legame originale tra i due centri. Quando dopo si sottolinei che tra il gruppo di opere che da Padova giungono a Montepeloso vi è anche la *Sant'Eufemia* di Andrea Mantegna, ora nel Museo di Capodimonte a Napoli, il livello della storia si innalza immediatamente di interesse, anche perché la vicenda si svolge (le date del o dei viaggi e della spedizione dei manufatti sono meno chiare e univoche) in un arco di tempo, il terzo quarto del Quattrocento, che per Padova, come è ben noto, è di estremo interesse, e compimento, sul versante artistico, delle fervide innovazioni rinascimentali degli anni cinquanta, tra Donatello e Mantegna stesso. Infine, e prima di entrare nel merito più specifico della vicenda, l'attuale apertura della mostra, nel Museo Diocesano di Padova, *A nostra immagine. Scultura in terracotta del Rinascimento da Donatello a Riccio*, che espone (e analizza nel relativo catalogo) manufatti che in buona parte si riferiscono al medesimo contesto artistico della "donazione de Mabilia", permetterà, a chi avrà la possibilità di visitarla, veramente un'immersione nello stesso clima artistico.

La "donazione" di questo gruppo di opere padovane, di sicura autografia nel solo caso di Mantegna (presenza della firma e della data, 1454), oltre al tracciato dei documenti e in qualche caso del monogramma del "donatore", ha trovato testimonianza in un poemetto scritto da Pasquale Verrone (1592), che enumera e amplia il numero degli oggetti compresi nella "donazione", rispetto a quanto è pervenuto. Si sta parlando del reliquiario del braccio di sant'Eufemia (con il monogramma di Roberto de Mabilia), tre codici miniati (non pervenuti), un Cristo ligneo, una scultura in pietra raffigurante la Vergine, un'altra scultura lapidea raffigurante sant'Eu-

femia, un enorme fonte battesimale ottagonale, l'opera di Mantegna già ricordata. Citata da Verrone ma non nota è un'opera che oggi, su suggerimento di Matteo Ceriana, si tende a credere di legno e non in pittura: una *Vergine transita*, cioè una (rara) raffigurazione della *Dormitio Virginis* in scultura. A questo gruppo va aggregata anche una colonna cimiteriale di cospicua altezza (oltre tre metri) già collocata a Montepeloso presso la chiesa di San Michele, fuori porta Sant'Eufemia, e oggi all'ingresso del coro del Duomo di Irsina, la cui pertinenza alla "donazione" è garantita dalla presenza del nome di Roberto de Mabilia e della data 1453. I diversi dati desumibili dalla cronologia delle opere, quando nota e delimitabile con buona approssimazione, porta a circoscrivere un arco di diciassette anni per l'esecuzione delle diverse opere, dal 1452 (istituzione della diocesi di Montepeloso) al 1469, data del viaggio documentato di de Mabilia in Basilicata. Naturalmente non si può dire con sicurezza che le opere siano arrivate in blocco e oggi sembra non più condivisibile anche l'idea, sostenuta nei primi studi, che l'insieme della "donazione" sia stato previsto e commissionato da Roberto de Mabilia a Padova, per la rinnovata cattedrale pelomontana. Le opere, pervenute o meno, configurano senz'altro l'idea di un culto orientato verso la venerazione di Eufemia e anche verso un culto popolare non estraneo al senso del teatro sacro e delle celebrazioni delle solennità e dei tempi liturgici forti, considerando la presenza della Vergine transita e il fatto che il Cristo, in origine, aveva testa, braccia e gambe mobili e uno sportellino sul costato, destinato a contenere il "sangue" della ferita.

Gli autori intervenuti, dopo l'apertura iniziale di Franco Benucci, sono Vittoria Camelliti, Elena Cera, Marco Scansani, Matteo Calzone, Manlio Leo Mezzacasa e lo stesso Benucci per il fonte battesimale antico (con Matteo Calzone) e la colonna cimiteriale, che è contemporaneamente un interessante sguardo su questa tipologia e la sua presenza a Padova: quei manufatti dunque che per essere sotto gli occhi della quotidianità di tutti, e insieme per la loro assenza di caratura propriamente artistica, difficilmente vengono presi in considerazione, mentre sono segnapoli di pezzi di storia di chiese e fondazioni religiose, indicanti, con la loro presenza e l'eventuale croce sommitale o incisa sul corpo, la sacralità dello spazio circostante. Nella sola Padova (oltre che nel territorio) manufatti del genere sono oggi sul sagrato del Santo (e un altro all'ingresso del chiostro del Paradiso), su quello della Cattedrale (e un altro nell'area dell'ex chiostro dei Canonici), ma anche agli Eremitani, al Carmine, a Santa Lucia, a San Giovanni delle Navi, a Santa Croce e a San Nicolò, oltre che sul retro di Santa Giustina.

La scelta degli autori è stata quella di non intervenire sul pezzo eccellente, il dipinto di Mantegna, il meno problematico in quanto firmato e datato, che tuttavia viene riconsiderato come anta di un complesso pittorico più vasto, e soprattutto messo in relazione con la chiesa di Padova; esso ha suggerito diverse considerazioni, insieme alla scultura raffigurante sant'Eufemia, la cui alta qualità aveva suggerito, al tempo dei primi studi sopra ricordati, un'attribuzione a Mantegna stesso, oggi non più condivisa. Si tratta di un caso veramente interessante, che tocca da un lato la modalità di circolazione e trasferimento di caratteristiche di stile tra pittura e scultura, dall'altro l'insinuarsi nella cultura padovana post-donatelliana di altri riferimenti formali, che qui – ma è questione che richiede prudenza e altri approfondimenti – sono evidenziati facendo riferimento anche alla presenza a Padova di artisti del calibro di Pietro Lombardo, Giovanni de Fondulis e molti altri rimasti per noi anonimi, in un orizzonte attributivo che – ed è tra le novità del libro – rimane molto ampio e aperto, al di là del mero palleggiamento tra grandi nomi. Ma il dialogo serrato con l'ambiente delle arti figurative padovane e venete riguarda anche le opere

di oreficeria (analizzate da Manlio Leo Mezzacasa, autore di un recente, bellissimo volume sull'oreficeria gotica veneta), il fonte battesimale, che già da solo, nel saggio di Matteo Calzone, configura un'indagine veramente serrata tra identificazione dell'autore, frequentazioni padovane, destinazione originaria, parziali rilavorazioni e collocazioni pelomontane.

Il personaggio che ha messo in moto questo giro affiora abbastanza bene dai documenti, e lega intorno a sé diverse realtà ecclesiali padovane: San Daniele, di cui fu rettore, Santa Giustina e naturalmente Sant'Eufemia, perché tutto questo, alla fine, viene ingranato in quella trama istituzionale di cristianità che si fonda sul possesso delle reliquie e dei corpi santi.

Martirizzata sotto Diocleziano, Eufemia di Calcedonia, come non di rado è accaduto, ebbe il corpo sepolto in successione in luoghi diversi: a Costantinopoli, tralata a Rovigno, ma con un culto radicato nell'area del patriarcato di Aquileia almeno dalla fine del IV secolo, e quindi coinvolto nell'opposizione politica e giurisdizionale con Grado, che di Eufemia, dedicandole la cattedrale, fece la propria patrocinatrice. Tra Grado e Aquileia il culto di Eufemia penetrò nelle zone lagunari e nella diocesi di Padova, che di Aquileia era rimasta suffraganea.

Un'altra storia, più vicina, riguarda Eufemia al tempo della guerra di Chioggia: il corpo stette per un periodo a Venezia, per poi essere restituito a Rovigno, privo del braccio sinistro, probabilmente per l'azione di pre' Marco Dandolo, pievano di San Cancian. E, si tratti o meno di un caso (ma i Dandolo sembrano aver avuto una particolare devozione per questa santa), con un poderoso salto temporale, il vescovo di Padova Fantino Dandolo (che morirà d'improvviso nel 1459), il 23 febbraio 1454 concedeva un'indulgenza di quaranta giorni a chi avesse contribuito in solido alla ricostruzione della chiesa di Sant'Eufemia, esistente già dall'XI secolo e dal XII parrocchia, di cui, praticamente dietro a Santa Sofia, era rimasto in piedi solo il campanile. In poco più di una manciata di anni l'interesse per *santa Fomia* si accende e si spegne, il progetto non va avanti e la chiesa, quanto rimaneva o quel pochissimo che era stato fatto e in cui avevano forse parte anche i terziari francescani del Santo, verrà bombardata nel corso dell'assedio imperiale del 1509. Intanto dalle carte affiora il nome di Roberto de Mabilia, nativo di Montepeloso, che dal 1450 al 1476 fu rettore di San Daniele di Padova, parrocchia che dipendeva per la sola cura d'anime dal vescovo, ma per il territorio, i benefici e la nomina del parroco dall'abbazia di Santa Giustina. Già noto grazie alle ricerche di Paolo Sambin e oggi figura ben delineata, de Mabilia fu anche notaio specializzato nel raccogliere i testamenti degli appestati. Perché poi da Montepeloso egli sia arrivato a Padova, non si sa con certezza, ma la frequentazione dello *Studium*, per quanto forse non coronata dal conseguimento dottorale (ma l'*Addendum* finale del saggio introduttivo di Franco Benucci registra qualche novità anche in questo senso, oltre che sull'ultimo periodo della vita di Roberto de Mabilia, dopo la conclusione della lunga fase padovana), potrebbe essere il o almeno uno dei motivi. Per essere notai non occorre la laurea, ma un'istruzione giuridica più semplificata che de Mabilia potrebbe aver ricevuto dall'importante e longevo notaio Bartolomeo dagli Statuti. Egli inoltre si dedicò all'arte scrittoria, ed ebbe interessi storico-letterari rispetto alle opere antiche, come del resto ben si conveniva nel clima vivamente erudito della Padova del Quattrocento.

All'altro capo geografico della storia, Montepeloso riceveva nel 1452 dal papa Nicolò V l'insegna di città e la restituzione della sede vescovile (fino al 1479 in unità con la diocesi di Andria) ed è ragionevole credere che la città, allora senza patrono, toccata da un nuovo impulso di vita, in seguito all'accordo patrimoniale raggiunto

tra il vescovo, l'*universitas* pelomontana e Francesco del Balzo, duca di Andria e signore di Montepeloso, il 16 settembre 1454, abbia scelto la santa del giorno, Eufemia di Calcedonia, come patrona. Entro queste coordinate si salda allora la nuova ipotesi, circa il ruolo di Roberto de Mabilia. Egli fu difatti indicato come "donatore" della reliquia di sant'Eufemia, tuttora presente a Montepeloso, e delle opere di arredo culturale e liturgico prima ricordate, da un testimone tardo e purtuttavia degno di fede: Pasquale Verrone, canonico e arcidiacono pelomontano che nel 1592 pubblicò un poemetto latino su sant'Eufemia, raccontando i fatti, secondo la tradizione tramandata. Il poemetto, i diversi documenti, i monogrammi e le iscrizioni presenti sui manufatti della "donazione", inducono a credere che essa non fu programmata e voluta da Roberto de Mabilia per la sua chiesa di origine. Quelle opere erano invece destinate a Sant'Eufemia di Padova, ma venute meno il progetto ricostruttivo in un breve volgere d'anni, esse probabilmente rimasero, parzialmente incompiute, depositate da qualche parte e in tal senso il prete e rettore di San Daniele riuscì ad acquisirle per destinarle a Montepeloso.

Questo tracciato di riferimento è sostenuto da una lettura veramente stringente dei documenti, attenta a ricucire e prospettare relazioni, contatti, conoscenze, cerchie culturali a cui Roberto de Mabilia ebbe modo di partecipare. È un tessuto culturale padovano di metà Quattrocento che viene ricostruito e che comunque, al di là dell'interesse della "donazione de Mabilia", arricchisce il panorama degli studi relativi alla produzione artistica e alla committenza padovana in quei decenni centrali, e formidabili, del Quattrocento. Certo, le opere sono problematiche: prima tra tutte la splendida *Sant'Eufemia* scolpita che è comunque frutto di rimaneggiamenti (forse anche di cambi iconografici) ed è stata benissimo analizzata da Vittoria Camelliti, ma la sensazione è che con questa analisi serrata e la messa a disposizione dei dati, sarà possibile fare ancora altri passi in avanti.

GIOVANNA BALDISSIN MOLLI
Università degli Studi di Padova

Da Brooklyn al Bargello. Giovanni Della Robbia, la lunetta Antinori e Stefano Arienti, catalogo della mostra (Firenze, 10 novembre 2017 - 8 aprile 2018), a cura di ILARIA CISERI, in cooperazione con il Museo Nazionale del Bargello di Firenze, Sagep Editori, Firenze 2017, 101 p., ill. b/n e col.

Dopo due mostre dedicate ai Della Robbia (la prima nel 2016 al Museum of Fine Arts di Boston, la seconda nel 2017 alla National Gallery di Washington), nel 2018 è stata realizzata la mostra *Da Brooklyn al Bargello. Giovanni Della Robbia, la lunetta Antinori e Stefano Arienti*, curata dalla storica dell'arte Iliaria Ciseri. In occasione dell'esposizione della lunetta Antinori, conservata al Brooklyn Museum dal 1899 ed eccezionalmente esposta nei locali del Museo del Bargello di Firenze, dal 10 novembre 2017 al 8 aprile 2018, è stato realizzato il presente catalogo.

All'interno della pubblicazione viene raccontata in breve la storia del prezioso manufatto: la sua realizzazione, la committenza, il restauro, le vicende conservative e i relativi passaggi di proprietà fino all'allestimento della mostra presso il Bargello.

Il catalogo si apre con le presentazioni di Paola D'Agostino, direttrice del Museo Nazionale del Bargello, e di Piero Antinori, discendente dei committenti dell'opera robbiana, nonché presidente onorario della nota Marchesi Antinori, azienda vinicola toscana, main sponsor della suddetta mostra e finanziatrice del restauro della lunetta.

Il capolavoro robbiano, che porta il nome della famiglia che l'ha commissionato nel 1520, è di sicuro uno dei manufatti più pregiati realizzati da Giovanni Della Robbia: le notevoli dimensioni (alta ben 177 cm, lunga 364 cm e pesante 500 kg), «un uso frequente e intensivo della policromia ceramica con una tavolozza assai sgargiante» (p. 36), i dettagli vegetali e faunistici presenti nella ghirlanda, la resa dei personaggi tra pose articolate e panneggi, rendono la lunetta Antinori un'opera di estremo valore artistico.

La datazione precisa della lunetta non è certa, nonostante la documentata attività di Giovanni Della Robbia e nonostante le fonti che si hanno sulla committenza, gli Antinori per l'appunto. Relativamente alla famiglia sappiamo che in contemporanea all'espansione del comune di Firenze del 1200, gli Antinori si inurbano nell'attuale contado di Croci di Calenzano, poi a Sestiere di Oltrarno e infine nel quartiere di Santo Spirito. Costituirono la loro fortuna, a partire dal XIV secolo, principalmente grazie al commercio della seta: tra gli antenati illustri ricordiamo Filippo di Chiaro Antinori che divenne console dell'Arte della Seta nel 1319, e Giovanni di Pietro iscritto all'arte minore dei Vinattieri dal 1385. Durante il XV secolo portarono alto il nome di famiglia i figli di Giovanni di Pietro: Antonio, Bernardo e Goro Antinori, commercianti di spicco e attivi su scala internazionale nel commercio della seta, tanto che Bernardo fu il primo a ottenere la carica di gonfaloniere, massimo titolo nel comune fiorentino.

Niccolò e Ludovico Antinori (quest'ultimo fu gonfaloniere reale per conto del re Carlo VIII di Valois) saranno poi a Lione tra XV e XVI secolo, per consolidare i cospicui rapporti con la Francia, l'Impero, le città libere di Germania, il sud aragonese italiano e lo Stato della Chiesa. Mentre Ludovico rimase a Lione per via della carica di cui fu insignito, il fratello Niccolò a Firenze comprò nel 1506 il palazzo di famiglia, nell'attuale piazza San Michele Bertelde, nel centralissimo e ambitissimo quartiere di Santa Maria Novella.

Niccolò Antinori, che ricoprì la carica di priore fiorentino per ben quattro volte, fu un uomo colto e sensibile all'arte, in stretto contatto con la famiglia dei Ghirlandaio, in particolare con Ridolfo e il figlio Michele, oltre che ovviamente con la famiglia Della Robbia. Niccolò fu munifico protettore del monastero di San Jacopo di Ripoli (dove venne accolta la figlia Caterina) dal 1458 al 1476, e nel suo compito di tutela del convento fece costruire due altari nel primo Cinquecento a Ridolfo Ghirlandaio, oltre a commissionare varie terrecotte invetriate, attribuite alla mano di Giovanni Della Robbia.

Nel testamento lascerà ai figli Alessandro e Camillo rispettivamente la Villa di Bellosguardo e Villa alle Rose. Quest'ultima venne realizzata probabilmente nel 1512 per volontà di Niccolò, inizialmente citata dalle fonti come casa padronale di Brancolano. L'attività prevalente nella campagna circostante era la viticoltura, alla base del successo attuale della famiglia Antinori. Alla morte di Niccolò, tra 1529 e 1530 il palazzo venne occupato dalle truppe militari durante l'assedio di Firenze: questo portò al degrado del complesso architettonico, che venne ripreso in mano e quindi restaurato per volontà di Alessandro, il figlio di Niccolò, solo una volta concluso l'assedio.

Trent'anni più tardi vi fu un cambio di proprietà, a favore di Amerigo Antinori, a cui però non interessava il mantenimento della Villa, tanto che mancheranno informazioni sullo stato di conservazione e sulle vicende di Villa le Rose fino al 1600 inoltrato: solo dal XVII secolo compaiono infatti numerose testimonianze di beni di piccole dimensioni, provenienti dalla Villa, che vengono messi in vendita e acquistati. Nel 1795 il nuovo proprietario della Villa è il senatore cavalier priore Niccolò

di Vincenzio Antinori, che fa eseguire una serie di interventi nella Villa per adattarla a un uso padronale, dopo secoli di incurie.

La lunetta Antinori viene nominata per la prima volta nel 1863, nella descrizione degli oggetti d'arte murati o fissi: «la lunetta dei Della Robbia nell'androne o galleria d'accesso interno al Parterre della Villa delle Rose» (p. 25). Sappiamo quindi che la lunetta si trovava nell'androne da cui si accede agli interni della Villa (per parterre s'intende il giardino o la corte lastricata chiusa da mura). Non si sa con certezza se fosse esterna o interna all'androne, è comunque una posizione insolita per una lunetta, tanto che da qui venne poi spostata, negli anni novanta dell'Ottocento, all'interno della cappella della Villa, forse la collocazione originale per cui venne eseguita. Relativamente a questo manufatto di pregio, sappiamo che l'autore, Giovanni Della Robbia, muore nel 1530, mentre il committente Niccolò Antinori muore un decennio prima, nel 1520: probabilmente la lunetta venne eseguita negli ultimi anni di vita di Giovanni, il che fa pensare che il reale committente dell'opera non fosse Niccolò, bensì il figlio di quest'ultimo, ovvero Alessandro Antinori. Altra ipotesi è che Niccolò fosse il committente della lunetta, e che alla sua morte il figlio Alessandro gli subentrò ed è a lui che spettò la conclusione della realizzazione: per onorare la memoria del padre avrebbe poi fatto raffigurare Niccolò nella scena della Resurrezione.

Se oggi la lunetta Antinori rappresenta un'opera straordinaria, sia sotto un'analisi storica che artistica, è stata tutto sommato poco considerata, complice la sua collocazione appartata ma anche la sua scarsa considerazione nel corso della storia.

Troviamo un'altra menzione della lunetta, oltre a quella già citata del 1863, nella monografia del 1884 dedicata a Giovanni Della Robbia, a opera di Camillo Jacopo Cavallucci, professore dell'Accademia di Belle Arti di Firenze, e di Emile Molinier, conservatore al Musée du Louvre. Sicuramente i due autori dovevano avere una conoscenza diretta della lunetta.

Essa compare nuovamente menzionata nella guida del Comune di Galluzzo, nella descrizione della Villa, a opera di Guido Carocci, nel 1892: scrive infatti che nella Resurrezione è «effigiato pure uno della famiglia Antinori che a scopo di devozione commise cotesto lavoro - posto sulla porta del giardino dal lato interno, da poco però collocato nella cappella gentilizia annessa alla Villa» (p. 34).

Contemporaneamente a questa pubblicazione, Allan Marquand, professore di Storia dell'arte alla Princeton University, è in Italia, in veste di maggiore studioso di scultura invetriata rinascimentale: è proprio lui che attribuisce la paternità della lunetta a Giovanni Della Robbia, per via della composizione della folta ghirlanda, percorsa da una variegata flora e fauna, con una policromia naturalistica vivida, la connotazione paesaggistica dello sfondo e del cielo e le figure vivaci e dinamiche. È forse in conseguenza a questa attribuzione che la famiglia Antinori decide di vendere l'opera robbiana.

All'interno del capitolo dedicato alla Risurrezione Antinori, curato da Giancarlo Gentilini, troviamo un'analisi della figura e dello stile di Giovanni Della Robbia. Fu il più autonomo e prolifico tra i cinque figli di Andrea: questi era scultore di grandissimo successo, celebrato già nel 1436 da Leon Battista Alberti, tra i padri fondatori del Rinascimento cui spettava tra l'altro l'invenzione della scultura invetriata, «tramandata come un segreto per generazioni, attente anche a conservarne la distintiva impronta formale, garanzia di un redditizio successo commerciale che aveva raggiunto fin da subito una diffusione europea. Impronta dalla quale si discosta invece progressivamente proprio Giovanni, non a caso l'unico tra i Della Robbia a suggellare i suoi lavori col proprio nome, ben prima della morte del padre» (p. 36).

Le sue opere sono caratterizzate da un uso della policromia ceramica sgargiante, con una connotazione naturalistica e un rilievo di decori e tocchi pittorici. Giovanni è solito creare delle ghirlande stracolme di vari animaletti, che avvolgono le figure principali, dinamiche ed espressive, con particolare attenzione nell'anatomia plastica e nei panneggi. Questi dettagli sono riscontrabili sia nella *Resurrezione Antinori* che nella *Pietà* al Bargello del 1514, realizzata per l'Ospedale di Santa Maria della Scala, ma anche per l'*Assunta* di Santa Maria delle Grazie a San Giovanni Valdarno del 1515, e ancora nella *Tentazione di Adamo*, nel Tabernacolo delle Fonticine in via Nazionale a Firenze del 1522, nella *Natività* di San Girolamo delle Poverine nel 1521 e nella *Visitazione* di Lamporecchio del 1524. Questi particolari, segni distintivi della mano di Giovanni, sono il frutto dell'osservazione dei grandi maestri del calibro di Verrocchio, Pollaiuolo, Ghirlandaio, Lippi, Jacopo del Sellaio, Albertinelli, Fra' Bartolomeo e altri. Scrive Gentilini: «il suo singolare eclettismo si traduce nella lunetta in un intrigante mosaico di citazioni, che assomma riferimenti alla più eletta tradizione locale, vivaci attenzioni a importanti opere contemporanee o di poco precedenti, e desunzioni dall'arte antica, sapientemente dissimulate, forse destinate anche a gratificare la committenza e intrattenere, con un cimento erudito, i più colti ospiti di Villa Antinori» (p. 39).

Tutto ciò è ben visibile se si osserva il moro sulla destra in primo piano, che per postura e torsione ricorda i movimenti che compie il Laocoonte, integrato del braccio mancante proprio negli anni in cui la lunetta veniva eseguita. Il barbaro a sinistra, dormiente, ricorda invece la testa di Golia ai piedi del David di Donatello.

Giovanni non si limitò a trarre esempio dai grandi maestri, bensì ripropose alcuni elementi di altri suoi precedenti capolavori per realizzare la lunetta: un esempio lo sono le tre Marie sullo sfondo che procedono verso il Sepolcro, lungo una stradina tortuosa lasciandosi alle spalle Gerusalemme, che per l'artista è Firenze verso Porta Romana, quella che si vedeva tornando in città dalla Villa le Rose di Brancolano. Questo stesso dettaglio lo si ritrova nella *Pala Tornabuoni*, famiglia legata agli Antinori per via del matrimonio tra Alessandro e Giovanna di Lorenzo Tornabuoni.

L'intera lunetta è composta da 25 formelle, e altre 21 che compongono la ghirlanda, tutte ottimamente conservate: al centro Cristo si erge dal sepolcro, fiancheggiato da angeli e soldati romani in fuga, e accompagnato sulla destra da Niccolò di Tommasi Antinori, in atteggiamento di preghiera.

Un intero capitolo a cura di Lisa Bruno, Sara Levi e Nick Pedemonti, è dedicato alla conservazione e, nel dettaglio, al restauro effettuato sulla lunetta in vista della sua esposizione alla mostra dedicata. Vengono ripercorsi attentamente gli studi che precedettero il restauro vero e proprio, attraverso saggi sullo stato di conservazione e sulle tecniche, nonché i materiali di esecuzione dell'opera robbiana. Il danno più grave era causato da una grossa spaccatura che correva lungo la gamba sinistra di Cristo, oltre a uno spesso strato di sporcizia accumulato sulla superficie pittorica. Durante il restauro ogni sezione danneggiata è stata considerata singolarmente, per permetterne l'adeguata stabilità e l'esatta portata dell'intervento. Nel suo complesso l'opera è stata smontata, ripulita, consolidata nelle parti cromatiche pericolanti e alleggerita dei precedenti ed errati restauri.

In un capitolo a parte, Ilaria Ciseri approfondisce la figura cruciale di Aaron Augustus Healy, strettamente legato alle vicende conservative della lunetta nell'epoca contemporanea. Healy fu un magnate americano: leader nel commercio di pelle e manager dell'omonima azienda, fu presidente del Brooklyn Institute of Arts and

Sciences, oltre a essere l'artefice di numerose iniziative filantropiche a sostegno degli immigrati italiani, tanto da ottenere il titolo di Cavaliere della Corona d'Italia dal re Vittorio Emanuele III. Healy nel 1898 si trovava a Firenze: da lì infatti scrisse una lettera, indirizzata al museo di Brooklyn, con il quale manteneva stretti legami per via della sua partecipazione nella costruzione e nell'arricchimento delle collezioni. Nella lettera menzionava un lavoro in maiolica di Giovanni Della Robbia di incredibile valore. Per 10.000 lire la lunetta venne acquistata da Healy nel 1898, su cessione del proprietario di Villa Le Rose nel 1900, ovvero Vincenzo Antinori. Un anno più tardi, nel 1899 la lunetta venne donata al Brooklyn Museum. Da quel momento iniziò la fortuna dei robbiani in America: gli States infatti passarono dal possedere solo una coppia di maioliche robbiane ad averne ben settanta esemplari nel 1912. La donazione di Healy fu quindi un enorme successo in un paese che considerava l'arte antica come una rarità, per cui ogni pezzo proveniente dal vecchio continente veniva visto come portatore di un valore inestimabile.

Il percorso espositivo all'interno del Museo Nazionale del Bargello inizia proprio con il ritratto di questo magnate e filantropo americano, Aaron Augustus Healy, dell'autore John Singer Sargent. Nella prima sala ovviamente si trova la lunetta Antinori, a cui segue l'allestimento innovativo e contemporaneo dell'artista post-concettuale Stefano Arienti. Nel capitolo dedicato allo stile minimale che caratterizza i lavori di Arienti, curato da Ilaria Bonacossa, viene descritta la composizione realizzata per relazionare un'opera rinascimentale, come lo è la lunetta robbiana, con l'arte contemporanea. Il filo conduttore del resto è lo stesso pensiero di Arienti, perfettamente riassunto nella frase riportata all'interno del catalogo: «viviamo in una specie di dittatura degli oggetti e di conseguenza delle immagini, e potrebbe sembrare che esse debbano solo essere consumate; invece possiamo tranquillamente entrare all'interno di esse, produrne di nuove e farle vivere diversamente, rendendole indipendenti dal passato ma anche da noi stessi» (p. 74).

Ecco quindi che, con estrema semplicità e delicatezza, Arienti ha saputo creare *Scena fissa 2017*, scomponendo la lunetta in un'installazione composta di una ventina di grandi teli bianchi antipolvere, riproducendo sulla superficie le 46 parti di cui è composta l'opera robbiana. In scala quasi reale queste figure, riportate su tela con della semplice pittura a inchiostro, pendono dal soffitto, andando a comporre scenograficamente un «inaspettato presepio» (p. 76), all'interno del quale i visitatori della mostra possono muoversi, coinvolti in un «silenzioso dialogo» (p. 76). A questa installazione si collega poi quella realizzata dallo stesso Arienti per la cantina Antinori nel Chianti classico: *Site-specific altorilievo 2017*.

Nelle ultime pagine del volume si trova la bibliografia di riferimento, impostata in ordine cronologico. Il volume nel suo complesso si presenta bene, semplice e breve nei testi, va ad approfondire la storia della famiglia Antinori, la realizzazione della lunetta e il restauro a cui questa è stata sottoposta. L'intero manuale è redatto in duplice lingua, in italiano e in inglese, con un'ampia selezione di documentazione fotografica, a cui però manca una qualsiasi numerazione, che forse renderebbe più facilmente individuabili le opere di cui si parla all'interno dei testi, considerato che queste sono sparse un po' in tutto il saggio.

L'opera è comunque in grado di mettere in luce la storia del capolavoro robbiano, dando così un contributo bibliografico significativo alle ceramiche invetriate dei Della Robbia.

AURORA BONETTO
c/o Centro Studi Antoniani

La Cappella di San Giovanni Battista nella Chiesa di San Rocco a Lisbona, committenza, costruzione, collezioni, a cura di TERESA LEONOR M. VALE, in collaborazione con Santa Casa da Misericórdia de Lisboa, Scala Arts & Heritage Publishers Ltd, Lisbona 2017, 175 p., ill. col.

Il volume illustra la storia complessa di una commissione straordinaria da parte di Giovanni V, monarca del Portogallo, che affida ad artisti italiani attivi a Roma in quel momento l'esecuzione della cappella di San Giovanni Battista, che verrà poi trasportata via mare dall'Italia a Lisbona e collocata all'interno della chiesa di San Rocco, costruita nel 1570 quando i Gesuiti vollero celebrare con un monumento il potere raggiunto. A causa del terribile terremoto del 1755 alcune parti sono andate perse, come la facciata rinascimentale, eretta sul disegno di Filippo Terzi.

Quest'opera così peculiare necessita di un'attenta analisi e di una lettura formale. La storia ebbe inizio quando il monarca notò l'aspetto dimesso della cappella di San Giovanni Battista, suo santo patrono, in contrasto col lusso ostentato dalla maggior parte delle altre. Nell'ambizioso progetto che costituì l'epicentro del sistema simbolico e ideologico del regno di Giovanni V, la cappella, dedicata in origine allo Spirito Santo, sorge come supplemento alla basilica patriarcale, come si evince dalla somiglianza delle scelte estetiche e formali.

Fu eseguita, assemblata e consacrata a Roma dove il papa stesso celebrò la prima messa al suo interno. Fu poi smontata, trasferita in Portogallo e ricostruita nel luogo che le era stato destinato. Fu aperta al pubblico per la prima volta nel 1751, troppo tardi per Giovanni V deceduto quasi sei mesi prima.

Fondamentale nella comprensione di questa commissione è la fonte letteraria di Frate Cláudio da Conceição che ci testimonia l'ordine del Re, con la comunicazione inviata il 26 ottobre 1742 da padre João Baptista Carbone all'ambasciatore del Portogallo a Roma. La comunicazione chiedeva che le misure fossero prese a "*pelos seus Architectos*" (tramite i suoi architetti) e inviate a Roma, con l'obiettivo di realizzarvi lì "*uma Capella de Mosaico, o melhor que fosse possível*" (una cappella di mosaico, della miglior qualità possibile). Il testo evidenzia come la commissione indirizzata all'ambiente artistico romano riguardasse la produzione di un'opera intesa nella sua totalità (la cappella) ed era destinata al "*melhor architecto, que presentemente se acha em Roma*" (miglior architetto presente in quel momento a Roma). Si optò così per la collaborazione tra Nicola Salvi (1699-1751) e Luigi Vanvitelli (1700-1773).

Si suppone che sulla scelta di Salvi, discepolo di Antonio Canevari e protagonista del panorama artistico romano, abbia influito il fatto che in quegli anni era impegnato nella conclusione della celebre fontana di Trevi. Luigi Vanvitelli fu in grado di riversare nel cantiere della cappella di San Giovanni, nell'arco di ben dieci anni, non solo il suo contributo originale, ma anche tutta la competenza tecnica e organizzativa che aveva acquisito operando all'interno della Fabbrica di San Pietro. Persino l'idea della costruzione di una cappella in parti da assemblare e spedire via mare ha un precedente sampietrino: la realizzazione dell'altare maggiore del duomo di Urbino costruito a Roma da maestranze vaticane e poi messo in opera sul posto.

La pubblicazione sottolinea come sia avvenuto il dibattito progettuale tra Lisbona e Roma con le annotazioni e le modifiche imposte dai committenti agli esecutori: si tratta infatti di una creazione progettuale a distanza. Ci sono pervenuti tre disegni e uno schizzo preliminare, conservati rispettivamente nel museo di San Martino di Napoli e nella biblioteca della Reggia di Caserta, questi testimoniano

un'architettura influenzata sotto molti aspetti dal Barocco romano di Borromini, in cui la scultura assume un'esplicita funzione scenografica di impronta berniniana. Evidente è la metamorfosi tra i primi progetti, inviati a Lisbona nel dicembre 1742 e l'opera finale, il cui aspetto classicista non fu dovuto a un'imposizione romana bensì al carattere estetico che era espressione del potere a Lisbona. Potere palesato anche grazie a una politica estera di promozione del monarca e del suo regno che ne prevede la realizzazione nelle più prestigiose botteghe della Città Eterna. Il monarca voleva fornire alla corte di Lisbona uno scenario liturgico all'altezza delle proprie ambizioni e all'affermazione della corona portoghese, mirando a esibire una capacità finanziaria illimitata.

Di fatto, la cappella fu concepita partendo da un arco voltato a tutto sesto preesistente, sormontato da angeli reggicandela e delimitato da pilastri corinzi dal fusto vuoto, al quale fu necessario adattarsi. L'interno era organizzato in uno spazio rettangolare coperto da una volta a cassettoni ottagonali e completato da una breve calotta in rilievo che circondava la mostra d'altare. Sopra le porte laterali erano disposti i pannelli dedicati all'Annunciazione e alla Pentecoste, mentre intorno ad essi era disposta una trabeazione ionica priva di fregio. Gli autori evidenziano come dalla documentazione d'archivio e dall'esame della cappella, condotta durante gli interventi di restauro, sia possibile raccogliere informazioni circa il lavoro svolto da persone appartenenti alle più importanti botteghe artistiche romane della prima metà del Settecento: architetti, pittori, mosaicisti, scultori, scalpellini, segatori di pietre, fonditori, argentieri, fabbri, intagliatori, falegnami, manovali.

Emerge la codirezione dei lavori affidata ai due architetti Nicola Salvi e Luigi Vanvitelli. Il primo, più anziano, affermato direttore dell'Accademia di San Luca, rappresentante istituzionale dell'arte italiana, coadiuvato dal secondo, Luigi Vanvitelli, non in modo subalterno, come ipotizzato, bensì con un ruolo sostanziale nella progettazione, nel controllo e nel coordinamento di tutte le fasi esecutive. Fasi documentate da una serie di disegni relativi ai diversi momenti di realizzazione della cappella.

Analizzando i vari registri dei conti troviamo che Francesco Giardoni viene incaricato delle decorazioni architettoniche in bronzo dorato, Piero Paolo Rotolone e Cecilia Tedeschi per i rivestimenti lapidei e il mosaicista Mattia Moretti è stato scelto per la traduzione in mosaico delle tre pale d'altare. Agostino Masucci è il pittore responsabile delle tre pale d'altare, nonché l'unico artista a non sottostare alla direzione degli architetti, potendo dialogare direttamente con la committenza e progettando liberamente i dipinti a olio su tela necessari per la traduzione in mosaico, operazione che esprime l'intenzione del monarca Giovanni V di stabilire un legame con la basilica di San Pietro, dove questa tecnica era divenuta protagonista. La fornitura del vetro per il mosaico si deve al famoso *fornaciario* Alessio Mattioli, l'unico che fosse in grado, a quel tempo a Roma, di produrre vetro di colore rosso in tutte le sue varietà.

Complessivamente emerge che la committenza è al plurale essendo costituita non solo dal re ma anche dall'architetto di corte e dal consigliere gesuita padre Carbone; dialoga con la creatività degli architetti romani e soprattutto con la loro perizia tecnica nella ricerca di un sostanziale equilibrio tra la consistenza della materia e la raffinatezza dell'arte, tra valore artistico e valore intrinseco dei materiali, tra materia e forma. Diversi capitoli mostrano l'imprescindibilità del ruolo dei metalli e degli elementi che enfatizzano tutta la superficie architettonica, che brilla attraverso l'oro offrendo un luminoso sfarzo. Lavoranti del metallo quali fonditori, stagnini, argentieri, persino maniscalchi e fabbri furono quei professionisti altamente

qualificati che assicurarono la buona esecuzione di quei dettagli che all'occhio umano tanto piacciono. Nella terza parte vengono illustrate minuziosamente le collezioni di argenti, tessuti, merletti e libri.

Il complesso di argenteria barocca italiana è infatti unico nel suo genere e costituisce il tesoro della cappella, tra cui spicca l'ostensorio di Tommaso Politi e inoltre le opere auree, come il calice e la pisside realizzati rispettivamente dagli argentieri Lorenzo de Caporali e Francesco Princivale, «un tesoro di valore incalcolabile sia per ricchezza di materia che di perfezione di stile e di tecnica».

Sfogliando questo ricco testo illustrato è evidente che "oro" è la parola chiave per la collezione tessile della cappella, composta da undici servizi liturgici e fiore all'occhiello del monarca portoghese, committente esigente e sempre al passo con la moda del tempo. Questi tessuti, seppur fragili e per tale ragione soggetti a un più facile deterioramento, possiedono però, dal punto di vista della comunicazione, qualità spesso superiori a quelle di altri oggetti preziosi, essendo facilmente trasportabili e adattabili a ogni situazione e ambiente.

La raffinatezza tutta italiana della collezione proviene dalle migliori botteghe romane dell'epoca e presenta un lessico ornamentale tratto dai più svariati e complessi motivi dell'esuberante creatività ornamentale settecentesca. La ricchissima dotazione comprendeva oltre 220 capi di biancheria e sottovesti liturgiche, ornati di merletti; a oggi ne sono pervenuti 62 esemplari in buono stato di conservazione, ora nel museo di San Rocco a Lisbona. Considerato l'elevatissimo livello di dispersione dei manufatti, si tratta di un nucleo molto significativo. D'altronde il Settecento vide una grande diffusione di pizzi, in filato di lino o metallico, come decori di lusso sia per le vesti formali di entrambi i sessi, sia per uso religioso. La destinazione liturgica non prevedeva distinzioni nei motivi ornamentali rispetto a quella profana, a eccezione di rarissime committenze insigni.

Il testo racchiude gli interventi di numerosi autori: Pedro Santana Lopes, direttore della Santa Casa da Misericórdia de Lisboa per la prefazione; António Filipe Pimentel per la parte inerente alla commissione e all'architettura; Carlo Stefano Salerno per i dipinti e i mosaici; Teresa Leonor M. Vale per le sculture, i metalli e la collezione di argenti; Magda Tassinari per la collezione tessile; Marialuisa Rizzini per i merletti; Cristina Pinto Basto e Fátima Rezende Gomes per i libri.

Questo volume rappresenta uno studio completo ed esauriente che tiene conto delle ultime ricerche riguardanti la progettazione e la costruzione della cappella, senza tralasciare le straordinarie collezioni di opere d'arte che si trovano al suo interno.

Grazie a magnifiche fotografie assume la forma di un attraente catalogo a testimonianza non solo della qualità tecnica, ma anche dell'efficienza nella realizzazione di un'opera tanto maestosa, ci fa apprezzare la bellezza di un capolavoro unico nell'arte europea, di fondamentale importanza storica, culturale e artistica. Perdersi in questa meraviglia, naufragando nel mare della lettura, rimane un piacere indiscusso.

Alla luce di tali considerazioni non possiamo che riprendere infine le parole, sicuramente corrette, di padre Cláudio da Conceição il quale, procedendo con difficoltà tra la nebbia delle leggende, fu comunque il primo a tentare di ricostruire la storia di «uma das preciosidades mais raras, não digo sò de Portugal, mas do Mundo inteiro» (uno dei tesori più rari, non solo del Portogallo, ma del mondo intero).

ELISA PATRICIA MORINI
c/o Centro Studi Antoniani

VALENTINA BARADEL, *Zanino di Pietro: un protagonista della pittura veneziana fra Tre e Quattrocento*, Il Poligrafo, Padova 2019, 334 p., 60 tavv. col. (Biblioteca di arte, 16).

Meno nota rispetto alla pittura rinascimentale – assai poco, invero, nell'immaginario collettivo – la pittura veneziana del Medioevo è stata negli ultimi anni oggetto di ricerche e riscoperte. Il contesto medievale è stato dominato negli studi da alcune figure che hanno ricevuto maggiori attenzioni della critica, primo tra tutti Paolo Veneziano, capostipite della pittura del Trecento che apre alle novità occidentali, di terraferma, giottesche, e poi Gentile da Fabriano, anch'egli straordinario innovatore, foresto in una Venezia cosmopolita, ma capace di imprimere una svolta decisa al gusto lagunare, come negli anni hanno dimostrato gli studi, in particolare quelli più recenti di Andrea De Marchi. E tra queste figure preminenti si collocano una nutrita schiera di personalità meno conosciute, ma non meno significative e fondamentali per la comprensione del contesto marciano. Bisogna ricordare almeno Lorenzo Veneziano e il padovano Guariento, indagati approfonditamente dai libri di Cristina Guarnieri (2006) e Zuleika Murat (2016), che hanno il merito, come ogni buona monografia, di fungere da lume nella penombra, gettando luce anche nell'ambiente perimetrale, cioè su un contesto popolato da numerose figure di pittori – numerosissime se contiamo gli artefici di cui non abbiamo che scarse notizie – che popolavano l'arte veneziana del Trecento e del primo Quattrocento, ma anche sul contesto socio-culturale, sulle pratiche di bottega, sui fenomeni della religiosità. Si inserisce in questo solco la monografia di Valentina Baradel, che con rigore esamina a fondo la personalità artistica di Zanino di Pietro, l'opera e le notizie di questo pittore la cui fisionomia è venuta pian piano alla luce nei decenni passati, con progressivi disvelamenti e acquisizioni e aggiustamenti critici, quali il "ricongiungimento" con l'alter ego Giovanni di Francia in un'unica personalità, quella di Jean Charlier, il cui nome dichiara un'origine transalpina. E la vicenda biografica del pittore è uno di quegli aspetti che reclamavano ulteriore definizione e che Valentina Baradel affronta con l'esame di diversi documenti in più parti del libro, alcuni per la prima volta portati all'attenzione degli studiosi, ritornando soprattutto sulla questione di un possibile soggiorno bolognese dell'artista che tuttavia non sembra al momento potersi ancora dirimere con certezza.

L'aspetto più impegnativo dell'affrontare una tale personalità artistica è il mercato divario qualitativo che si incontra nella produzione riconducibile a Zanino, e la necessità di districarsi nel sottobosco di opere di non facile attribuzione. Utile, a tal riguardo, la proposta di un catalogo delle opere del Maestro di Roncaiette, un maestro padovano la cui identità risulta ancora anonima e la cui figura è stata spesso sovrapposta a quella di Zanino ingenerando una certa confusione critica nella quale l'autrice tenta di fare chiarezza. Nel suo insieme, l'esercizio attributivo svolto su un corpus molto vasto di opere risulta decisivo per esplorare e comprendere le dinamiche della produzione artistica e i fenomeni correlati, in primo luogo la capacità di Venezia di rifornire un mercato ben più ampio della sola laguna, con estensioni lungo entrambe le coste dell'Adriatico fino alle aree più meridionali di queste. Utile, quindi, anche la rilettura degli apporti veneziani alla pittura meridionale, tema di cui l'autrice tratta nel capitolo iniziale – relativamente al dibattuto "soggiorno" di Zanino a Trani (ipotizzato dalla critica novecentesca per la presenza di una sua *Crocifissione* nella cattedrale della città fino all'Ottocento) – e sul quale gli studiosi sono ritornati di recente in occasione della mostra tenutasi a Matera (si veda in particolare il contributo di Marta Ragozzino, in *Rinascimento visto da Sud*, 2019).

Molte altre le questioni toccate dall'autrice, come quella della committenza di opere fondamentali per il percorso dell'artista, alcune delle quali sono ricondotte all'ambito francescano per via ipotetica, come il polittico di Avignone, o per la provenienza documentata, come il trittico di Rieti, che rientra in una serie di commisioni di cui si stava facendo promotrice la nascente osservanza francescana centro-italiana e deve essere letto in stretto contatto con il polittico di Valleromita di Gentile da Fabriano, figura cardine per l'arte di Zanino. Per l'Osservanza Francescana, e fortunatamente ancora in loco, sebbene non più in chiesa ma nell'adiacente pinacoteca conventuale, è un'altra delle opere di notevole interesse ben esaminate nel volume: il polittico del santuario di Mombaroccio, per cui si ipotizza la committenza di frate Agostino da Mombaroccio, ministro della Provincia Marchigiana dal 1423 circa, data che la Baradel associa alla realizzazione dell'opera. La *Dormitio Virginis* ora nel Museo Diocesano di Assisi, di attribuzione ancora discussa, non ha purtroppo una documentata provenienza francescana e si trova nel museo assiate come lascito Mason Perkins.

Tra i temi sviluppati nel volume vi è anche la produzione di dipinti di dimensioni ridotte, segnatamente immagini della Madonna col Bambino, che implica riflessioni che si sviluppano in due percorsi talvolta intersecantisi: la devozione domestica e la produzione della bottega. Quest'ultima tematica, come i rapporti col Maestro di Ronciette e in parallelo a quelli, avrebbe richiesto forse una maggiore articolazione, e sarebbe stata gradita qualche riflessione in più sulle relazioni con altre personalità artistiche operanti a Venezia, come pure sul rapporto tra pittura e le altre arti. Il forte legame tra la pittura e la parte intagliata delle grandi macchine d'altare è evidente nel polittico di Mombaroccio, la cui cornice Baradel riconduce alla bottega dei Moranzon e di cui fortunatamente ci fornisce alcuni bei particolari fotografici. A questo proposito si può osservare che l'apparato fotografico è di qualità discontinua, con alcune immagini di ottima qualità e anche inedite, e altre sicuramente meno buone, ma la difficoltà di reperire certe foto è nota, e non se ne può fare una colpa all'autrice.

Nel complesso il volume, scritto con rigore e ricco di materiale, ha il merito di restituire il giusto rilievo a un pittore di cui emerge la centralità nel contesto non solo strettamente veneziano; certamente un tassello importante per la nostra conoscenza della pittura veneziana tardogotica.

MANLIO LEO MEZZACASA
Veneranda Arca di S. Antonio

"Doctor apostolicus". San Lorenzo da Brindisi e lo Studio Teologico Laurentianum di Venezia. Atti della giornata di studio a 50 anni dall'Affiliazione alla PUA (Venezia, 15 ottobre 2018), a cura di ALESSANDRO CAROLLO, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 2019, 152 p., ill. (Varia, 31).

Curato dal preside dello Studio Teologico "Laurentianum" dei Cappuccini di Venezia Alessandro Carollo, vengono pubblicati gli atti di una giornata svoltasi nell'isola della Giudecca, sede dello Studio, nel ricordo dei 50 anni dell'affiliazione all'attuale Pontificia Università Antonianum (= PUA), allora solo "Pontificio Ateneo Antonianum". Una giornata solennizzata dalla presenza del magnifico rettore della stessa Università suor Mary Melone – prima donna a svolgere tale compito in una università ecclesiastica romana, come spesso ricordato – che ha rivolto il suo saluto ricordando come l'Istituto veneziano sia stato il primo a essere affiliato alla PUA nel

1968 e la felice successiva collaborazione continuata fino ad oggi, evidenziando come la memoria del passato non è solo celebrativa, quanto responsabilità presente per un impegno verso il futuro.

La storia dello Studio Teologico è già nota per essere stata studiata da un docente dello Studio in occasione del 40° dell'affiliazione (si veda, Alberto Peratoner, *Storia dello Studio Teologico Laurentianum*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 2009 [Bibliotheca seraphico-capuccina, 88]). L'evento del 50° è quindi generativo di ulteriore memoria. L'attenzione della giornata si è concentrata particolarmente sulla figura del santo protettore Lorenzo (Russo) da Brindisi (1559-1619), che proprio a Venezia fece la scelta di entrare nell'Ordine Cappuccino nel 1575, svolgendo il compito di guardiano e lettore nel convento della Giudecca, prima di essere chiamato a importanti compiti di servizio ministeriale come provinciale in varie province, compresa quella veneta dal 1594 al 1597, eletto ministro generale dal 1602 al 1605, esercitando impegnativi compiti diplomatici a servizio della Sede apostolica e dell'Impero asburgico. La morte lo colse in uno di questi compiti, morendo nel 1619 a Lisbona, sede allora della corte spagnola, latore a Filippo III delle lamentele della nobiltà napoletana per le malversazioni del viceré Pedro de Osuna. Lasciò subito una fama di santità anche se, per varie vicende storiche, venne beatificato solo nel 1783 e iscritto nell'albo dei santi della Chiesa l'8 dicembre 1881.

La Provincia Veneta dei Cappuccini lo ha sempre considerato uno dei propri "Padri", impegnandosi a pubblicare l'enorme *Opera omnia* (12 volumi in 17 tomi). Un impegno richiesto dal capitolo generale fin dal 1884, recepito e assunto dal ministro provinciale Vigilio da Valstagna eletto a questo compito nel 1925, da lui seguito con il gruppo dei "Patres Editores" anche da ministro generale eletto (a pieni voti) nel capitolo del 1932. Un'impresa titanica terminata solo nel 1956, e completata con la biografia redatta in 4 volumi da fra Arturo Maria da Carmignano nel 1963.

Un'opera che permise il riconoscimento del titolo di *Doctor apostolicus*, grazie anche a molte lettere postulatorie inviate alla Santa Sede (cf. V. Criscuolo, *Lettere postulatorie per la concessione a san Lorenzo da Brindisi del titolo di dottore della Chiesa*, in «Collectanea Franciscana», 89 [2019], pp. 611-719) e con l'intervento decisivo di papa Giovanni XXIII, che da patriarca di Venezia ebbe modo di conoscere la dottrina grazie all'opera benemerita dei "Patres Editores", riconoscendone l'eminentemente dottrina tale da essere accolta quale patrimonio ecclesiale, con la lettera apostolica *Celsitudo ex humilitate* (19 marzo 1959).

A illuminare questo percorso contribuisce il saggio di Vincenzo Criscuolo, *Papa Giovanni XXIII e la proclamazione di san Lorenzo da Brindisi a dottore della Chiesa* (pp. 12-34). Un contributo proposto con la chiarezza e la ricchezza documentaria del noto studioso cappuccino, attualmente relatore generale della Congregazione per le cause dei santi, che sviluppa il suo argomento secondo i tre requisiti richiesti, ancora da Benedetto XIV, per il titolo di "Dottore della Chiesa", ovvero, l'"Insignis vitae sanctitatis", l'"Eminens doctrina", la "Declaratio summi pontificis aut concilii generalis legitime congregati". Tre elementi presenti nel caso in esame: la riconosciuta canonizzazione, l'edizione dell'*Opera omnia*, la lettera apostolica di Giovanni XXIII del 19 marzo 1959 (a pochi mesi quindi dalla sua elezione a pontefice, avvenuta il 28 ottobre 1958).

Due temi focali della giornata sono stati affidati a Paolino Zilio, già docente e prefetto dello Studio Teologico "Laurentianum". Un primo, di impianto storico, con vari elementi che incrociano quanto già presente nel contributo di Criscuolo, su *La ricezione del "Doctor Apostolicus" nello Studio Teologico "Laurentianum" a 50 anni dalla affiliazione alla Pontificia Università Antonianum* (pp. 35-72). Prima di ad-

dentrarsi sulla categoria di *Ricezione*, Zilio torna sulla memoria degli anni dell'affiliazione da lui vissuti quale studente di filosofia: ricorda l'impulso dato da padre Flavio Carraro, allora direttore degli studenti, poi ministro provinciale, generale, quindi vescovo di Arezzo, poi di Verona, dal padre Ubaldo Badan, prefetto dello Studio, e dal prefetto provinciale padre Claudio Pulze. Erano gli anni del post-concilio, effervescenti di progetti e di rinnovamento nell'impegno di organizzare un corpo stabile di docenti nello Studio veneziano, caratterizzandosi per una riconfermata identità della tradizione della famiglia francescana cappuccina. Identità che proprio nella ricezione della figura e del pensiero di Lorenzo da Brindisi desidera trovare una propria sicura radice. Per questo vennero avviate varie iniziative culturali sul suo pensiero, nel tentativo di coinvolgere i frati della Provincia cappuccina, la costituzione di un "Centro studi S. Lorenzo" (fallito e formalmente chiuso il 3 luglio 2013, con un archivio storico delle attività attualmente conservato nella sede del convento di Villafranca di Verona). È una storia un po' amara quella tracciata da padre Zilio, che ha avuto comunque delle realizzazioni concrete, quale l'inserimento dell'*Opera omnia* nella "Library Latin Text" della prestigiosa editrice belga Brepols, felice punto d'arrivo dopo il fallimento del progetto avviato con la padovana Unitelm, iniziato nel 1990 e chiuso cinque anni dopo. Non si è spento il desiderio, espresso nelle sue conclusioni, con il sogno di ri-costituire un "Centro studi san Lorenzo da Brindisi" con un gruppo di frati interessati al progetto (p. 71).

Il secondo contributo di padre Zilio ha un contenuto più dottrinale: *San Lorenzo da Brindisi "Doctor Apostolicus": patrimonio carismatico spirituale-teologico in tensione apostolico-ecclesiale* (pp. 73-121). I tre passaggi sono letti e sviluppati collegandoli all'attività del Brindisino nel suo tempo, con i relativi linguaggi, soprattutto in funzione antiprotestante, in una solida base scritturistica e patristica, e in una passione ecclesiale che lo ha coinvolto fino a riconoscerlo come "dottore" della Chiesa arricchendo il "patrimonium fidei", in una santità canonizzata. È un percorso che era già stato evidenziato, e qui ricordato, nel saggio del padre Umberto Betti che motivava teologicamente la scelta dottorale, *A proposito del conferimento del titolo di dottore della Chiesa*.

Di tono diverso, non meno interessante, è il contributo del giovane studioso Francesco Trentini, *Attraverso l'iconografia di s. Lorenzo da Brindisi. Per una 'Lutheranismi Hypotyposis' in immagine* (pp. 123-133). Propone un percorso iconografico sviluppatosi nei primi duecento anni, con una verifica su trenta opere censite, nel tentativo di andare oltre un'iconografia legata alla funzione di controversista del santo (come può emergere dall'opera citata e che, comunque, lo impegnò) proponendolo quale modello e testimone della vera Chiesa di Cristo.

Le otto tavole richiamate nel saggio (più una nona con un particolare) ci dicono di questo sviluppo. Punto di partenza è un'incisione voluta dal duca di Baviera Massimiliano, suo figlio spirituale, che ne ritrae i dati iconografici sviluppati in una serie di successive incisioni con particolare fortuna quella di Michiel Snyders incisa ad Anversa nel 1625. È un modello iconografico che lo propone come eremita, richiamando l'originaria vocazione della riforma cappuccina; ma anche lo "studioso" come emerge nell'opera di fra Semplice da Verona; con un ulteriore passaggio, il "mistico" nella fortunata iconografia di Domenico Corvi, commissionata dai Cappuccini in occasione della beatificazione il 1° giugno 1783 ed esposta in San Pietro. Raffigura l'apparizione di Gesù Bambino nel momento della consacrazione eucaristica, secondo un episodio che sarebbe avvenuto a Monaco di Baviera, narrato dall'unico testimone dell'evento, fra Adamo da Rovigo. Iconografia rilanciata dal pittore cappuccino fra Stefano da Carpi.

La testimonianza di un veterano, il novantenne padre Ubaldo Badan, al tempo dell'affiliazione preside dello Studio Teologico, chiude il cerchio del volume celebrativo.

Gli Atti del convegno veneziano, al di là della ricorrenza memoriale di un cinquantesimo, rimangono un documento importante per attingere a una memoria che altrimenti verrebbe a essere fagocitata dall'edacità del tempo. È tracciare una memoria per fissarla nel tempo, oltre che a innestare idealità nel recupero di una figura come quella di Lorenzo da Brindisi che ha segnato fortemente l'identità cappuccina, ricordata nel quarto centenario della morte (1619-2019) e ispiratrice del centro di studio veneziano.

Mi permetto alcune sottolineature e precisazioni. È ritornato più volte il riferimento all'Istituto Teologico padovano "S. Antonio Dottore", non "San Massimo" che è solo la via in cui si trova! (pp. 6, 55, 144). Questo fu sede dello "Studio Teologico Comune" dei frati Mendicanti, un progetto degli anni Settanta, non Sessanta (p. 6), di grande respiro ideale nel clima post-conciliare. Proposto nel 1971 (su iniziativa di padre Luigi De Candido OSM) e accolto poi dagli altri superiori "Mendicanti", avviato nel 1972, ebbe vita fino all'anno accademico 1977-78, con una serie vivace di iniziative. Vi avevano aderito con docenti e studenti i Francescani conventuali, i Servi di Maria (che ne furono sempre i più convinti promotori con la figura di padre Davide Maria Montagna), solo in parte i frati Minori inviando qualche studente e docente senza chiudere il loro Studio Teologico di Verona, i Carmelitani solo formalmente, i Cappuccini con qualche docente, senza coinvolgersi ulteriormente soprattutto per il motivo di non perdere la loro identità storica e formativa. Un progetto che tracollò alla fine degli anni Settanta per una serie di motivi interni ai vari partecipanti, ma che venne riproposto caldamente proprio dai ministri provinciali OFM e OFMCapp nel 2006 chiedendo la partecipazione dei Conventuali, i quali, rinunciando nel 1988 all'affiliazione alla Facoltà Teologica "San Bonaventura" di Roma, accolsero la proposta della Conferenza Episcopale Triveneta di inserirsi, a fianco della Sezione parallela del Seminario di Padova della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (= FTIS sede di Milano), con un Corso istituzionale bis aperto a religiosi e laici, con corsi durati fino al 2008, confluendo quindi nella nuova Facoltà Teologica del Triveneto, istituita nel 2005, ancora una volta con l'opposizione della FTIS, la stessa che si era fieramente opposta all'affiliazione romana dello Studio Teologico veneziano, nel progetto di costituire un unico grande centro di studi teologici nell'area del Nord-Italia, sotto l'egida milanese.

LUCIANO BERTAZZO
Facoltà Teologica del Triveneto - Padova

PSEUDO GIACOMO DE CAPELLIS, *Summa contra hereticos*, Edizione critica a cura di PAOLA ROMAGNOLI. Introduzione, appendici e bibliografia a cura di MAURIZIO ULTURALE, Vita e Pensiero, Milano 2018, XI, 402 p. (Ordines. Studi su istituzioni e società nel medioevo europeo, 7).

L'edizione critica della *Summa contra hereticos* a lungo impropriamente ascritta al frate Minore Giacomo *de Capellis* – in realtà semplice possessore di uno dei testimoni sopravvissuti dell'opera –, impreziosisce il novero di opere di controversistica antieretica del Duecento oggi disponibili in forma affidabile dal punto di vista testuale. A fronte di un notevole impegno sul versante editoriale maturato in tempi abbastanza recenti – basti ricordare le edizioni della *Disputatio inter christianum ro-*

manum et patarenum bosnensem, attribuita a Paolo Ungaro (a cura di Franjo Sanjek, 2000), della *Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum* (a cura di Carola Hoécker, 2001), del *Liber Suprastella* di Salvo Burci (cura di Caterina Bruschi, 2002), della *Summa contra hereticos* di Andrea da Firenze (a cura di Gerhard Rotenwöhler, 2008) – la concomitante svalutazione di questo genere letterario a opera della corrente decostruzionista (o “scettica”, secondo la recente definizione offerta da una tavola rotonda londinese, i cui atti sono ora confluiti nel volume *Cathars in Question*, A. Sennis (ed.), York 2016) ha via via disincentivato uno specifico interesse storiografico, stante la proposta di una radicale rimodulazione dei tradizionali cardini dell’eresiologia con l’esito di un ridimensionamento di un fenomeno che si pretenderebbe volontariamente e smodatamente amplificato da parte della Chiesa romana, se non addirittura “inventato”.

A questa marcata linea tendenziale, richiamata anche nella *Prefazione* di Lorenzo Paolini (pp. VII-XI), fa da contraltare una consolidata tradizione storiografica, che nel corso dell’ultimo secolo – successivamente alla scoperta di un primo testimone dell’opera, il ms. milanese Biblioteca Ambrosiana, J.5 inf., per merito di Charles Molinier, e ancor di più a partire dalla pur difettosa edizione di Dino Bazzocchi (1920) basata sul solo ms. cesenate, Biblioteca Malatestiana, S.I.8 – ha concentrato la propria attenzione sulla *Summa*: ai lavori di Ilarino da Milano, Mariano D’Alatri, Walter L. Wakefield, Raoul Manselli e Christine Thouzellier, ripercorsi nell’*Introduzione* di Maurizio Ulturale, ha fatto seguito sullo scorcio del secolo scorso quello di Paola Romagnoli, che allo studio e all’edizione della *Summa* ha dedicato la sua tesi di dottorato.

Il testo offerto in edizione critica dalla studiosa (pp. 69-248) è il frutto della collazione dei cinque testimoni noti dell’opera, tutti duecenteschi: ai citati mss. milanese e cesenate, si affiancano i codd. 835 Universität Bibliothek di Lipsia, C. XCV della Biblioteca del Capitolo metropolitano di Praga e 5.1.26 della Biblioteca Capitolare Colombina di Siviglia (la loro descrizione codicologica è fornita alle pp. 41-45). L’analisi dei rapporti tra i testimoni della tradizione manoscritta della *Summa contra hereticos*, invariabilmente anonima e anepigrafa, ha dato luogo alla ricostruzione di uno stemma tripartito, la cui ramificazione trae origine da un archetipo comune.

L’incongrua riconduzione della paternità dell’opera ricordata in apertura, operata sulla scorta di una nota d’uso presente sul margine inferiore dell’*incipit* nel testimone ambrosiano, ha lasciato aperto il dibattito circa il profilo dell’autore e l’ambito di produzione della *Summa*. Dati utili per una fondata ipotesi sono offerti dalla struttura stessa del testo, articolato in 46 capitoli dedicati ad altrettanti temi, scansionati in modo da prestarsi a una rapida ed efficace consultazione secondo la costante dello schema *argumentatio heretici, responsio, solutio, oppositio*. L’impianto complessivo è modellato in base al riutilizzo di un «catechismo ereticale» (p. 53), cui si oppone una speculare risposta cattolica improntata sulla falsariga delle *summae auctoritatum*, denotando nell’insieme delle questioni teologiche trattate – nell’ordine, limitandoci alle principali, la creazione, il diavolo, la Trinità, le anime umane e la loro salvezza, l’Antico Testamento, i profeti (in particolare Giovanni Battista), l’incarnazione di Cristo, il battesimo di acqua, l’eucaristia, il matrimonio, il giuramento, l’alimentazione, la risurrezione del corpo – un carattere organico, caratterizzato da rimandi intratestuali e permeato dallo scrupolo di evitare ripetizioni.

Similmente all’autore di un’altra opera controversistica, il *De heresi catharorum in Lombardia*, composto a cavallo del Duecento, lo Pseudo Giacomo conosce dunque da vicino il mondo dualista, le sue articolazioni e anche i suoi contrasti, non so-

lo attraverso le sue fonti, quali i rituali, ma anche in forma pratica e diretta, «per experientiam» (cap. 37, p. 190): a differenza dell'anonimo "lombardo", tuttavia, la finalità della scrittura non si indirizza tanto sulla descrizione del fenomeno cataro, quanto sulla sistematica confutazione, puntellata dall'esegesi, delle tesi ereticali. Nel rifiutare la metodologia dialogica di altri testi del primo Duecento – si pensi alla *Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum* del laico 'lombardo' Giorgio o alla *Disputatio inter christianum romanum et patarenum bosnensem* attribuita a Paolo Ungaro –, la *Summa contra hereticos* sembra piuttosto configurarsi, come ipotizzato da Maurizio Ultrale, quale strumento di agevole fruibilità con intento probabilmente didattico, in virtù di quella che appare una «struttura scolastico-operativa» (p. 21) funzionale alla formazione di predicatori polemisti, rendendo plausibile l'ipotesi, già avanzata da Paola Romagnoli, di una provenienza domenicana dell'opera, destinata a un uso interno agli *studia* dell'Ordine in tempi prossimi alla costituzione dello stesso.

L'innegabile scarto qualitativo della *Summa* rispetto alla sistematicità dei successivi trattati, in quanto risultato di una mera «aggregazione di materiali confutativi di provenienza cattolica, collocati all'interno di uno schema tematico strutturato sul credo cataro» (p. 51), ha comunque suggerito a Ultrale un opportuno confronto, quasi un contrappuntistico, con un autentico monumento della controversistica, la *Summa contra catharos et valdenses* (1241-1244) del frate Predicatore Moneta da Cremona, rispetto alla quale il testo dello Pseudo Giacomo si dimostra inequivocabilmente precedente. Ciò non tanto per ragioni strutturali, scontando una minore complessità e organicità, pur offrendo un ricco arsenale di informazioni, quanto per l'assenza di una tematica chiave e di "strettissima attualità" tra i polemisti degli anni trenta e quaranta del XIII secolo – la si ritrova, oltre che in Moneta, anche in Salvo Burci e in Rolando da Cremona –, quale il ricorso alla *vindicta* contro gli eretici, nel momento in cui la repressione aveva fatto un salto di qualità, trasformandosi in sistematica e all'occasione cruenta con la nascita dell'Inquisizione (è oltretutto assente, del resto, il riferimento al connesso rischio di proselitismo in ragione del "falso martirio" mediante il rogo). Questa constatazione spinge a datare in maniera convincente l'opera a un periodo precedente, probabilmente negli anni a cavaliere tra il primo e il secondo quarto del XIII secolo. A ulteriore sostegno di tale ipotesi, lo Pseudo Giacomo, pur conoscendo entrambe le declinazioni del dualismo dei *boni homines* dell'area padana, ignora i più tardi sviluppi di quello assoluto propri di Giovanni di Lugio e della chiesa catara di Desenzano, dalla cui scuola proviene il *Liber de duobus principiis*, frutto maturo di quella che Lorenzo Paolini ha definito "scolastica catara", tesa alla razionalizzazione rispetto al mito.

Proprio l'insistenza denigratoria sulle ricorrenti *fabule*, sulle *machinationes* (cap. 31, p. 168), sulle *fantasie* (cap. 36, p. 187) degli eretici, rigettando in forma irridente («irridendas fabulas hereticorum detegentes», cap. 16, p. 110) l'impianto fortemente mitologico della dottrina dualista («ad Scripturarum subtilitates explicandas inefficaces fabulantur»: cap. 23, p. 127), costituisce uno dei tratti più rilevanti della *Summa*, tanto da assurgere a vero e proprio martellante *leitmotiv* (si legga paradigmaticamente in tal senso l'*incipit* del capitolo conclusivo, «Fabulis hereticorum hinc inde evacuatis», cap. 46, p. 246), cui si associa già in apertura la topica accusa di eccessivo letteralismo nell'esegesi, «secundum superficiem littere» (cap. 1, p. 72). Sono ben tredici i capitoli dedicati alle opinioni e, soprattutto, ai numerosi miti dei catari («fere quot sunt heretici, tot fabulationes... ad libitum suum componunt»: cap. 7, p. 94), a riprova del fatto che la loro confutazione con finalità didattico-controversistica costituisce il vero obiettivo dello Pseudo Giacomo. L'accento e l'in-

teresse esclusivo sul piano esegetico-dottrinale è peraltro garantito anche dall'assenza di quel tratto di discredito "scandalistico" sulla dissolutezza dei costumi degli eretici largamente presente in opere di polemistica con orizzonte e platea più larghi, prive di intento esclusivamente formativo: agli stessi eretici, al contrario, è dato atto di una vita veramente casta («Multis quidem blasphemiarum calumniis a vulgari fama falso dilacerantur, dicentibus illos [hereticos] multa turpia et horrenda facta committere, a quibus sunt innocentes [...] omnes ad continentie votum astringuntur»: cap. 40, pp. 205-206). Un analogo scrupolo di "onestà intellettuale" da parte dell'autore è ravvisabile nel porre gli avversari al riparo da un'altra terribile *vulgaris fama*, consistente nell'accusa di soffocare attraverso l'imposizione delle mani i credenti "consolati" in punto di morte («... utique impositionem manuum credentibus sue [hereticorum] secte egrotantibus [...] faciunt, de quibus vulgaris fama inolevit, quoniam eos sugillando suffocant, ut martyres vel confessores efficiantur. Quod per experientiam falsum esse didicimus, et ne aliquis illos tantum flagitium perpetrare credat, suademus»: cap. 37, pp. 189-190). La presenza di un simile tratto impreciosice indubbiamente il valore della fonte, non inquinata da finalità puramente diffamatorie.

La ricca offerta del volume è completata, successivamente al testo, da una corposa serie di note testuali (pp. 249-326), nutrite di molteplici confronti con le principali opere della coeva controversistica antieretica, seguite da utili appendici in parte preponderante dedicate all'approfondimento, capitolo per capitolo, degli specifici contenuti dottrinali affrontati (pp. 333-372): tali appendici comprendono anche un indice delle citazioni scritturali (pp. 373-381) e un glossario con puntuali rinvii alle occorrenze dei lemmi nel testo (pp. 383-392). Questa porzione, così come la bibliografia finale, si deve anch'essa a Maurizio Ultrale.

In tempi di sempre meno valorizzati lavori di edizione di fonti e di sempre più scettico approccio al fenomeno dualista, per cui la sola riproposizione del termine "cataro" – per non parlare del concetto di "antichiesa", gerarchicamente definita e dottrinalmente disciplinata – comporta già di per sé un inevitabile biasimo, almeno in base al *mainstream* dell'attuale storiografia, non possiamo che essere grati alla meritoria fatica di Paola Romagnoli e allo studio di Maurizio Ultrale per avere fornito alla comunità scientifica un testo chiave sulla fase di passaggio da un confronto dialettico diretto con i *boni homines* a uno indiretto, pur se con carattere "militare" (*armis fidei*: cap. 2, p. 80), dapprima fondato sulla sola *militia* della Parola, in particolare dei frati Predicatori, poi presto affiancato da nuove tipologie e strategie di contrasto, con drammatiche conseguenze.

RICCARDO PARMEGGIANI
Università degli Studi di Bologna

PIPPO AGNUSDEI - CIRO FANELLI - SAVERIO RUSSO ET ALII, *Il Santo e la Città. Impronta francescana nella Capitanata del Settecento, sulle orme di S. Francesco Antonio Fasani e del Beato Antonio Lucci*. Atti del Convegno di studi realizzato a Lucera, 11-12 aprile 2018, a cura di EUGENIO GALIGNANO, Comitato S. Francesco Antonio Fasani, Lucera 2019, 300 p., ill.

Il motivo di questo convegno è stato offerto dalla coincidenza di due anniversari: il primo (1986-2016) trentesimo della canonizzazione del lucerino Francesco Antonio Fasani (1681-1742); il secondo (1989-2019) la beatificazione di Antonio Lucci (1681-1752), vescovo di Bovino. Un'occasione e possibilità per recuperare il patri-

monio storico e di santità lasciato da queste due figure contemporanee tra di loro, «due amici, due maestri di vita», uniti nella loro identità vocazionale nella famiglia francescana Conventuale. Promosso dalla Provincia dei Frati Minori Conventuali di Puglia, organizzato dal padre Eugenio Galignano, rettore del santuario di San Francesco Antonio Fasani di Lucera, il Convegno si inserisce nel progetto di «storizzazione del Santo di Lucera, per farlo emergere nella sua umanità santificata in modo ancora più chiaro» (p. 267).

Amici fin da giovani, ebbero una comune formazione negli anni dello studio ad Assisi dal 1703 al 1707, continuando successivamente la loro attività, a Lucera il Fasani, conosciuto come “il Padre Maestro” in un’intensa attività nei confronti di poveri e carcerati; come docente in vari studi dell’Ordine (Ravello, Agnone, Roma), il Lucci, poi vescovo di Bovino dal 1729 al 1752, espletando parimenti un’attenzione e cura nei confronti dei più poveri.

Il testo si apre con i rituali saluti delle autorità, per snodarsi quindi con undici contributi di vario genere e livello, che rispondono alle motivazioni del convegno stesso appuntando la loro attenzione al contesto storico e al territorio segnato dalla presenza di queste due figure.

Aprire la relazione sul contesto storico della Capitanata tra '600 e '700 (Saverio Russo, pp. 37-44). A seguire: i rapporti e legami tra il Lucci con il contemporaneo Alfonso Maria de' Liguori (Angelo Giuseppe Dibisceglia, pp. 103-138); sull'economia francescana legata ai Monti di Pietà e il «credito ai poveri» (Oreste Bazzicchi, pp. 139-153); la serie dei vescovi francescani della diocesi di Bovino (Mario Villani, pp. 171-192); le opere del Fasani date alle stampe (Eugenio Galignano, pp. 193-221); le confraternite del territorio (Giovanni Aquilino, pp. 223-236); l'iconografia di Antonio Lucci (Rocco Marino, pp. 237-260); il Fasani quale compatrono di Lucera (Mario Tibelli, pp. 261-265). Un ampio ventaglio di proposte, come si può desumere, raccolte in una sintesi finale da Pio Zuppa docente di teologia pastorale nella Facoltà di Bari (p. 267-275).

Degli interventi possono forse “oltrepassare” il contesto territoriale sul quale si è appuntato il convegno e interessare, in un certo qual modo, la storia francescana: la relazione di Luciano Bertazzo, *Gli anni della formazione assisana di Fasani e Lucci: contesto religioso e culturale* (pp. 45-65) che si sofferma sul patrimonio spirituale acquisito, da entrambe le figure, negli anni di formazione vissuti ad Assisi. Vi era presente una significativa figura di riferimento, quella del padre Giuseppe Antonio Marcheselli (1676-1742), co-fondatore delle Suore francescane missionarie di Assisi (*vulgo* “del Giglio”), riferimento per la vita dei Terziari e fortemente impegnato in varie attività pastorali lasciando delle significative operette. Un contesto, quello assisano del tempo, che si caratterizzò anche per forti discussioni sul tema dell’osservanza della povertà francescana, vissuta dai due nella sua forma più radicale possibile per allora della «exacta vita communis» con la rinuncia a qualsiasi gestione economica personale. Non meno presente il contenzioso sull’identità storica e ideale delle origini francescane delle varie famiglie a cui il Lucci dedicò una delle sue opere rivendicando le radici originarie anche della famiglia conventuale.

Di interesse altrettanto “interno” a questa famiglia, il contributo di Felice Autieri, *Il titolo di “Padre maestro” nell’organizzazione degli studi accademici dell’Ordine francescano. Dati storici e meriti personali del Fasani* (pp. 69-102). Ancora Domenico Paoletti con il contributo *Tracce della teologia e della spiritualità del beato Antonio Lucci* (pp. 155-170). Alla teologia o al teologo? Emerge come il Lucci, pur docente e reggente dello Studio generale romano di “San Bonaventura”, non abbia lasciato significative opere tali da poterlo definire “teologo”, ma ha amato la teologia e «l’ha

insegnata come principio di fede confessante e testimoniale» (p. 160), soprattutto nella sua attività pastorale come vescovo, vivendola come esperienza concreta di fede nella rivelazione dei suoi contenuti e in un'intensa testimonianza di carità per la quale fu sempre viva la sua memoria.

Un convegno che, oltre a essere stato occasione di festa e di incontri amicali, ha rinnovato l'interesse per queste due figure, patrimonio antico di un'identità ancora presente, in un felice «intreccio tra santità e storia», come affermato da Pio Zuppa facendo il bilancio di quanto vissuto.

VALENTINO IRENEO STRAPPAZZON
Centro Studi Antoniani

Memoriale per le suore del monastero di S.ta Agnese de l'acettare, prender l'habito, professione et morte, a cura di SORELLE CLARISSE - GIOVANNA CASAGRANDE, con la collaborazione di ANDREA MIARELLI - MAURO PAPALINI, Edizioni Porziuncola, S. Maria degli Angeli-Assisi (PG) 2018, 280 p., 4 tavv. fotogr. (Nova Archiva, 5).

Nella benemerita collana di "Archiva", che offre vari inventari di fondi archivistici collegati alla presenza dei frati Minori in Umbria, viene proposto anche questo volume, il quinto, relativo all'attuale sito diventato monastero delle Sorelle Povere di Santa Chiara, nella città di Perugia. Un insediamento che fu per lunghi secoli un monastero del Terz'Ordine regolare femminile sottoposto, dopo la forzata clausura monastica tridentina, al controllo del vescovo della città, nonostante le diverse richieste delle monache che avrebbero preferito continuare quel legame francescano, avuto inizialmente con gli Amadeiti, e che avrebbe potuto proseguire con la vicina comunità dei francescani Conventuali di San Francesco al Prato o con gli Osservanti del Monte.

Un saggio, alquanto sintetico, firmato dalle Sorelle Clarisse e da Giovanna Casagrande, *Vita religiosa, società cittadina, scrittura* (pp. 12-24) dà le coordinate essenziali sui contenuti e la relativa cartulazione del testo in oggetto. Un testo che offre molti dati, una fonte che può essere letta in modo incrociato per comprendere aspetti della storia sociale perugina, le famiglie, le genealogie, usanze e costumi di un'istituzione che ha attraversato i secoli e che è giunta, pur in modo diverso, fino a noi.

Il successivo saggio di Andrea Maiarelli, figura ben nota nel mondo archivistico francescano, amplia la comprensione del testo specificando il significato della parola *Memoriale*: non tanto, come potrebbe essere in una prima accezione, un libro di cronache e di memorie, quanto un vero e proprio registro archivistico in cui si annotano accettazione, vestizione, professione, morte di tutte le suore passate per il monastero di Santa Agnese, riservando solo la terza parte a un aspetto cronachistico meno rilevante nel complesso del *Memoriale*. È un documento che risponde a una precisa norma sancita nel 1587 dalla *Cum de omnibus* di Sisto V che faceva obbligo di simili registri per gli Ordini maschili, recepita dall'Osservanza nel capitolo generale di Valladolid nel 1593 e successivamente estesa anche per le istituzioni femminili. Il contributo di Maiarelli offre un confronto con altri simili *memoriali* e *ricordanze* documentati in altri monasteri dell'area umbra (Monteluce di Perugia, Santa Lucia di Foligno, Sanyissima Trinità di Gubbio, Santa Chiara di Città di Castello, il *Memoriale* della Porziuncola). Non quindi la cronaca, ma un «documento d'archivio con caratteristiche e finalità ben precise dettate anzitutto dalla normativa» (p. 30).

È un contributo ricco di informazioni preziose per i non addetti ai lavori, quanto viene proposto nel saggio di Mauro Papalini, *Commento al Memoriale del monastero di S. Agnese di Perugia* (pp. 31-64) che documenta con dovizia di particolari e di informazioni il contenuto del *Memoriale*. Ci viene offerta la legislazione tridentina sui monasteri, il profilo giuridico di questo specifico di Santa Agnese originato da un primo nucleo quattrocentesco di *sorores Poenitentiae*, le traversie istituzionali, gli aspetti economici e l'organizzazione interna, i criteri di accoglienza dove a fianco di monache corali e converse, erano presenti anche educande, e qualche caso di nubili zitelle accolte negli spazi claustrali. Segue la trascrizione del testo (pp. 65-192) e una serie di *Apparati* (pp. 193-270): 1. *Sorelle corali e converse*, con i relativi dati, in un arco cronologico dal 1602 al 1730; 2. *Le educande*, dal 1604 al 1700, con varie di queste al servizio specifico di monache corali, supportate economicamente dalle famiglie d'origine; 3. *Elenco famiglie di provenienza delle monache professe*, 4. *Tabella di raffronto. Tra i nomi di famiglie presenti nel Memoriale e quelli nel Catalogo primo-settecentesco*; 5. *Ministre 1591-1700*; 6. *Vescovi* (in ordine alfabetico); 7. *Vicari* (in ordine alfabetico); 8. *Confessori* (in ordine alfabetico); 9. *Sacerdoti vari* (in ordine alfabetico). Chiude la Bibliografia citata. Un testo che coinvolge in primo piano la storia perugina, ma che per metodologia può allargarsi ad analoga documentazione offerta da istituzioni similari.

LUCIANO BERTAZZO
Facoltà Teologica del Triveneto - Padova

GABRIELE DELLA BALDA, *Una carezza di Dio. Vita del Beato Solanus Casey cappuccino statunitense*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 2019, 128 p., fotogr. (Bibliotheca ascetico-mystica, 15).

Il testo offre il percorso biografico di un frate statunitense, primo cappuccino di quel paese a essere beatificato il 18 novembre 2017. La foto riprodotta ci dice dello sguardo mite di quest'uomo, nato il 25 novembre 1870 nel profondo cuore agricolo degli USA (a Oak Grove, Wisconsin), battezzato con il nome di Bernard – familiarmente Barney – sestogenito di sedici figli di una famiglia di origine irlandese con una radicata tradizione cattolica. Una vita condotta fin da giovane nella ricerca di una sua identità, nutrita di una profonda fede. Tentativi fatti di una scelta presbiterale nel seminario di Milwaukee non riuscì, sia per la rigida formazione di stampo tedesco che caratterizzava questa istituzione, sia per la scarsa preparazione culturale non ricevuta nei primi anni, fecero sì che la sua scelta si indirizzasse verso i frati cappuccini che proprio in quegli anni si radicavano nel continente nord-americano. Fu accolto nel convento principale di Detroit il 14 gennaio 1897, prendendo il nome frate Francis Solanus, in ricordo dell'apostolo evangelizzatore dell'America del Sud (1549-1610), iniziando un percorso che lo porterà, dopo non poche difficoltà a motivo degli studi, all'ordinazione presbiterale il 24 luglio 1904, già trentatreenne, con la condizione di restare un sacerdote "simplex", secondo una formula canonica del tempo, che gli impediva la predicazione pubblica e l'esercizio del ministero di confessore. Una situazione che non gli impedì, tuttavia, di esercitare un intenso ministero di ascolto e di accoglienza, soprattutto nei confronti di poveri e persone in difficoltà, arrivando a organizzare la mensa per i poveri negli anni della grande depressione del 1929, capace di fornire fino a tremila pasti al giorno. Un "ministero di ospitalità" con una forte carica di empatia comunicativa, esercitato per quarant'anni come portinaio, in vari conventi situati nella "Grande Mela" di New York, prima a

Yonkers (1904-1918), poi a Manhattan (1918-1921), quindi ad Harlem (1921-1924), venendo trasferito a Detroit (1924-1945) per fuggire l'aurea di santità, la diffusa fama di "miracoliere" per cui era divenuto punto di riferimento per tante persone, troppe a giudizio dei superiori. Una fama cresciuta tramite la "Seraphic Mass Association" attraverso la quale accoglieva molte persone, e a cui attribuiva ogni evento straordinario, dissociandolo dalla propria persona. Nel 1945 viene ancora una volta trasferito nel convento di St. Michael a Brooklyn, e ancora allontanato in un convento isolato a Huntington (Indiana) per dieci anni (1946-1956), ritornando nel convento di Detroit da dove tutto era iniziato. Qui sosta, indebolito da una grave forma di malattia alla pelle, fino all'esodo beato il 31 luglio 1957.

Il suo itinerario richiama il "prototipo" del frate cappuccino di cui è ricca la storia di santità di questa Famiglia francescana, a partire da san Corrado di Parzham (1818-1894) di cui sembra condividere molti aspetti, dalla fatica nello studio al lungo servizio di portinaio (reciprocamente di 41 e 40 anni). Una santità non eclatante ma consumatasi nella banalità del quotidiano vissuta in una costante confidenza nella presenza divina che lo rese «libero dal condizionamento del dubbio e della paura» (p. 105). La fama di santità di fra Solanus superò la sua vicenda cronologica: tre anni dopo la morte si costituì la "Father Solanus Guild" che ne raccolse la memoria, le testimonianze scritte e orali, che permisero l'apertura del processo di canonizzazione, fino alla sua beatificazione nel 2017.

Il testo è un semplice percorso biografico già noto in una precedente biografia tradotta anche in italiano dalla quinta edizione edita negli USA (1968) ripetutamente citata arricchita da una consistente sezione fotografica e di una scheda storica sulla presenza cappuccina negli USA (James P. Derum, *Solano Casey il portinaio del convento. Vita del cappuccino padre Solano Casey*, Edizioni Messaggero, Padova 1983). Il breve capitolo sedicesimo, che ne delinea la spiritualità, rende comprensibile il fatto che sia stato inserito nella collana "Bibliotheca ascetico-mystica": un utile *revival* di una storia di santità nel quotidiano che continua ad alimentare l'orizzonte di santità nell'"ordinario" a cui tutti siamo chiamati, come ricordato da papa Francesco nell'esortazione apostolica "Gaudete et exsultate".

LUCIANO BERTAZZO
Facoltà Teologica del Triveneto - Padova

ANALECTA TOR

201, 3-4/2019: L. Temperini, *Iscrizioni antiche nella Basilica dei SS. Cosma e Damiano a Roma* (testo originale latino, italiano e inglese), 267-327. G. Ventura, *Francesca Farnese tra storia e agiografia*, 329-351. *Santi e beati del Terz'Ordine Francescano nel coro della Basilica dei SS. Cosma e Damiano ai Fori Imperiali* (a cura di L. Temperini), 353-365. Segnalazioni. V. Eboh, *La crisi vocazionale: come si può tracciare e radicare attraverso la vita e gli iscritti di Michele Impagnatiello*, 367-410. C. Hernandez Sautto, *La memoria en el espejo: El Discurso Barroco e las autobiografías de Veronica Giuliani*, 411-443. Bibliographia, 445-451.

ANNALES FRANCISCANI

13/2018: S.M. Mannelli, *Il santo volto di Gesù in padre Pio da Pietrelcina*, 13-26. C. Circelli, *Saggio sulla spiritualità di san Pio da Pietrelcina*, 27-173. M.G. Iannelli, *Il valore salvifico della sofferenza e della morte nell'esperienza mistica di san Pio da Pietrelcina: un contributo di riflessione nei giubilei della stigmatizzazione e del beato transito*, 175-267. M. Caldararo, «Ardeva d'amore preso da stupore». *La devozione di Francesco d'Assisi al Corpo e al Sangue di Cristo nel periodo delle controversie eucaristiche*, 269-372. M.E. della Trinità, *Introduzione alla scuola dell'amore puro*, 373-407.

ANTONIANUM

XCIV, 3/2019: S. Oppes, *Ad lectores*, 513-516. Articoli. D. Internullo, *Per un profilo storico e culturale della città di Roma fra XII e XIII secolo*, 517-545. E. Ponzi, *Nell'oratorio di Giovanni VII, al cospetto della Veronica: l'apostolo Pietro Celestino III, il "Liber censuum"*, 547-560. F. Sedda, *L'originale quaterno dell'"Ordo romanus" di Cencio*: Paris, BNF, Lat. 4202. Prime indagini per una (nuova) edizione, 561-586. A. De Prosperis, *La cancelleria di Onorio III: alcuni spunti dalle lettere apostoliche ai nuovi ordini mendicanti*, 587-608. A. Bartoli Langeli, *Note sul privilegio di Onorio III "Religiosam vitam" diretto a Domenico e ai suoi fratelli (22 dicembre 1216)*, 609-632. R. Michetti, *Come studiare un pontefice? Considerazioni in margine ai nuovi studi su Onorio III*, 633-672. Les essais. P. Irizar - G. Ralens - Ch. Kim, *Bridging the Human and the Divine. The Grammar, Ontology and Mode of Language in Augustine's Conversation of Ostia* (conf. 9.24), 673-697. C. Tammaro, *Una breve nota storico-giuridica sulla fase decisionale del giudizio inquisitorio nell'ambito del processo canonico medievale "in re poenali"*, 699-714. Relations bibliographicæ. P. Delcorno, *In the Mirror of the Prodigal Son. The Pastoral Uses of a Biblical Narrative (c. 1200-1550)* (Commentaria. Sacred Texts and their Commentaries: Jewish, Christian and Islamic 9), Brill, Leiden/Boston 2017, XIII-550 pp. ill. (F. Iozzelli), 715-728. J. Derrida, *Geschleckt III. Sex, race,*

nation, *humanité*, édition établie par G. Benington, K. Chenouet, R. Therezo, préface par R. Therezo, Éditions du Seuil, Paris 2018, 178 pp. (A. Bizzozzero), 729-739. Recensiones, 741-751. Opera recepta, 753-757.

- XCIV, 4/2019: S. Oppes, *Ad lectores*, 763-766. Lectio magistralis. C. Paolazzi, *Lode a Dio Creatore e "Cantico di frate Sole"*, 767-786. Articoli. P. Vian, «*Rege Francorum supplicante*». *Retrosceca politici della canonizzazione di Pietro del Morrone*, 787-808. M. Guida, *La lettera "Qui facit" di Clemente V per la canonizzazione di san Pietro del Morrone*, 809-832. U. Longo, *Santità eremitica e Pietro del Morrone*, 833-840. F. Accrocca, «*Quare duxistis hunc mulierem?*». *Celestino V e le donne*, 841-880. M. Bartoli, *Gli studi celestiniani di Alfonso Marini*, 881-886. A. Miranda, «*Si societas humana in Deum tendentibus curæ sit*». *Società attuale e città cristiana nei "Sermoni" di Agostino*, 887-914. P. Sirianni, *L'inter-soggettività, la risposta antropologica al "gender", di fronte ad un'identità umana smarrita*, 915-932. *Curriculum vitæ et studiorum di Carlo Paolazzi*, 933-948. M. Melone, *Saluto del Rettore Magnifico (15 gennaio 2019)*, 949-952. A. Bartoli Langeli, *Laudatio "In memoria et devocione sancti patris"*. *Carlo Paolazzi testimone di frate Francesco (15 gennaio 2019)*, 953-966. M.A. Perry, *Intervento del Gran Cancelliere per la consegna del Dottorato "Honoris causa" in teologia (15 gennaio 2019)*, 967-970. *Relationes bibliographicæ*. B.C. Hah, *La salvezza del bello*, V. Tamaro trad. (figure) nottetempo, Milano 2019, 112 pp. (A.M. Clemenza), 971-974. N.S. Klimas, *Autentyczność Bożego Grobu w Jerozolimie. Analiza na podstawie historiografii, archeologii i zabytków (I-X w.)*, Calvarianum, Kalwaria Zebrzydowska 2018, 588 pp. (M.C. Paczkowski), 975-978. Recensiones, 979-1001. Opera a directione recepta, 1003-1004.

ARCHIVUM FRANCISCANUM HISTORICUM

- 112, 3-4/2019: *Historia fratrum laicorum in Ordine Minorum*. F. Morales, *Los hermanos laicos en las provincias de Mexico, siglos XVI-XVII. Dos temas por estudiar: evangelización y sociedad*, 433-468. G. Leoni, «*Carissimo fratello*». *Documenti a un devoto religioso di san Francesco di fra Carlo da Sezze*, 469-503. B. Mertens, *Spiritual exercises as a Means of Disciplining Lay Brothers? A Bavarian case of 1722 (with unedited document transcribed by Dominic Dorfner ofm)*, 505-534. R. Sanz, *La obra de Manuel Barbado sobre los Frailes legos de la Orden franciscana (1745)*, 535-568. P. Moracchini, *Les doléances d'un frere laic de Touraine pictavienne au temps de la Commission des Reguliers*, 569-586. M. Ruedin, *Die Priester unter den franziskanerbrüdern vom Hl. Kreuz*, 587-618. Discussiones. F. Mair, *Litteras Domini Alexandri pape IV integras [...] perspeximus. Die durch Bischof Eberhard II. Von Konstanz beglaubigten litterae zur kanonisation Klaras*, 619-665. Summaria, 667-669. Recensiones, 671-716. Notæ bibliographicæ, 717-728. Libri ad nos missi, 729-731.

CADERNOS DA ESTEF

- 62/2019: *Democracia e políticas públicas*. S. Göergen, *O futuro das sociedades democráticas*, 9-24. W. Dallagnol, *Políticas públicas e ensino social da Igreja. Um diálogo crítico propositivo*, 25-38. *Franciscanismo*. N.I. Schwerz, *Espiritualidade e santidade hoje à luz de "Gaudete et exsultate" e de São Francisco de Assis*, 41-61. R.A. Teixeira Passos, *Franciscanismo e consumismo: duas vivências incompatíveis*.

bles incompatíveis. Franciscanismo y consumismo: dos vivencias incompatibles, 63-74. Diversos. R. Dutra, *Tradições e ritos de Pessach e da Páscoa cristã*, 77-85. M. Debiasi, *Metodologia pastoral. Um ensaio a partir de José Comblin*, 87-102. *Cronicas*, 103-119. Resenhas, 121-131.

- 63/2019: A profecia do diálogo. L.P. Muñoz Céleri, *A contribuição dos estudos culturais para o diálogo entre cultura e religião*, 9-21. H. Maiztegui Gonçalves, *Ecumenismo e diálogo interreligioso a partir da nova conjuntura política conservadora*, 23-34. Franciscanismo. A. Crocoli, *Francisco entre os muçulmanos: quais seus objetivos e seu êxito?*, 37-54. A. Frelich, *São Francisco aos governantes dos povos*, 55-69. Diversos. L. da Costa Massullo, *Papa Francisco: catequeses sobre a Missa*, 73-85. *Relatório de frei Bernardin d'Apremont ao Ministro geral dos Capuchinhos sobre a saída dos frades do Seminário Madre de Deus de Porto Alegre*, 87-121. *Cronicas*, 123-137. Resenhas, 138-154.

CARTHAGINENSIA

- 36, 69/2020: B. Pérez Andreo, *Presentación: fr. Francisco Victor Sánchez Gil, in memoriam*, 3. Artículos. I. Macut, *Vom Zweifel zur Zuversicht. Ökumenische Theologie von Oscar Cullmann*, 15-43. R. Estada - T. Toldy, *Forgiveness and Luther's Ninety-five Theses*, 45-60. J.M. Duque, «A verdade vos libertará» (Jo 8,32). *Experiências religiosas perante o desafio da «pos-verdade»*, 61-80. A. Abellán-García Barrio, *El cambio en las vigencias familiares en 1984, de George Orwell*, 81-102. J. Martínez Baigorri, *El papel causal de la ausencia: qué significa que Dios actúa de manera analoga a la causalidad descendente?*, 103-122. S.A. Simino Serrano, *Peter Berger. La sociedad contemporanea, una sociedad plural*, 123-150. P. Sánchez Álvarez, *Relaciones interpersonales e intrapersonales del Dios encarnado*, 151-181. M.A. Serra Pérez, *Metafísica del Éxodo: El esse tomista según Étienne Gilson*, 183-207. J.M. Garcia Isaac, *Documentos referentes al papel del obispo de Cartagena Fernando de Pedrosa en la lucha de «Manueles y Fajardos» (1391-1399)*, 209-227. Notas y comentarios. M.L. Paret Garcia, *Tecla de Iconio: Liderazgo de las mujeres en el cristianismo primitivo*, 229-240. J. Lanusse, *El sentido cristiano de Las cronicas de Narnia*, 241-248. Bibliografía, 249-288. Libros recibidos, 291.

COLLECTANEA FRANCISCANA

- 89, 3-4/2019: Articoli. A. Horowski, «Assumam te, Zorobabel, serve meus»: *san Francesco d'Assisi come rinnovatore della Chiesa nei Sermoni di san Bonaventura e di altri predicatori medievali*, 421-520. N. Klimas, *Le scuole della Custodia di Terra Santa dal Seicento al ventesimo secolo nei documenti della Santa Sede e dell'Ordine dei frati Minori*, 521-558. A. Di Maio, «Mappa mundi», «mappa Christi»: *triplice mondo, «persona media» e altre impronte bonaventuriane in Lorenzo da Brindisi*, 559-591. V.R. de Obaldia, «For the love of God, he does not want us to languish in this misery»: *the Capuchins' pastoral role towards christian slaves in Ottoman Istanbul*, 593-610. V. Criscuolo, *Lettere postulatorie per la concessione a san Lorenzo da Brindisi del titolo di dottore della Chiesa*, 611-719. B. Gallas - Y.T. Bache, *Il restauro della tavola medievale del Museo Francescano di Roma: san Francesco d'Assisi con la Regola*, 721-736. L. Brugiotti, *Relazione tecnica dell'intervento conservativo eseguito sul volume «Magni S. Francisci Vita distincta miraculis descrip-*

ta simulacris” presso il Museo Francese di Roma, 737-762. Notæ. M. Carosi, *Cronaca del Seminario di formazione in storia religiosa e studi francescani* (Assisi, *Domus Lætitia*, 7-18 luglio 2019), 763-768. M. Donelli, *La Custodia di Terra Santa e l'Europa nel secolo XIV-XV. Cronaca dell'Incontro di studio in occasione dell'ottavo centenario dell'incontro tra Francesco d'Assisi e il sultano Al-Malik-Al-Kamil* (Napoli, 19-20 luglio 2019), 769-774. S. Lombardo, *Cronaca del 47° Convegno internazionale di studi francescani: Frati mendicanti in itinere (secc. XIII-XIV)* (Assisi-Magione 17-19 ottobre 2019), 775-782. Recensiones, 783-810.

ESTUDIOS FRANCISCANOS

120, 467/2019: Actas del VIII Congreso de la Escuela Superior de Estudios Franciscanos de Madrid. N.B. Molina Parra, *Francisco y el Islam*. «Un nuevo y novedoso modo de relacionarse», 267-292. M. Corullón Fernández, *Franciscanos/as en Tierras del Islam*, 293-302. J. Lacunza Balda, *Un cristiano habla del Islam*, 303-325. M. Ajana el Ouafi, *Un musulman habla del cristianismo*, 327-332. H. Barceña, *Valores fundamentales de la mística sufí*, 333-350. D. Bramon, *El Islam en la Europa actual*, 351-362. Artículos. J. Gersicich, *Las Admoniciones de San Francisco desde la perspectiva del discernimiento*, 365-400. M. Carbajo Núñez, *Animar la vida consagrada hoy: desafíos éticos y liderazgo*, 401-416. V. Serra de Manresa, *El cardenal Vives i Tutò i les obres de canonistes i de moralistes en les biblioteques dels caputxins de Catalunya*, 417-436. J.R. Royo Garcia, *La Biblioteca de las Capuchinas de Caspe (Zaragoza) en 1905*, 437-536. C. Piccone Camere, *Los misioneros capuchinos ante el reto de la evangelización de las colonias canadienses: una aproximación histórica*, 537-552. P. Illa, *Teologia i poesia. Aproximació a la figura de Gregori de Nazianz*, 553-586. F. Raurell, *Hel-lenització dels jueus de la diàspora: filò*, 587-596. Reseñas bibliográficas, 597-614.

ÉTUDES FRANCISCAINES

12, 2/2019: *Pierre-Auguste Rougier (1818-1895) et les Franciscaines de Notre-Dame du Temple*. Actes du colloque du Dorat, 22 juin 2018. D.-O. Hurel, *L'abbé Pierre-Auguste Rougier et la fondation des sœurs franciscaines de Notre-Dame du Temple*, 235-266. M. Thoury, *Le développement spatial des Franciscaines de Notre-Dame du Temple: visibilité territoriale du bâti*, 265-270. F.-A. Costantini, *La Chapelle Notre-Dame du Temple au Dorat*, 271-289. P. Grandcoing, *Sociologie historique de la fondation des couvents du Dorat dans la seconde moitié du XIX^e siècle*, 291-302. N. Champ, *Empreinte congréganiste, empreinte religieuse et sécularisation dans la ville d'Émile Combes, Pons (1802-1914)*, 303-323. P. Moracchini, *Juridiction, affiliation, agrégation. Sœurs franciscaines et frères Mineurs dans la France de la seconde moitié du XIX^e siècle*, 325-342. C. Sorrel, *Conclusions*, 343-347. Travaux et débats. M. Ozilou, *La vérité du désir chez saint Bonaventure. Questions disputées sur le mystère de la Trinité*, q. I, art. 1, arg. 3-10, 351-366. Actualité de la recherche. L. Mathieu, *Gabriele Allegra, Pierre Teilhard de Chardin et la primauté du Christ. À propos d'un livre récent*, 369-379. A. Boustany, *Aux confins des ambitions romaines et des politiques françaises en Orient. Les capucins français à Constantinople, 1881-1901*, 381-395. M. Blocquet, *Un «royaume de papier». Naissance et essor de l'Imprimerie des pères franciscains de Jérusalem (1846-1969)*, 397-407. F. Minot, *La Capucinière d'Obernai. Fouille archéologique sur le site de l'ancien couvent des Capucins*, 409-419. Recensions, 423-438.

FORMA SORORUM

- 57, 1/2020: Comunicazione di vita. S. Carotta, *Dall'acqua e dallo Spirito*, I, 3-12. A.M. Canopi, *Con il volto, il nome, il profumo di Maria: appunti di maternità spirituale*, 13-23. M.E.F. Beccaria, «*Siate sempre amanti di Dio, delle vostre anime e di tutte le vostre sorelle*» (*Ben 14*), III-conclusione, 25-39. G. Sigismondi, *I giovani nella Chiesa*, 40-45. R. Ruffo, *La dimensione materna negli scritti di Francesco d'Assisi*, 47-59. Recensioni, 60-63.

FRATE FRANCESCO

- 85, 2/2019: Articoli. A. Esposito, *Terziarie e bizzoche forenses a Roma: le sorores de poenitentia francescane (secc. XV-XVI)*, 305-329. V. Koal, «*Ego libenter currebam ad tripudia*». *Die Predigten des Johannes von Capestrano im kontext der Spätmittelalterlichen Tanzdebatte*, 331-361. C.M. Fuscillo, *Suor Anna Beatrice Mannaiooli, conversa, e il monastero del Buon Gesù di Orvieto nel XVIII secolo*, 363-376. G.C. Bottini, *Una singolare croce di Terra Santa del 1795*, 377-392. P. Pieraccini, *La Custodia di Terra Santa e l'istituzione dei vicariati apostolici di Aleppo (1817) e d'Egitto (1839). Primi esempi di sottrazione di giurisdizione ecclesiastica ai frati Minori in Oriente*, 393-429. G. Proietti, *La prima "biografia" sul beato Diego Oddi da Vallinfreda*, 431-451. Impariamo a leggere le fonti. F. Accrocchia, *La Cronica di Salimbene. Cronaca, materiali per la predicazione o altro ancora?*, 455-474. Miscellanea. Lectio franciscana. *Orientamenti di storia e spiritualità francescana: conversazione con Luigi Pellegrini*, 477-502. Cronaca. Mostra fotografica. *Jerusalem Universelle - Gerusalemme universale* (Montreal, 5 dicembre 2018 - 19 maggio 2019), 505-507. XVII Convegno di Greccio. Lectio franciscana. *Orientamenti di storia e spiritualità francescana* (Greccio 10-11 maggio 2019), 509-511. Recensioni, 515-538.

HELVETIA FRANCISCANA

- 48/2019: C. Schweizer, *Kloster Mels für das Sarganserland. Die Kapuziner im Lauf der Zeit*, 5-18. N. Kuster, *Karl Borromäus im Kloster Mels. Geschichte und Botschaft einer meisterhaften. Bildbiografie*, 19-73. J. Küng, *Almosensammlungen im Klosterkreis Mels. Vergütungen für Kapuziner*, 75-100. E. Bucher, *Kapuzinerkloster Mels erneuert für die Zukunft. Grundsätzliches anlässlich der Renovation des Klosters*, 101-110. L. Pedroia, *Bigorio e la biblioteca antica. Catalogazione del fondo librario antico del Convento dei Cappuccini di Bigorio (1535)*, 111-140. C. Schweizer, *Engelberger Mönche und Brüder Kapuziner. 355jährige Freundschaft in Stans mit 900jähriger Abtei*, 141-158. A. Holderegger, *Neubewertung des Freiburger Kapuzinermissionars Antoine Marie Gachet. Zur Publikation von Sylvia S. Kasprzycki über Gachet's fünf Jahre Tätigkeit Menominee-Mission in Amerika*, 159-170. Rezensionen, 171-185.

MISCELLANEA FRANCESCANA

- 119, 3-4/2019: Studi teologici. R. Di Muro, *Le dinamiche della trasformazione spirituale cristiana*, 311-371. F. Celestino, *Il contributo dell'«Evangelii gaudium» per la pastorale e il dialogo interreligioso*, 372-396. R. Cantalamessa, *La misericordia. Testimonianza e missione della Chiesa oggi*, 397-406. P. Libby, *The Christology of*

“*De Incarnationis dominicæ sacramento*” of St. Ambrose. An Analysis in the Context of the Early Patristic Christological and Trinitarian Theology, 407-438. Studi francescani. O. Todisco, *Il volontarismo di G. Duns Scoto e la pastorale francescana*, 439-473. L. Lehmann, *La misericordia nell'esperienza e negli scritti di Francesco d'Assisi*, 474-487. F. Costa, S. *Francesco Antonio Fasani scrittore francescano*, 488-497. Evento. F.-M. Léthel, «*Ti porto con me giorno e notte*». *La spiritualità eucaristica del cardinale Nguyen Van Thuan*, 498-510. D.A.N. Nguyen, *Perdono-amore. Osservazioni introduttive sulla lettura inculturata del vangelo negli esercizi spirituali del cardinale Van Thuan*, 511-524. S. Oppes, *Il venerabile Nguyen Van Thuan, teologo e maestro di speranza cristiana*, 525-540. Recensioni, 541-565. Segnalazioni, 566-568. Libri ricevuti, 596-573.

STUDI FRANCESCANI

116, 3-4/2019: P. Pieraccini, *Diario della battaglia per Gerusalemme, redatto dal custode di Terra Santa Alberto Gori (14 maggio - 18 luglio 1947)*, 245-267. I. Pirronitto, *L'archivio storico del convento di San Francesco in Borgo a Mozzano (LU). Inventario (1524-1981)*, 269-375. M. Ghezzi, *La trasformazione spirituale di san Francesco di Assisi nella Leggenda dei tre compagni*, 377-421. M. Cobuzzi, *Giotto nella Cappella Bardi: proposte per una revisione cronologica*, 423-446. Recensioni, 447-457.

- Andrea Mantegna. Rivivere l'antico costruire il moderno*, a cura SANDRINA BANDERA - HOWARD BURNS - VINCENZO FARINELLA, [Catalogo Mostra] Torino, Palazzo Madama, 12 dicembre 2019 - 4 maggio 2020, Marsilio, Venezia 2019, 319 p., ill.
- ARREGI JOXE MARI, *Imparare a vivere con Francesco d'Assisi. La sfida del quotidiano*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2019, 219 [5] p. (Presenza di san Francesco, 70).
- BILLANOVICH LILIANA, *Fra istituzioni e società. Studi di storia della Chiesa tra Seicento e Novecento*, a cura di PIERLUIGI GIOVANNUCCI, Istituto per la storia ecclesiastica padovana, Padova 2019, LXXI, 326 p. (Fonti e ricerche di storia ecclesiastica padovana, XLI).
- Couvent des Cordeliers Fribourg/Franziskanerkloster Freiburg*, avec des contributions de/mit Beiträgen von Corminboeuf Pascal, P. Vincent Cosatti ofmconv, P. Marquard Pascal ofmconv, Oser Fritz, Rosenhauer Moritz, Rück Stanislas, Zimmer Petra. /Fotographien ROSENHAUER MORITZ, Fribourg 2012, 262 p., fotogr.
- DALARUN JACQUES, *La vie retrouvé de François d'Assise*, CNRS Éditions, Paris 2019, 141 p.
- DALARUN JACQUES, *Modèle monastique. Une laboratoire de la modernité*, CNRS Éditions, Paris 2019, 319 p.
- "Doctor Apostolicus". San Lorenzo da Brindisi e lo Studio Teologico Laurentianum di Venezia*. Atti della giornata di studio a 50 anni dall'Affiliazione alla PUA (Venezia, 15 ottobre 2018), a cura di ALESSANDRO CAROLLO, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 2019, 152 p. (Varia, 31).
- FONTANA EMANUELE, *I registri processuali di Alberghetto Vandoli da Bologna Notaio patriarcale (1303-1307)*, Istituto storico italiano per il medioevo, Roma 2019, 383 p. (Istituto Pio Paschini. Fonti per la storia della Chiesa in Friuli. Serie medievale, 21).
- "Fonti francescane" (Le): un'impresa editoriale completata. In memoriam di Giovanni Miccoli*, a cura di MARIA PIA ALBERZONI, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2020, 205 p. (Tau, 23).
- GIOVANNA MARIA DELLA CROCE, *Frammenti Esclamazioni Testamento spirituale, editio princeps* a cura di MARIA TERESA CASELLA BISE, Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, Firenze 2019, XVI, 87 p. (La mistica cristiana tra Oriente e Occidente, 32).
- Giulio Quaglio. *Pittore europeo a Udine*, [Catalogo Mostra] Udine, Chiesa di Sant'Antonio abate, 9 novembre 2019 - 6 gennaio 2020, Comune di Udine-Museo Diocesano Udine, Udine 2019, 217 [6] p., ill.
- Invenzione (L') del colpevole. Il "caso" di Simonino da Trento dalla propaganda alla storia* [Catalogo Mostra], Trento, Museo Diocesano Tridentino, 14 dicembre 2019 - 19 aprile 2020. Mostra e catalogo a cura di DOMENICA PRIMERANO, Museo Diocesano Tridentino, Trento 2019, 367 p., ill.

- KLANICZAY GÁBOR, *Santità, Miracoli, Osservanze nel Medioevo. L'Ungheria nel contesto europeo*, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 2019, 565 p., 45 fotogr. (Uomini e mondi medievali, 61).
- LANZILOTTA GIACOMO, *Fra' Luca Principino scultore francescano tra terra di Bari e Salento*, Posa Edizioni, Mottola (TA), 159 p., ill.
- LEHMANN LEONHARD, *"Caritas et Sapientia". Raccolta di studi francescani*, a cura di BERNARDO MOLINA - LUCA BIANCHI, Edizioni Dehoniane, Bologna 2019, 800 p. (Teologia spirituale).
- LEONARDI CLAUDIO, *Medioevo profetico*, a cura di ALESSANDRA BARTOLOMEI ROMAGNOLI - ENRICO MENESTÒ, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 2019, XXI, 320 p., (Uomini e mondi medievali, 60).
- MACHADO SIDNEY DAMASIO, *L'"Altissimo" e il "Santissimo. Studio semantico simbolico di due termini chiave degli "Scritti" di san Francesco d'Assisi*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 2019, 377 p. (Bibliotheca seraphico-capuccina, 107).
- Magna (La) Charta. Guala Bicchieri e il suo lascito. L'Europa a Vercelli nel Duecento*, (Catalogo della Mostra, Vercelli 23 marzo - 9 giugno 2019), a cura di SAVERIO LOMARTIRE, Gallo Edizioni, Vercelli 2019, 236 p., ill.
- MARANESI PIETRO, *Caro Leone ti scrivo. Gli autografi di Francesco: memoria di una grande amicizia*. Prefazione di Attilio Bartoli Langeli, Edizioni Messaggero, Padova 2020, 202 p. (Memoria e profezia).
- MARTÍNEZ FRESNEDA FRANCISCO, *La misericordia come regola. Lettura teologica della "Lettera a un ministro" di Francesco d'Assisi*, Edizioni Biblioteca Franciscana, Milano 2020, 156 p. (Fonti e ricerche, 30).
- MEGA FERREIRA ANTÓNIO - ARKIS GULBEKIAN MARC, *Santo António, de Lisboa e Pádua. Viagem a uma devoção ímpar*, Clube do Autor, Lisboa 2019, 129 p., fotogr.
- Memoriale per le suore del monastero di S.ta Agnese de l'acceptare, prender l'habito, professione et morte*, a cura di SORELLE CLARISSE - GIOVANNA CASAGRANDE, con la collaborazione di ANDREA MIARELLI - MAURO PAPALINI, Edizioni Porziuncola, S. Maria degli Angeli-Assisi (PG) 2018, 280 p., 4 tavv. fotogr. (Nova Archiva, 5).
- MESSA PIETRO, *Francesco profeta. La costruzione di un carisma*. Prefazione di André Vauchez, Viella, Roma 2020, 221 p. (sacro/santo) n.s., 26)
- MOUTINHO BORGES AUGUSTO - PEREIRA PEDRO TEOTÓNIO, *Santo António e o Exército. Tradição, História e Arquitectura Militares. Saint Anthony and the Army. Tradition, History and Military Architecture*, By the Book, [Lisboa 2019], 175 p., ill. col., b/n.
- PACIOCCO ROBERTO, *Il "negotium imperfectum" per Ambrogio da Massa (1240-1257). Con l'edizione del rotolo processuale per la canonizzazione*, Centro Italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 2019, IX, 226 p. (Medioevo francescano. Saggi, 20).
- PAOLETTI DOMENICO, *Minorità: la "forma" di Francesco. Attualità inattuale*. Prefazione di GRADO GIOVANNI MERLO, Edizioni Biblioteca Franciscana, Milano 2020, 129 p. (Presenza di san Francesco, 71).
- Per grazia ricevuta*. Atti del convegno "Gli ex voto dell'Abbazia di Santa Maria del Monte in Cesena: fede ed espressione comunicativa", Cesena, 27 maggio 2017, a cura di PAOLO ALTIERI - PAOLO TURRONI, Società Editrice "Il Ponte Vecchio", Cesena 2018, 135 p., ill. col.
- Renovation et transformation du Couvent des Cordeliers de Fribourg 2012-2016 / Umbau un Renovation des Franziskanerklosters Freiburg 2012-2016*, avec des contri-

- butions de / mit Beiträgen von BÜRDEL FELIX, CORMINBOEUF PASCAL, MAILLARD ANNE, MARQUARD PASCAL, MATTRAUX INÈS, Photographies/Fotographies ROSENHAUER MORITZ, publié par le Couvent des Cordeliers Fribourg, avec le soutien de l'Association des Amis du Couvent des Cordeliers, Fribourg 2017.
- RIVA MARIA CHIARA, *Santa Chiara: una vita dipinta. La "Tavola" del Maestro di santa Chiara*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2019, VIII, 182 p., ill. (Con gli occhi dello Spirito, 9).
- SOCIETÀ INTERNAZIONALE DI STUDI FRANCESCANI - CENTRO INTERUNIVERSITARIO DI STUDI FRANCESCANI, *Libri e Biblioteche: le letture dei frati Mendicanti tra Rinascimento ed età moderna*. Atti del XLVI Convegno internazionale, Assisi, 18-20 ottobre 2018, Centro Italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 2019, 437 p., (S.I.S.F. Convegni XLVI. 29).
- SOLVI DANIELE, *Il mondo nuovo. L'agiografia dei Minori Osservanti*, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 2019, XII, 302 p. (Uomini e mondi medievali, 63).
- TOMMASO DA OLERA, *Scritti. IV. Lettere*, edizione critica a cura di ALESSANDRA BARTOLOMEI ROMAGNOLI, Morcelliana, Brescia 2019, 297 p. (Biblioteca Morcelliana, 29).
- Uomo (L')* nel pensiero di Bonaventura da Bagnoregio, a cura di IRENE ZAVATTERO, Aracne Editrice Cantarano (RM) 2019, 365 p., (Flumen Sapientiæ. Studi sul pensiero medievale, 11).
- VIGRI CATERINA, *I dodici giardini*. Introduzione e testo volgare a cura di JURI LEONI, Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, Firenze 2019, XC, 48 p. (La mistica cristiana tra Oriente e Occidente, 31).

Finito di stampare nel mese di giugno 2020
Mediagraf S.p.A. - Noventa Padovana, Padova