



M E M O R I E D O M E N I C A N E

artiste nel chiostro

*produzione artistica
nei monasteri femminili
in età moderna*

NERBINI

MEMORIE DOMENICANE

2015

Anno 132°

XLVI della Nuova Serie

MEMORIE DOMENICANE

Direttore: Luciano CINELLI OP (Firenze, Convento di Santa Maria Novella). **Direttore scientifico:** Alessio ASSONITIS (Firenze-New York, The Medici Archive Project). **Segretaria:** Ughetta SORELLI (Università di Siena - Firenze, Biblioteca Domenicana di Santa Maria Novella “Jacopo Passavanti”, Archivio dell'ex Provincia di San Marco e Sardegna e del convento di San Marco, Archivio del convento di Santa Maria Novella).

COMITATO DI REDAZIONE

Luciano CINELLI OP (Firenze, Convento di Santa Maria Novella); Alessio ASSONITIS (Firenze-New York, The Medici Archive Project); Fausto ARICI OP (Bologna, Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna); Gianni FESTA OP (Bologna, Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna); Elettra GIACONI (Pistoia); Carlo LONGO OP (Reggio Calabria, Convento di S. Domenico); Adriano OLIVA OP (Parigi, Commissio Leonina - CNRS); Marco RAININI OP (Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore; Bologna, Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna).

COMITATO SCIENTIFICO

Fabrizio AMERINI (Università di Parma); Frances ANDREWS (University of St. Andrews - Scotland); Vanna ARRIGHI (Archivio di Stato di Firenze); Michele BACCI (Université de Fribourg - Suisse); Giulia BARONE (Sapienza - Università di Roma); Alessandra BARTOLOMEI ROMAGNOLI (Pontificia Università Gregoriana); Júlía BENAVENT (Universitat de València - España); Marina BENEDETTI (Università Statale di Milano); Anna BENVENUTI (Università di Firenze); Concetta BIANCA (Università di Firenze); Sofia BOESCH (Università di Roma III - Centro Europeo di Studi Agiografici - CESA); Giuseppina BRUNETTI (Università di Bologna); Maurizio CAMPANELLI (Sapienza - Università di Roma); Stefano DALL'AGLIO (University of Leeds - United Kingdom); Giuseppina DE SANDRE GASPARINI (Università di Verona); Amedeo DE VINCENTIIS (Università della Toscana); Antonella DEGL'INNOCENTI (Università di Trento); Valerio DEL NERO (Firenze); Carlo DELCORNO (Università di Bologna); Barbara FAES (Milano, CNR); Giovanni FILORAMO (Università di Torino); Franco FRANCESCHI (Università di Siena); Carla FROVA (Sapienza - Università di Roma); Edoardo FUMAGALLI (Université de Fribourg - Suisse); Isabella GAGLIARDI (Università di Firenze); Giancarlo GARFAGNINI (Università di Firenze); Sebastiano GENTILE (Università di Cassino); Costantino GILARDI OP (Torino, Convento di S. Maria delle Rose); Roberto LAMBERTINI (Università di Macerata); Umberto LONGO (Sapienza - Università di Roma); Massimo MANCINI OP (Bologna, Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna); Marilena MANIACI (Università di Cassino); Daniele MENOZZI (Scuola Normale Superiore di Pisa); Giovanni MICCOLI (Università di Trieste); Elio MONTANARI (Università di Firenze); Donatella NEBBIAI (IRHT - Institut de Recherche et d'Histoire des Textes); Silvia NOCENTINI (Università di Lecce); Daniel OLS OP (Roma, Convento di Santa Maria sopra Minerva); Antonio PALESATI (Biblioteca Nazionale Centrale - Firenze); Emilio PANELLA OP (Firenze, Convento di San Domenico di Fiesole); Maria Pia PAOLI (Scuola Normale Superiore di Pisa); Riccardo PARMEGGIANI (Università di Bologna); Letizia PELLEGRINI (Università di Macerata); Agata PINCELLI (Roma); Lorenzo POLIZZOTTO (University of Western Australia); Antonio RIGON (Università di Padova); Mario ROSA (Scuola Normale Superiore di Pisa); Roberto RUSCONI (Università di Roma III); Francesco SANTI (Università di Cassino); Andrea TILATTI (Università di Udine); Paolo VIAN (Biblioteca Apostolica Vaticana); André VAUCHEZ (Institut de France, Fondation Balzan - Paris); Paolo VITI (Università di Lecce); Raffaela ZACCARIA (Università di Salerno); Gabriella ZARRI (Università di Firenze).

In copertina: PULISSENA NELLI (SUOR PLAUTILLA OP, attribuito a), *Madonna Addolorata*, Firenze, Museo del Cenacolo di Andrea del Sarto (Monastero di S. Michele a S. Salvi), 1581.

ARTISTE NEL CHIOSTRO

Produzione artistica
nei monasteri femminili
in età moderna

a cura di

SHEILA BARKER

con la collaborazione di

LUCIANO CINELLI



NERBINI

Memorie Domenicane si avvale di una direzione scientifica collegiale. I contributi degli autori, che pervengono alla redazione, prima di essere pubblicati sono sottoposti al previo esame da parte di uno o più membri della direzione.

Memorie Domenicane is governed by an Editorial Advisory Board. Upon submission, all manuscripts are reviewed for acceptance by one or more members of the Editorial Advisory Board.

I contributi per la rivista devono essere inviati a:

fra Luciano Cinelli OP (direttore)
«Memorie Domenicane»
c/o Biblioteca Domenicana di Santa Maria Novella “Jacopo Passavanti”
p.za Santa Maria Novella, 18 - 50123 Firenze (Italia)
tel. 338.8941298 - memorie.domenicane@gmail.com

oppure a:

Alessio Assonitis (direttore scientifico)
assonitis@yahoo.com

Realizzazione editoriale: Prohemio Editoriale srl, Firenze

Progetto grafico e copertina: arch. Giovanni Romagnoli

Per acquistare o sottoscrivere l'abbonamento alla rivista e per l'acquisto dei volumi già editi dal “Centro riviste” della Provincia Romana dei Frati Predicatori, rivolgersi a:

Edizioni Nerbini
via G.B. Vico, 11 - 50136 Firenze
tel. 055.2001085 - memoriedomenicane@nerbini.net
www.nerbini.it

Direzione:

«Memorie Domenicane»
c/o Biblioteca Domenicana di Santa Maria Novella “Jacopo Passavanti”
p.za della Stazione, 4/a - 50123 Firenze (Italia)

Segreteria:

Ughetta Sorelli

Per lo scambio dei periodici con la nostra rivista, riferirsi *unicamente* al seguente recapito:

PP. Domenicani
p.za S. Domenico, 1 - 51100 Pistoia (Italia)

Registrazione presso il Tribunale di Pistoia n. 319, in data 20 giugno 1985

ISBN 978-88-6434-120-0

ISSN 1121-9343

Nessuna parte di questa pubblicazione può essere memorizzata, fotocopiata o comunque riprodotta senza le dovute autorizzazioni.

SOMMARIO

Premessa <i>Luciano Cinelli</i>	p.	9
<i>In memoriam</i> : Sergio Bertelli professore emerito di Storia moderna <i>Roberto Mancini</i>	»	13
Foreword: Women Artists in the Cloister <i>Sheila Barker</i>	»	15
Culture nel chiostro. Tra arte e vita <i>Gabriella Zarri</i>	»	19
Knowing Hands: Nuns and the Needle Arts in Renaissance Italy <i>Sharon T. Strocchia</i>	»	31
Nun Artisans, Needlecraft and Material Culture in the Early Modern Florentine Convent <i>Adelina Modesti</i>	»	53
Lo <i>scriptorium</i> del monastero del Paradiso di Firenze <i>Rosanna Miriello</i>	»	73
Sister Eufrosia Burlamacchi and the Art of the Wayside <i>Loretta Vandi</i>	»	89
Painting and Humanism in Early Modern Florentine Convents <i>Sheila Barker</i>	»	105
«I sospiri mi sono cibo, e le lagrime beveraggio...». Suor Plautilla Nelli per Santa Caterina da Siena <i>Fausta Navarro</i>	»	141

<i>Il Frate's Follower: Classifying and Collecting the Work of Plautilla Nelli in the 1800s</i> <i>Catherine Turrill</i>	»	155
Orizzonti figurativi e riferimenti culturali nell'opera di Orsola Maddalena Caccia <i>Paola Caretta</i>	»	179
Maria Luigia Raggi monaca Turchina. Pittrice di capricci e paesaggi (Genova, ante 15 febbraio 1742 - 25 marzo 1813) <i>Consuelo Lollobrigida</i>	»	191
Les expressions artistiques des religieuses à l'orée de l'époque moderne: une créativité déclinée au féminin <i>Panayota Volti</i>	»	199
Dai manoscritti alle tavole dipinte. La cultura figurativa delle Domenicane del Corpus Domini a Venezia durante il Quattrocento <i>Denise Zaru</i>	»	213
The Art, Visual Culture and Liturgy of Dominican Nuns in Late Medieval and Early Modern Castile <i>Mercedes Pérez Vidal</i>	»	225
Nuns, Artists, and Baptized Jews: The Vestition Ceremony of Suor Theodora, <i>Quondam Hebraea</i> <i>Tamar Herzig</i>	»	243
Select Bibliography	»	265
TAVOLE	»	273
NOTE STORICHE E STORICO ARTISTICHE		
Arcana Savonaroliani. I <i>Ricordi</i> di Giovanvittorio Soderini (1495-1498) <i>Sergio Bertelli</i>	»	347
Il pergamino di Guglielmo, un capolavoro di scultura medievale nel duomo di Cagliari: le sue caratteristiche e una nuova interpretazione dei fondali a racemi <i>Fabrizio Bianchi</i>	»	415

Sommario	7
Sopravvivenza e diffusione del messaggio di fra Girolamo <i>Antonio Palesati</i>	» 435
La Santissima Annunziata di Firenze e il libro di miracoli del padre servita Giovannangelo Lottini <i>Francesca Cecchi</i>	» 461
INCONTRI	
Le thomisme en Italie au XIV ^e siècle: d'Hervé de Nédellec à François de Prato <i>Fabrizio Amerini</i>	» 483
Presentazione dell'edizione leonina dei <i>Sermones</i> di san Tommaso d'Aquino (Roma, S. Maria sopra Minerva, 20 marzo 2015). Parole di accoglienza <i>Daniel Ols OP</i>	» 497
I rapporti tra Biblioteca Apostolica Vaticana e Commissione Leonina <i>S.E. Mons. Jean Louis Brugùès</i> <i>Archivista e Bibliotecario di S.R.C.</i>	» 503
La predicazione del Duecento e i <i>Sermones</i> di Tommaso d'Aquino <i>Carlo Delcorno</i>	» 507
<i>Attendite a falsis prophetis.</i> Filosofi e filosofia nella predicazione di Tommaso d'Aquino e Bonaventura <i>Massimiliano Lenzi</i>	» 527
L'édition critique des <i>Sermons</i> de Thomas d'Aquin par le p. L.J. Bataillon (editio Leonina, t. 44,1) <i>Adriano Oliva</i>	» 551
I sermoni di Tommaso d'Aquino e la <i>Catena aurea</i> : uno <i>status quaestionis</i> alla luce dell'edizione Bataillon <i>Marta Borgo</i>	» 553
Le fonti filosofiche nei <i>Sermoni</i> di Tommaso d'Aquino <i>Iacopo Costa</i>	» 581

Entre prédications et <i>opuscula</i> : les <i>Collationes</i> de Thomas d'Aquin pour le carême. Le témoignage typologique des mentions marginales <i>Marc Millais</i>	» 597
Presentazione dell'edizione critica della <i>Legenda maior</i> <i>sive legenda admirabilis virginis Catherine de Senis</i> di Raimondo da Capua (Roma, S. Maria sopra Minerva, 28 aprile 2015). Parole di accoglienza <i>Daniel Ols OP</i>	» 611
Agiografia e storia: l'edizione critica della <i>Legenda maior</i> di Raimondo da Capua curata da Silvia Nocentini <i>Sofia Boesch Gajano</i>	» 615
La spiritualità di Caterina da Siena nella <i>Legenda</i> di Raimondo da Capua <i>Francesco Santi</i>	» 619
TRA I LIBRI	
R. MENEGHINI – R. REA (a cura di), <i>La biblioteca infinita.</i> <i>I luoghi del sapere nel mondo antico</i> [Jan Władysław Woś]	» 631
A.M. CHIAVACCI LEONARDI, <i>Le bianche stole.</i> <i>Saggi sul «Paradiso» di Dante</i> [Giulia Martini]	» 633
T. HERZIG, <i>Christ Transformed into a Virgin Woman.</i> <i>Lucia Brocadelli, Heinrich Institoris</i> <i>and the Defense of the Faith</i> [Adelisa Malena]	» 636
T. CAMPANELLA, <i>Libro apologetico contro gli avversari</i> <i>dell'Istituto delle Scuole Pie. Liber apologeticus contra impugnantes</i> <i>Institutum Scholarum Piarum</i> [Valerio Del Nero]	» 643
M. ROSA, <i>La Curia romana nell'età moderna.</i> <i>Istituzioni, cultura, carriere</i> [Valerio Del Nero]	» 646
Referenze iconografiche	» 651

Tamar HERZIG, *Christ Transformed into a Virgin Woman. Lucia Brocadelli, Heinrich Institoris and the Defense of the Faith*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2013 (Scritture nel Chiostro, 3).

IL MISTICISMO FEMMINILE NEL PAMPHLET SULLE *STIGMIFERE*, OLOMOUC, 1501

Al centro degli studi di Tamar Herzig è soprattutto la storia religiosa del tardo Medioevo e della prima età moderna, esplorata in un'ottica di genere. La studiosa israeliana si è concentrata in particolare sul tema delle cosiddette *sante vive*, ossia, come è ormai ben noto, grazie agli studi di Gabriella Zarri, a quelle figure di donne religiose che tra Quattro e Cinquecento divennero celebri in diverse corti e città dell'Italia centrale e settentrionale per i loro doni mistici e la loro vita ascetica, la devozione eucaristica e lo spirito di profezia⁴. Il ruolo che si attribuiva loro e per il quale vennero intensamente ricercate, era quello di «pie consigliere dei principi», come ha mostrato Zarri, che per prima ha individuato questo importante tema di ricerca, inserendolo in un dibattito storiografico che (caso non molto frequente in Italia) è andato ben al di là dell'ambito nazionale.

Quanto fecondo sia stato e continui a essere questo filone di ricerca, lo confermano oggi studi quali quelli di Herzig, come emerge anche dal volume *Christ Transformed into a Virgin Woman*, che rivela uno scenario finora pressoché inedito del fenomeno: quello della ricezione e della circolazione europea – già a cavallo tra Quattro e Cinquecento – delle narrazioni che riguardavano i doni mistici delle *sante vive*, e in particolare di alcune sante vive domenicane divenute celebri negli anni delle guerre d'Italia: Lucia Brocadelli da Narni (1476-1544; attiva a Viterbo e poi alla corte di Ercole d'Este a Ferrara), Colomba da Rieti (1467-1501; attiva a Perugia), Stefana Quinzani da Orzinuovi (1457-1530). La ricerca di Tamar Herzig ha tracciato una mappa della diffusione europea di questi racconti e dell'utilizzo che ne venne fatto nella propaganda e nella polemica religiosa del tempo: o meglio, in diverse polemiche religiose e su diversi fronti di conflitto.

Al centro del libro è un pamphlet – che l'autrice pubblica integralmente in appendice al volume – dal titolo *Stigmifere virginis Lucie de Narnia aliarumque spiritualium personarum feminei sexus facta admiratione digna*, edito a Olmütz (Olomouc) in Moravia il 16 settembre del 1501, dallo stampatore tedesco Konrad Baumgarten, nel quale sono narrate le vicende delle mistiche Lucia Brocadelli, Stefana Quinzani e Colomba da Rieti⁵. Va innanzi tutto rilevato che si tratta di una tra le non molte testimonianze dell'uso del potente mezzo della stampa nella propaganda religiosa precedenti alla

⁴ T. HERZIG, *Savonarola's Women: Visions and Reform in Renaissance Italy*, The University of Chicago Press, Chicago 2008; G. ZARRI, *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990 (volume che raccoglie saggi pubblicati dall'autrice a partire dal 1977).

⁵ T. HERZIG, *Christ Transformed into a Virgin Woman. Lucia Brocadelli, Heinrich Institoris and the Defense of the Faith*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2013, pp. 291-320.

riforma protestante, che fece di questo tipo di pubblicazione – i *Flugblätter* e i *Flugschriften* (fogli volanti) – il proprio strumento privilegiato di propaganda, come gli studi di Robert Scribner ci hanno mostrato⁶. Herzig, sulla base di una solida analisi filologica, ricostruisce con finezza il contesto e le ragioni della pubblicazione dello *Stigmifere* (testo breve eppure complesso e composito), tracciando quindi una mappa della sua circolazione e della sua influenza. Ne enuclea i temi portanti e le idee di fondo, mettendo altresì in luce gli usi che del libello vennero fatti in più momenti e in diverse situazioni e aree di conflitto religioso.

La prima parte del libro si concentra sull'autore del pamphlet, Heinrich Kramer (Institor) (ca. 1430-1505), inquisitore di origine alsaziana, generalmente noto come autore del famigerato *Malleus maleficarum* (ca. 1486), il quale diede alle stampe lo *Stigmifere* alla fine della sua lunga vita. Il primo capitolo, dedicato alla biografia di Kramer, risulta particolarmente prezioso in quanto le notizie sul celebre inquisitore – tuttora lacunose – vengono qui per la prima volta raccolte (dopo essere state sottoposte a un attento vaglio critico) e messe assieme in un profilo coerente. Kramer godette di un notevole sostegno da parte di diversi pontefici – tra i quali il francescano Sisto IV, che nel 1479 lo nominò inquisitore della Germania Superiore –, e di molti esponenti della curia romana, ad esempio il cardinale Giovan Battista Cybo, poi papa Innocenzo VIII, autore della cosiddetta “bolla delle streghe”: la *Summis desiderantes affectibus* del 1484. Ebbe dunque un rapporto privilegiato con il Papato romano, del quale fu per tutta la vita uno strenuo e infaticabile difensore, fino al pontificato di Alessandro VI Borgia. Tra la metà degli anni '80 e la metà degli anni '90 del XV secolo si dedicò soprattutto alla persecuzione della stregoneria nell'Europa centrale, ed è a questa fase della sua attività che si lega la stesura del *Malleus*.

Nell'inverno del 1499 fu a Roma e nel febbraio del 1500 fu nominato da Alessandro VI nunzio papale e inquisitore di Boemia e di Moravia, con l'incarico di perseguire i membri delle varie sette hussite che prosperavano in quelle regioni, e in particolar modo il gruppo dei Fratelli Boemi (*Unitas fratrum*). E fu proprio durante il viaggio da Roma alla Boemia che il frate domenicano ebbe modo di passare da Ferrara, far visita al duca Ercole d'Este e incontrare la celebre profetessa di corte Lucia Brocadelli. Egli stesso raccontò in seguito di essere rimasto a tal punto turbato e sopraffatto dalla vista delle stigmate sanguinanti di Lucia, da essersi inginocchiato per baciarle. Poche settimane dopo Kramer prese parte a un esame inquisitoriale – che egli stesso aveva promosso e sollecitato – delle stigmate della santa donna. In tale occasione raccolse – anche grazie all'aiuto del confratello Johannes Streller – un dossier di documenti consegnatigli dal duca e da inquisitori domenicani del luogo, alcuni dei quali confermavano la natura miracolosa delle stigmate di Brocadelli, mentre altri attestavano l'autenticità delle estasi

⁶Cfr. in italiano R.W. SCRIBNER, *Per il popolo dei semplici. Propaganda popolare nella Riforma tedesca*, UNICOPLI, Milano 2008.

di un'altra terziaria domenicana, Stefana Quinzani. Da Ercole ricevette una lettera (datata 4 marzo 1500) in cui erano descritte le esperienze mistiche di Lucia Brocadelli, Stefana Quinzani e Colomba da Rieti. Kramer portò con sé questi documenti in Moravia, a Olmütz, dove arrivò pochi mesi dopo e dove rimase fino alla morte, che lo avrebbe colto circa cinque anni dopo.

Lo zelo con cui condusse la campagna contro i Fratelli Boemi in quella regione gli valse la fama di "più famoso inquisitore di Moravia" di tutti i tempi: egli fece uso di ogni mezzo per convincere i Fratelli Boemi della verità del credo romano – «fidem hanc nostram catholicam veram esse, et sanctam romanam ecclesiam esse fidei matrem» –, e tra quei mezzi c'erano appunto le narrazioni riguardanti le sante vive domenicane. Come ebbe modo di esplicitare in un'opera pubblicata poco prima dello *Stigmifere*, il *Clippeum* (1501) – ossia "scudo" contro le false dottrine dei Valdesi e di altri eretici –, la sua idea era che la «divina clemenza per conforto della fede nel tempo presente oper[i] nella carne di queste sante vergini viventi (operatur in carne adhuc viventibus sanctis virginibus)»⁷. I segni fisici straordinari che si manifestavano nei corpi di quelle sante vive erano e dovevano valere insomma come prove di verità. Giunto a Olmütz ebbe pertanto una pubblica disputa con i capi dei Fratelli Boemi Tommaso da Preoluc e Lorenzo Krasonicky, che l'anziano inquisitore tentò di convincere proprio sulla base dei segni straordinari presenti nei corpi delle sante vive domenicane, ad esempio le stigmati di Lucia Brocadelli e i digiuni miracolosi di Colomba da Rieti.

Va inoltre rilevato che l'insistenza di Kramer sulle stigmati sanguinanti di Brocadelli deve essere letta anche all'interno di una polemica – tutta interna al mondo cattolico – tra Ordini religiosi: in quegli anni l'Ordine domenicano stava infatti mettendo in atto diversi tentativi al fine di ottenere l'approvazione ufficiale delle stigmati di santa Caterina da Siena (approvazione fino a quel momento riconosciuta solo a Francesco d'Assisi). Dopo la morte del suo protettore francescano Sisto IV, Kramer portava la fama di santità di Lucia, devota ed emula di Caterina da Siena, a sostegno di quella stessa causa: le stigmati non si sarebbero manifestate infatti solo sul corpo di Francesco, l'*alter Christus*, l'uomo che aveva fondato l'Ordine francescano, ma anche sui corpi di donne domenicane.

Tanto nel *Clippeum* quanto nello *Stigmifere* è presente un'idea portante, che Herzig mette giustamente in rilievo: l'antitesi tra l'eresia dei Fratelli Boemi – da un lato –, connotata "intellettualmente", anche come conoscenza soprannaturale che gli eretici avrebbero ottenuto per intervento del demone, fino a una vera e propria ossessione diabolica che avrebbe conferito loro la saggezza; e – dall'altro lato – fenomeni soprannaturali fisici, come i segni impressi nei corpi delle Terziarie domenicane e le straordinarie manifesta-

⁷ HENRICUS INSTITORIS (HEINRICH KRAMER), *Sancte Romane ecclesie fidei defensionis clippeum Adversus waldensium seu Pickardorum heresim*, Konrad Baumgarten, Olomouc 1501, c. 22v. Citato in T. HERZIG, *Le "sante vive" italiane tra propaganda antiereticale, appello alla crociata e critica luterana*, in «Genesis. Rivista della Società Italiana delle Storie», X/1 (2011), pp. 125-146.

zioni somatiche della loro santità⁸. Quelli delle sante vive domenicane sono corpi parlanti che, per la loro stessa evidenza, si fanno prove della verità della fede cattolica. Si tratta, mi pare, di un punto fondamentale nella concezione di Kramer: saremmo davanti a esperienze mistiche che da sole – come si legge nel *Clippeum* – «sufficiant in approbationem veritatis fidei sancte Romane ecclesie»⁹.

Come Tamar Herzig fa notare a più riprese nel volume, la concezione che Kramer aveva della santità mistica femminile era essenzialmente fisica e corporea, ed era strettamente collegata alle sue idee sulla stregoneria diabolica. Secondo l'autrice,

la promozione delle sante donne italiane da parte di Institoris era basata sulla stessa concezione di genere sottesa alla stregoneria diabolica nel *Malleus* e nelle opere successive. Considerando le donne come intellettualmente e psicologicamente inferiori agli uomini, Institoris sostenne che esse fossero meno capaci degli uomini di vagliare criticamente le immagini che influenzavano la loro mente. Per questo le donne inclinate al male sarebbero state più facilmente preda del demonio e degli inganni diabolici, rispetto agli uomini. In ogni caso, le stesse qualità che le rendevano terreno fertile di macchinazioni diaboliche, e perciò più facilmente streghe, erano anche quelle che rendevano le donne pie e religiose più disponibili e più inclini a ricevere doni mistici, rivelazioni e visioni in grado di confermare i principi del cristianesimo. Secondo Institoris le sante donne ascetiche potevano raggiungere un grado di *imitatio Christi* così perfetto da fare di loro, o meglio, dei loro stessi corpi, delle prove visibili e viventi dell'incarnazione e della crocifissione di Cristo¹⁰.

Kramer riteneva che le esperienze mistiche di Lucia Brocadelli, Stefana Quinzani e Colomba da Rieti fossero prove viventi della verità degli insegnamenti della Chiesa e considerava le donne estatiche come gli strumenti privilegiati attraverso i quali Dio avrebbe rivelato se stesso per consolare i cristiani in tempi difficili. Specularmente, e sulla base delle stesse caratteristiche attribuite al genere femminile, la stregoneria, così come si configura nel *Malleus maleficarum*, era intesa da Kramer come eresia femminile per ec-

⁸ Cfr. T. HERZIG, *Flies, Heretics and the Gendering of Witchcraft*, in «Magic, Ritual, and Witchcraft», 5/1 (2010), pp. 51-80.

⁹ KRAMER, *Sancte Romane ecclesie fidei defensionis clippeum Adversus waldensium seu Pickardorum heresim*, c. 22v. Citato in HERZIG, *Le "sante vive" italiane*, p. 129.

¹⁰ HERZIG, *Christ Transformed*, p. XIV: «Institoris' promotion of the Italian holy women was based on the same gendered presumptions as his configuration of diabolic witchcraft in the *Malleus* and in his subsequent works. Regarding women as intellectually and psychologically inferior to men, Institoris maintained that they were also less capable than men of critically evaluating the images that influenced their minds. Hence, those women who were evilly inclined were more prone than men to fall prey to the devil's machinations. However, the same qualities that rendered wicked women more susceptible to meddling in witchcraft could also turn pious women into the privileged conduits for divine revelation that confirmed the tenets of Christianity. According to Institoris, ascetic holy women could reach a perfect degree of *imitatio Christi*, which enabled them to provide visible proofs for Christ's Incarnation and Crucifixion with their very bodies» (la traduzione è mia).

cellenza e come una sorta di “eresia fisica” e non dottrinale. Tanto la santità mistica femminile quanto la stregoneria erano dunque per Kramer fenomeni corporei – «embodied» –, ossia, in ultima analisi, due facce della stessa medaglia. Questo tema, sviluppato dall’autrice in maniera a mio giudizio molto convincente, rappresenta uno degli assi portanti del libro.

Nella seconda parte del volume Herzig si concentra più in particolare sullo *Stigmifere*: sulla sua struttura, sui testi che lo compongono e sulla sua diffusione. Il pamphlet, stampato inizialmente a Olmütz e a Breslavia, è aperto da una prefazione in cui l’autore chiarisce le ragioni di una pubblicazione in lode dei doni divini di Brocadelli («ad laudem Dei optimi maximi, ac oblectacione consolacioneque Christifidelium et precipue pro adiumento veritatis»)¹¹. Seguono diverse lettere, delle quali mi limiterò – senza alcuna pretesa di sistematicità né di esaustività – a sottolineare alcuni aspetti, rinunciando a fornirne in questa sede una descrizione dettagliata. Ne erano autori lo stesso Ercole d’Este e diversi uomini della sua corte, come Niccolò Maria d’Este, Pietro Palagano di Trani, il cardinale Ippolito d’Este. La prima missiva, del duca Ercole, datata 23 gennaio 1501 e indirizzata al consiglio cittadino di Norimberga e a vescovi di Olmütz e Breslavia, era stata scritta in reazione agli attacchi contro Brocadelli: confermava l’autenticità delle stigmate della Terziaria e della sua inedia eucaristica. A questo proposito bisogna tener presente che nel contesto in cui si colloca la pubblicazione del pamphlet l’insistenza sul digiuno, e sulla capacità miracolosa di sostentarsi solo attraverso l’ostia consacrata, ma senza vino del calice, assumeva una valenza molto forte e un rilievo del tutto particolare. Nei gruppi hussiti in tutto il regno di Boemia, infatti, uomini e donne ricevevano la comunione *sub utraque specie*: pratica che Kramer condannava fermamente, riservando il diritto al calice esclusivamente al clero. Fu una delle battaglie alle quali dedicò molte delle sue energie e dei suoi strali polemici – ad esempio in occasione di dispute pubbliche – durante il periodo trascorso in quei territori.

La terza lettera della raccolta era stata scritta da Pietro Palagano, vescovo francescano di Trani, e reca la data del 25 gennaio 1501; si distingue per i riferimenti colti (dalla mitologia classica a Virgilio, a Dante), per la forte impronta umanistica e per la celebrazione della capitale estense. Appare singolare che il Francescano, in un momento in cui – come abbiamo visto – si giocava una delicata battaglia tra l’Ordine francescano e l’Ordine domenicano sul terreno delle stigmate, sostenesse che le stigmate di Brocadelli fossero prove di “veritas” divina: argomento che, del resto, egli stesso utilizzò ampiamente nella polemica antiebraica, che lo vide intensamente impegnato.

In un’altra delle epistole incluse nello *Stigmifere* troviamo l’espressione che dà il titolo al volume di Herzig: «Cristo trasformato in una vergine». Ne era autore il cardinale Ippolito d’Este, figlio di Ercole e arcivescovo di Milano dal 1497, che per molti versi rappresenta un esempio tipico di prelato del Rinascimento, mecenate e patrono di artisti, umanisti, musicisti e poe-

¹¹ HERZIG, *Christ Transformed*, p. 160.

ti. Nell'approfondire il tema dell'unione mistica tra l'anima e Dio, Ippolito avanzava l'idea – piuttosto audace, ma collegata a una lunga tradizione spirituale – che attraverso Lucia Brocadelli Cristo si fosse trasformato in una vergine: «Ipsum Christum Iesum in virgine quadam transformatum»¹². Come già Francesco d'Assisi e Caterina da Siena, Lucia Brocadelli sarebbe stata unita a Cristo in corpo e anima, diventando una cosa sola con Lui. Tuttavia nella lettera di Ippolito c'era qualcosa in più: in questo caso non sarebbe infatti l'individuo santo a trasformarsi in Cristo ma quest'ultimo, il Salvatore, a trasformarsi in una donna vergine. Herzig, riprendendo un'espressione usata dalla studiosa Barbara Newman in riferimento a una casistica medievale, parla di «WomanChrist» (“donnaCristo”), dal momento che Brocadelli arriva qui a essere vista come vera e propria incarnazione femminile di Cristo¹³. La domanda che viene fatto di porsi, a proposito dell'inclusione della lettera di Ippolito nella raccolta di Kramer, è se questa concezione non sia in contrasto con il *Malleus Maleficarum*. Lì Kramer aveva sostenuto che Cristo, incarnandosi in un corpo maschile, aveva preservato gli uomini, l'intero genere maschile, dal crimine diabolico della stregoneria: questo sarebbe stato un privilegio riservato agli uomini, per il quale l'inquisitore domenicano ringraziava l'Onnipotente. Quindici anni più tardi, pubblicando la lettera di Ippolito d'Este, egli sembrerebbe far propria la tesi di un Cristo che, attraverso il miracolo delle stigmate sperimentato da Lucia Brocadelli, sarebbe arrivato a trasformarsi in una donna. Si tratta di un'idea per molti versi estrema, che è forse possibile spiegare all'interno di un atteggiamento dell'inquisitore domenicano sempre più favorevole alla spiritualità femminile ma che, paradossalmente, poggiava sulle stesse basi del *Malleus*, ossia sull'idea di una maggiore duttilità, impressionabilità, debolezza delle donne.

All'ultimo dei testi della raccolta vorrei accennare almeno sommariamente. Non è un'epistola ma un lungo *carmen* in esametri di autore anonimo (Herzig ipotizza che l'autore sia Pietro da Trani), portato in Moravia da Jakob Streller: il cosiddetto *Carmen Theocasticon*. È una fonte particolarmente preziosa in quanto testimonianza unica e dettagliata delle visioni e delle esperienze mistiche di Lucia Brocadelli prima del dono delle stigmate (in particolare la conversione interiore, il travaglio, e così via). La sola altra fonte a noi nota che documenta quella fase dell'esperienza spirituale della santa donna è un racconto scritto dalla stessa Brocadelli, ma a molti anni di distanza da quei fatti, quando la Terziaria domenicana era ormai caduta in disgrazia e il fenomeno era cessato da tempo. Mi pare inoltre importante notare come il *carmen*, un testo letterario “alto”, pieno di echi danteschi e di citazioni paoline, rappresenti un interessante esempio di *transfer* culturale, all'interno di una cultura umanistica transnazionale, e di un network, di un circuito di rapporti tra dotti di diverse parti d'Europa: con l'inclusione di

¹² *Ivi*, p. 178.

¹³ B. NEWMAN, *From Virile Woman to WomanChrist: Studies in Medieval Religion and Literature*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1995.

questo testo nella raccolta Kramer intendeva probabilmente rivolgersi anche all'élite più colta del regno di Boemia. Al tempo stesso però, come Herzig opportunamente sottolinea, il Domenicano era ben consapevole dell'importanza di una diffusione ampia e popolare dei contenuti del pamphlet, come mostra la sua febbrile attività di traduttore e editore. Quello dei *transfer* culturali, e della circolazione europea dei racconti sulle sante vive, è l'ultimo aspetto che vorrei qui richiamare.

Il tentativo di utilizzare i racconti sulle sante vive come "scudo" per respingere l'eterodossia dei Fratelli Boemi non diede evidentemente i frutti sperati: i membri delle sette hussite non si lasciarono convincere dagli argomenti di Kramer, non si convertirono, né tantomeno tornarono in massa alla Chiesa cattolica. D'altro canto però quegli scritti polemici furono accolti con favore da molti cattolici influenti, sia laici sia religiosi, e contribuirono a diffondere la fama delle sante vive italiane nell'Europa centrale nel primo Cinquecento. Dello *Stigmifere* Kramer fece una traduzione tedesca, pubblicata a Olmütz il 20 settembre 1501: tanto l'edizione latina quanto quella tedesca si rivolgevano principalmente ai lettori di Slesia e Moravia. Una versione più breve in latino uscì a stampa a Norimberga nel 1501, e traduzioni tedesche di questa edizione ridotta furono pubblicate a Norimberga nel 1501 e a Strasburgo nel 1502: erano versioni indirizzate ai lettori delle città del Sacro Romano Impero che, grazie a quei testi, entrarono in contatto con le vicende delle sante vive italiane. Quei racconti finirono per assumere un valore paradigmatico e vennero talvolta associati ad altre narrazioni su fatti straordinari ed eventi miracolosi interpretati come segni divini: fu questo – tra gli altri – il caso della giovane tedesca Margareta Bruch, sul corpo della quale sarebbero comparsi i segni dell'*arma Christi*, interpretati dall'umanista tedesco Jakob Menzel come manifestazioni divine a sostegno del progetto di una crociata antiturca da parte dell'imperatore Massimiliano I (e anche in questo caso utilizzati a scopo propagandistico).

Ancora nel 1502 lo *Stigmifere* ebbe due edizioni in Spagna, una a Valladolid e l'altra a Siviglia, con alcuni testi in latino e la traduzione in castigliano. Seguendo le fasi salienti della fortuna spagnola del pamphlet, Herzig evidenzia come si sia trattato, in questo caso, di una circolazione interna all'Ordine domenicano, il cui principale promotore è individuato in fray Antonio de la Peña, un Domenicano dell'ala osservante dell'Ordine. Strenuamente impegnato in una feroce predicazione antiebraica e coinvolto nel tristemente celebre caso del *santo niño de la Guardia*, persecutore di eretici e molto attivo nella pubblicazione di testi di propaganda anti-islamica, fray Antonio – che fu anche traduttore dell'agiografia di Caterina da Siena di Raimondo da Capua – svolse un ruolo determinante nella diffusione dei racconti sulle sante vive italiane nel contesto spagnolo. Fu a sua volta sostenitore della santità della santa donna castigliana sor María de Santo Domingo, nota come «beata de Piedrahita», a sua volta emula di Brocadelli (e processata dall'Inquisizione per sospetta simulazione di santità, ma infine assolta).

In diverse parti d'Europa i racconti sulle sante vive italiane sembravano dunque in grado di suscitare esperienze simili, o di entrare in risonanza con

casi analoghi di misticismo femminile e di santità “incarnata”. Produssero linguaggi e furono al centro di costruzioni discorsive giocate in contesti di volta in volta differenti, su diversi terreni di scontro e in diverse battaglie religiose, ma sempre come prova “incarnata” di verità e baluardo della fede cattolica. Uno dei molti meriti di questa solida e originale ricerca è quello di aver fatto luce su questi contesti, finora sconosciuti.

Adelisa MALENA
(Università Ca' Foscari-Venezia)

Tommaso CAMPANELLA, *Libro apologetico contro gli avversari dell'Istituto delle Scuole Pie. Liber apologeticus contra impugnantes Institutum Scholarum Piarum*, a cura di Maurizio ERTO, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma 2015.

Una buona edizione di un testo importante (nella fattispecie traduzione italiana e testo latino) è sempre una piacevole sorpresa. È questo il caso della celebre apologia delle Scuole Pie del Campanella, composta fra il 1631 e il 1632 e curata ora con competenza da Maurizio Erto, il quale innanzi tutto nell'*Introduzione* evidenzia il contesto di formazione dello scritto e il suo posto nel quadro dell'ampia e variegata produzione campanelliana, rubricandolo sotto il titolo «un manifesto in favore della scuola popolare gratuita». Niente di meglio per incuriosire ed invogliare il lettore. Naturalmente l'ambito sociale e storico nel quale si innesta la composizione del *Liber apologeticus* gioca un ruolo importante: le Scuole Pie «si erano dedicate all'istruzione gratuita della gioventù povera», la Compagnia di Gesù ed altri ordini dediti all'insegnamento pativano la concorrenza degli scolopi, ceti nobiliari osteggiavano la congregazione calasanziana nelle sue aperture all'istruzione degli strati sociali più bassi (p. 2). È ben risaputo che la storia degli scolopi è tormentata, basti pensare ai riflessi dell'intensa relazione di alcuni di loro con la scuola galileiana. Maurizio Erto evidenzia anche un altro importante aspetto per capire il senso di questa difesa delle Scuole Pie: l'attenzione del Campanella alle «esperienze scolastiche, legate a congregazioni e ordini religiosi» (p. 3) (che hanno incanalato alcuni dei progetti educativo-pedagogici più strutturati della modernità) e, direi, la personale sensibilità, vocazione ed attenzione del religioso calabrese verso le tematiche dell'educazione e dell'istruzione, il che conferma la grande curiosità intellettuale di questo straordinario personaggio (si pensi alle intense pagine de *La Città del Sole*: «E s'allevan tutti in tutte l'arti[...]»¹⁴ oppure a quell'altro particolare testo rappresentato dal *Sintagma*)¹⁵. Ma notazioni dai risvolti educativi sono sparse in altri suoi lavori, a riprova di una sincera curiosità che contribuisce a spiegare

¹⁴ T. CAMPANELLA, *La Città del Sole e Scelta d'alcune poesie filosofiche*, a cura di A. SERONI, Feltrinelli, Milano 1962, pp. 10-12

¹⁵ T. CAMPANELLA, *Sintagma dei miei libri e sul corretto metodo di apprendere. De libris propriis et recta ratione studentis syntagma*, ed. G. ERNST, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma 2007.