

ARCHIVIO ITALIANO PER LA STORIA DELLA PIETÀ

VOLUME TRENTASEIESIMO



Percezioni del sacro nel corpo sofferente:
stigate e stigmatizzati fra XIX e XX secolo

Perceptions of the sacred in the suffering body:
stigmata and stigmatics in the 19th and 20th centuries

ROMA MMXXIII

EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA

ARCHIVIO ITALIANO
PER LA STORIA DELLA PIETÀ

XXXVI

ARCHIVIO ITALIANO PER LA STORIA DELLA PIETÀ

FONDATO DA GIUSEPPE DE LUCA

Direttore responsabile: Giacomo Scarpelli

Comitato scientifico: Giulia Barone, Alessandra Bartolomei Romagnoli,
Zulmira Coelho Santos, Gianni Festa, Rita Fresu, Paul Gehl,
Robert Kendrick, Gabor Klaniczay, Maria Paiano, Emanuela Prinzivalli,
Daniela Solfaroli Camillocci, André Vauchez, Ugo Vignuzzi,
Giuseppe Maria Viscardi, Gabriella Zarri, Alessandro Zuccari

Redazione: Sante Lesti, Francesco Lucioli, Viviana Mangogna

Direttore: Gabriella Zarri

Il 1° gennaio 2023 è venuto a mancare Rino Avesani, direttore dell'«Archivio Italiano per la Storia della Pietà» dal 2002 al 2011 e poi membro di questo Comitato. Grati del ruolo centrale assunto nella cura di questa rivista e consapevoli dell'apporto umano e scientifico, si pubblica nel presente fascicolo l'affettuoso ricordo di Valerio Sanzotta.

Rivista in fascia A | Class A Journal
settori | scientific areas 11/A2, 11/A3, 11/A4

Tutti gli articoli sono sottoposti a double-blind peer review
All essays are subjected to double-blind peer review

ARCHIVIO ITALIANO PER LA STORIA DELLA PIETÀ

VOLUME TRENTASEIESIMO



**Percezioni del sacro nel corpo sofferente: stigmati e stigmatizzati
fra XIX e XX secolo**

**Perceptions of the Sacred in the Suffering Body: Stigmata and Stigmatics
in the 19th and 20th Centuries**

ROMA MMXXIII

EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA

In copertina:

Miguel Perales, *Memorias de la aparición de un angel en la villa de Ayora, extractadas del proceso instructivo formado de orden el Ilmo. Señor Don Joseph Tormo, Obispo de Orihuela, en el año 1785*, Murcia, Juan Vicente Teruel, nd.

Tutti i diritti riservati

ISSN 1128-6768

ISBN 978-88-9359-861-3

eISBN 978-88-9359-862-0

DOI 10.57601/A_2022

Prezzo di abbonamento: per l'Italia € 39,00

per l'Europa: € 59,00 – resto del mondo € 79,00

Le richieste vanno indirizzate a redazione@storiaeletteratura.it

oppure a Edizioni di Storia e Letteratura srl, via delle Fornaci 38, 00165 Roma
c/c bancario - IBAN: IT68V0306905020100000017790 – BIC: BCI TIT MM

EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA

00165 Roma - Via delle Fornaci, 38

Tel. 06.39.67.03.07 - Fax 06.39.67.12.50

e-mail: abbonamenti@storiaeletteratura.it

www.storiaeletteratura.it

Autorizzazione del Tribunale di Roma, n. 391 del 1° agosto 1996

INDICE DEL VOLUME

VALERIO SANZOTTA, <i>Gli ultimi scritti di Rino Avesani come testamento scientifico</i>	»	9
---	---	---

*Percezioni del sacro nel corpo sofferente:
stigmati e stigmatizzati fra XIX e XX secolo*

*Perceptions of the Sacred in the Suffering Body:
Stigmata and Stigmatics in the 19th and 20th Centuries*

a cura di Paolo Cozzo – Leonardo Rossi

Premessa di PAOLO COZZO – LEONARDO ROSSI	»	25
--	---	----

Parte I

APPROCCI DISCIPLINARI E METODOLOGICI

GÁBOR KLANICZAY, <i>Histories and Historians of Stigmata. Old and New Approaches</i>	»	33
--	---	----

KRISTOF SMEYERS, <i>Secret Sciences of the Supernatural in Modern Britain</i>	»	53
---	---	----

JENNY PONZO, <i>Narrating the Stigmata: Reticence and Visibility in Hagiographic and Mystical Literature</i>	»	71
--	---	----

Parte II

ESPERIENZA E PERCEZIONE

TINE VAN OSSELAER, <i>Four Exhumations and a Rumor. Anna Katharina Emmerick's Body as Proof of the Divine</i>	»	87
---	---	----

MARCO PAPASIDERO, <i>Seeing the Invisible: The Senses in the Charismas and Stigmatisation of Gemma Galgani</i>	»	103
--	---	-----

FRANCESCO GALOFARO, <i>The Semiotics of the Stigmatized Body and its Representation</i>	»	123
---	---	-----

Parte III

CONTROLLO, CENSURA E PROPAGANDA

LEONARDO ROSSI, <i>Stigmatizzati e Sant'Uffizio nell'Italia contemporanea: i casi studio di Ester Moriconi ed Elena Aiello</i>	»	139
ELISABETTA LURGO, « <i>Il faut du courage pour affirmer le surnaturel</i> ». <i>Misticismo estatico e restaurazione monarchica nella Francia tra Impero e Terza Repubblica</i>	»	163
PAOLO COZZO, <i>Prodigi ematici nell'Italia degli anni Trenta del Novecento: crocifissi sanguinanti, stigmati e apparizioni fra Asti e Voltago</i>	»	177

Parte IV

CONTESTI DI LUNGO PERIODO

PETER JAN MARGRY, <i>Stigmatisation in the Netherlands and the Emancipatory Desire for Authentic Imitatio</i>	»	201
WILLIAM A. CHRISTIAN JR., <i>Apparitions and Body Signs in Spain, 1390-1970</i>	»	223

SAGGI

PAOLO ZANINI, « <i>Uno strano caso di proselitismo ebraico</i> »: <i>la vicenda di San Nicandro nelle carte vaticane (1930-1950)</i>	»	245
FRANCESCO D'ANGELO, <i>L'osservanza del digiuno e del riposo domenicale in Norvegia: eccezioni, resistenze, tolleranze (secoli XI-XIII)</i>	»	265
SILVIA MOSTACCIO, <i>Récits hagiographiques par textes et par images, genre et violences. Sainte Wilgefortis et la croix au féminin dans l'Europe espagnole de la première modernité</i>	»	297
FRANCESCA BARRESI, <i>Un santo professore di storia della mistica. L'introduzione di Titus Brandsma alle Lettere ed estasi di santa Gemma Galgani</i>	»	331

ABSTRACT.....	»	361
AUTORI.....	»	367

In preparazione: *Giustificate per fede: vite esemplari e biografie spirituali nella cultura protestante, XVI-XX secolo*, a cura di Daniela Solfaroli Camillocci.

VALERIO SANZOTTA

GLI ULTIMI SCRITTI DI RINO AVESANI COME TESTAMENTO SCIENTIFICO

1. Domenica 1° gennaio 2023 è mancato all'affetto dei familiari, degli amici, dei colleghi e di noi tutti Rino Avesani, studioso di Letteratura latina medievale, Filologia medievale e umanistica e Paleografia. Nato il 14 settembre 1931, Avesani divenne scrittore per i codici latini della Biblioteca Apostolica Vaticana già all'età di 29 anni, nel 1960; conservò tale incarico fino al 1971, insieme con l'affidamento di Codicologia presso la Scuola Vaticana di Paleografia, Diplomatica e Archivistica (1968-1972). Insegnò poi presso l'Università di Macerata, dove fu anche Preside della Facoltà di Lettere, e successivamente alla Sapienza di Roma, nella quale fu prima ordinario di Codicologia e di Storia della tradizione manoscritta presso la Scuola Speciale per Archivisti e Bibliotecari, e poi di Filologia medievale e umanistica e Letteratura latina medievale presso la Facoltà di Lettere e Filosofia. Dopo il pensionamento avvenuto nel 2006, ricoprì la carica di professore emerito. Dal 1989 al 2018 ha insegnato inoltre Letteratura latina medievale presso la Pontificia Università Antonianum. Sin dal 1982 è stato inoltre socio corrispondente dell'Accademia dell'Arcadia con il nome di Clitauro Lidio, poi socio ordinario dal 2004 e in seguito membro del Savio Collegio e Procustode generale. È stato inoltre socio corrispondente dell'Accademia di Agricoltura, Scienze e Lettere di Verona, dell'Accademia degli Intronati di Siena, socio effettivo della Società Romana di Storia Patria, dell'Istituto Nazionale di Studi Romani e socio onorario della Società Dantesca Italiana. Nel 2012 fu inoltre insignito dell'onorificenza di socio corrispondente della Reial Acadèmia de Bones Lletres di Barcellona. Insieme con Claudio Leonardi è stato tra i fondatori della Società Italiana per lo Studio del Medioevo

Riprendo qui, limitandomi a poche integrazioni e rielaborazioni formali, il testo letto il 22 maggio 2023 in occasione del pomeriggio di ricordo di Rino Avesani organizzato da Paolo De Paolis e Paolo Pellegrini presso l'Accademia di Agricoltura, Scienze e Lettere di Verona.

Latino (SISMEL) e del bollettino bibliografico «Medioevo Latino»; a lungo tra i condirettori della collana «Medioevo e Umanesimo» pubblicata da Antenore, fu anche, per più di dieci anni, direttore dell'«Archivio Italiano per la Storia della Pietà» che ora ospita questo ricordo.

Lontano com'era dalle vanterie e dai blasoni, Avesani ha sempre avuto chiaro che la sua vocazione era quella di servire, in sobrietà di vita e di pensiero, l'insegnamento e le lettere, e non avrebbe disprezzato che il ricordo di lui fosse soprattutto memoria dei suoi studi. Lo testimonia in modo inequivocabile il fatto che, per sua esplicita volontà, non vedessero mai la luce i tradizionali scritti in onore, concentrato com'era, negli anni della pensione, a dare alle stampe, da una parte, una rosa di suoi ricordi di amici e maestri, e dall'altra una selezione di lavori del passato, profondamente aggiornati e rivisti, che egli considerava fondamentali quale lascito di sé e della propria missione di studioso. Non dispiacerà quindi al lettore, come non sarebbe dispiaciuto ad Avesani, se chi scrive limiterà all'essenziale il proprio ricordo personale, tanto più quando questo implichi necessariamente una qualche menzione di sé, focalizzando l'attenzione, per l'appunto, sugli studi di Avesani e in particolar modo sugli ultimi.

2. Di poco più giovane dei padri fondatori della disciplina, Avesani aveva con Augusto Campana, Giuseppe Billanovich, Giulio Battelli, Paul Oskar Kristeller, Giovanni Orlandi un rapporto di intensa e ricambiata amicizia, cementato dagli interessi di studio e dalla reciproca stima, come testimonia il primo scritto a cui farò cenno, ovvero il libretto, stampato nel 2015 dalle Edizioni dell'Università di Macerata con il titolo bellissimo di *Per doverosa memoria*, che raccoglie elogi e ricordi di amici e maestri e altri scritti d'occasione apparsi tra il 1994 e il 2013 (ma in prevalenza nel primo decennio degli anni Duemila)¹. Così egli scrive nella premessa, dando ragione del titolo e del suo significato profondo, ovvero quello del «dovere di non dimenticare»:

La ristampa di queste testimonianze risponde anche a sollecitazioni di amici e dei miei famigliari, ma risponde primariamente al dovere di non dimenticare, all'intenzione di favorire il ricordo di quanti sono stati maestri nella ricerca, presto diventati amici carissimi come altri, non solo accademici, incontrati negli anni. Non è un'occasione per ringiovanire questi scritti, che, con qualche minimo aggiustamento, vengono riproposti come apparvero al tempo loro anche perché di quel tempo testimonino: e perciò non sorprenderà che di Augusto Campana siano qui riproposti tre interventi, pensati ciascuno per

¹ R. Avesani, *Per doverosa memoria. Campana, Battelli, Billanovich, Kristeller e altri amici*, Macerata, EUM, 2015.

occasioni di volta in volta diverse, e quindi, pur concernenti tutti una medesima persona, ciascuno con una fisionomia e caratteri propri².

Alla lunga gestazione di «Italia medioevale e umanistica» e al doloroso distacco, consumato anche sul piano personale, che vide Billanovich e Dionisotti da una parte e don De Luca e le Edizioni di Storia e Letteratura dall'altra³, egli fu estraneo per ragioni anagrafiche e per temperamento, ma si può immaginare che avrebbe vissuto quella lacerazione con il medesimo disagio con il quale la visse Campana, che fu tra i fondatori della nuova rivista ma non tardò a riconciliarsi con l'amico sacerdote e con Nuccia De Luca, l'ultima delle sorelle di lui. Su «Italia medioevale e umanistica» – per interessamento di Billanovich, come lo stesso Avesani riferisce nel ricordo stampato in quel volume – apparve il suo primo lavoro, dedicato al *Geta* di Vitale di Blois scoperto e pubblicato da Angelo Mai⁴.

Sul piano scientifico, le stesse linee di ricerca di Avesani, improntate allo studio della scuola medievale e di un Umanesimo prevalentemente latino, testimoniano al vivo di una posizione che partecipava tanto della prospettiva di indagine della letteratura italiana che Dionisotti aveva delineato in *Geografia e storia* (1947) e nel *Discorso sull'umanesimo italiano* (1956) quanto della tradizione erudita, soprattutto di impianto cattolico, che aveva ed ha tuttora il suo centro nella Biblioteca Apostolica Vaticana. A sancire il legame con quella tradizione resta l'impegno profuso da Avesani per l'Associazione don De Luca e per l'«Archivio Italiano per la Storia della Pietà», insieme alle pagine piene di affetto che Avesani ha dedicato a Nuccia all'indomani della morte di lei nel 2008. Quello di un archivio della pietà umana e cristiana era il sogno del fondatore, e pur riconoscendosi integralmente nella funzione civile della filologia della letteratura italiana sostenuta da Campana, Billanovich, Dionisotti e Sambin, sentiva la necessità di non rinunciare alla visione morale che animava don Giuseppe De Luca, restando parimenti fedele al mondo della cultura medievale e della *latinitas* europea nel solco di una tradizione che dal Duchesne giungeva a Giovanni Mercati.

² *Ibidem*, p. 9.

³ Su questo tema vedi da ultimo V. Fera, *Ragioni e problemi della filologia umanistica*, in *Le filologie della letteratura italiana. Modelli, esperienze, prospettive. Atti del Convegno internazionale. Roma 28-30 novembre 2019*, a cura di M. Berisso et al., Messina, Società dei Filologi della Letteratura Italiana, 2021, pp. 107-128: 110-120.

⁴ R. Avesani, *Angelo Mai scopritore ed editore del Geta*, «Italia medioevale e umanistica», II (1959), pp. 521-540; vedi anche Id., *Ancora sull'edizione del Geta curata dal Mai*, «Italia medioevale e umanistica», III (1960), pp. 391-398.

Di quel tempo eroico e del mondo che lo aveva formato in gioventù Avesani ha voluto trasmettere agli allievi la profonda consapevolezza che la ricerca, anche quando ricchissima di dottrina, non debba mai far premio sulla tensione spirituale, essendo i manoscritti non solo vicende di cultura, ma di uomini e di vita. Mai soverchiato dall'erudizione era in lui quell'empito civile che lo legava al luogo di nascita e lo sollecitava a leggere il Medioevo e l'Umanesimo quali autentici incubatori della letteratura italiana e della sua storia, che è soprattutto storia della civiltà municipale. Ne offrono testimonianza tangibile il prodigioso volume del 1984 su Verona nel Quattrocento⁵, i suoi studi sulla storia della scuola medievale, che lo differenziano tanto dalle sistematizzazioni di stampo anglosassone (quelle, benemerite, di Robert Black)⁶ quanto dall'attenzione rivolta principalmente al fatto linguistico che anima i fondamentali studi di Silvia Rizzo sul latino umanistico⁷. E così sembra che egli dica qualcosa di sé riportando, in uno dei tre ricordi di Campana, il pensiero di Alfredo Stussi: «l'itinerario intellettuale di Campana, per oltre vent'anni studioso nella Biblioteca Vaticana, si potrebbe sinteticamente riassumere con le parole "Dalla Romagna all'Europa": un'espressione epigrafica a cui il medesimo Stussi aggiunge però che fin dagli anni giovanili è evidente in Campana la tendenza a considerare la Romagna come "la specola dalla quale egli esplora altri mondi, sfruttando mirabilmente il nesso pertinente offertogli da una ricerca in principio d'ambito magari molto circoscritto"»⁸.

Dell'importanza di non trascurare il dato minuto egli fu sempre consapevole, e sempre parlando di Campana, citando una sua ricerca sul codice Vat. Ottob. Lat. 74, contenente il testo dei Vangeli donati da Enrico II a Montecassino, egli richiamava le parole del maestro e dell'amico a proposito dell'importanza metodologica del documento, anche minimo:

Ed è metodicamente istruttivo che in tali ricerche giochino quasi sempre, come si vedrà anche nelle pagine che seguono, quelle minuzie che tanto spesso si sogliono trascurare e sulle quali tante volte ha richiamato l'attenzione di un sommo esploratore di manoscritti: il cardinale Mercati⁹.

⁵ R. Avesani, *Verona nel Quattrocento. La civiltà delle lettere*, Verona, Istituto per gli Studi Storici Veronesi, 1984.

⁶ Mi riferisco in primo luogo a R. Black, *Humanism and Education in Medieval and Renaissance Italy: Tradition and Innovation in Latin Schools from the Twelfth to the Fifteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

⁷ Vedi in particolare S. Rizzo, *Ricerche sul latino umanistico*, vol. I, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2002.

⁸ Avesani, *Per doverosa memoria*, p. 49.

⁹ *Ibidem*, p. 27.

Campana si riferisce qui al dato minuto che emerge dall'osservazione dei manoscritti sul piano più propriamente codicologico e paleografico, ma la sostanza di quell'insegnamento, che vede nel particolare l'oggetto privilegiato della ricerca, vivificò altrove e a lungo. Non è quindi per *topos* di modestia che Avesani intitolò *Minuzie su Luchino e Iacopo Dal Verme e su Cia Ubaldini. Le epigrafi di Iacopo nella chiesa veronese di Sant'Eufemia* un suo lavoro del 2008¹⁰, in cui egli pubblicava due epigrafi relative all'edificazione di una cappella della Vergine e di un altare in onore di S. Michele Arcangelo nella chiesa agostiniana di S. Eufemia a Verona voluta da Iacopo dal Verme, figlio del più noto Luchino che fu tra i corrispondenti del Petrarca (*Sen.* 2, 9). Nell'utilizzo di quell'espressione egli aveva la consapevolezza che anche il più piccolo lacerto, se messo in corretta relazione con il resto dello scavo, poteva illuminare il quadro generale meglio di astratte e fantasiose ricostruzioni. Il codice che trasmette le due epigrafi, il Vat. lat. 3134, ovvero la famosa 'pandetta' di Ramo Ramedelli, ha costituito per Avesani uno dei terreni privilegiati per esercitare quell'amorevole pratica del recupero che ha informato tutta la sua attività scientifica. Accanto a Campana in quella faticosa mattina del 21 novembre 1958 in cui lo studioso romagnolo recuperò la lettera, fino ad allora sconosciuta, che a Donato Albanzani Boccaccio inviò il 4 aprile 1365, Avesani si occupò saltuariamente del manoscritto, benché lo abbia sempre tenuto presente nelle sue ricerche, intensificando la sua attenzione soprattutto negli anni successivi al 2008, quando diede alle stampe, in un volume in onore di Antonio Carlini, la lunga memoria, conservata tra le Carte Campana della Fondazione Cassa di Risparmio di Rimini depositate presso la Biblioteca Gambalunga (cass. 27, 5), in cui Campana aveva narrato le vicende della scoperta e dato una prima illustrazione del codice¹¹. Oltre alle epigrafi veronesi sopra citate, Avesani pubblicò poi dal Vat. lat. 3134 una lettera sconosciuta di Guarino a Galesio Nichesola, vicepodestà di Mantova nel 1420, nel 1421 e nel 1425, assente dell'*Epistolario* del Sabbadini¹²; e infine, portando a compimento alcune ricerche già avviate nei decenni precedenti, i venti epigrammi che

¹⁰ R. Avesani, *Minuzie su Luchino e Iacopo Dal Verme e su Cia Ubaldini. Le epigrafi di Iacopo nella chiesa veronese di Sant'Eufemia*, in «Magna Verona vale». Studi in onore di Pierpaolo Brugnoli, a cura di A. Brugnoli – G. M. Varanini, Verona, La Grafica Editrice, 2008, pp. 85-100.

¹¹ R. Avesani, *La «Pandetta» di Ramo Ramedelli. Livelli di cultura a Mantova fra Tre e Quattrocento*, in *Filologia, Papirologia, Storia dei Testi. Giornate di studio in onore di Antonio Carlini*, Udine, 9-10 dicembre 2005, Pisa-Roma, Fabrizio Serra, 2008, pp. 131-173.

¹² R. Avesani, *Guarino Veronese a Galesio della Nichesola e Angelo Lapi a Guarino: due integrazioni all'Epistolario guariniano avviate da Augusto Campana*, in *Virtute et*

il letterato e cancelliere veronese Antonio da Legnago scrisse tra il 1382 e i primissimi mesi del 1384¹³, ragionevolmente proponendo, caduta una precedente ipotesi secondo cui tali testi dovevano connettersi ai sottarchi dipinti da Altichiero nel palazzo di Cansignorio a Verona, che potessero essere invece stati scritti per illustrare una serie di immagini su un codice miniato.

Di come Avesani ritenesse fondamentale perseguire il tenace disodamento dei terreni meno esposti lo prova l'insistito suggerimento perché chi scrive, pubblicando i carmi del poeta veronese Leonardo Montagna, riportasse all'inizio del volume una fulminante epigrafe di Carlo Dionisotti¹⁴, il quale, recensendo nel 1953 il volume di Baccio Ziliotto sulla vita e i carmi dell'umanista istriano Raffaele Zovenzoni, così scriveva, con parole che Avesani aveva fatto proprie:

un buon esempio di quel che si desidera e dovrebbe farsi per ognuno dei nostri umanisti minori, forse anche dei minimi: studii e testi, non gli uni o gli altri, ma gli uni e gli altri: integre e complete edizioni dei testi, anche se a prima vista insignificanti, e dove ciò non sia possibile, integre e complete bibliografie e descrizioni analitiche. A quattrocento anni di distanza, l'insignificante non esiste (dato e non concesso che esista per un intervallo minore): quel che resta, tutto significa¹⁵.

Vi era, condivisa con Dionisotti, la convinzione che la penetrazione dell'ideale umanistico e il suo ruolo fondante di un'intera civiltà si potesse comprendere altrettanto bene, e forse meglio, con l'esplorazione delle opere dei dilettanti e dei minimi, quale era appunto Leonardo Montagna, in cui più scarso è il tasso dell'autonomia culturale.

Analogo il sentire nell'elogio di Giovanni Orlandi, apparso all'indomani della morte¹⁶ e ora ristampato in *Per doverosa memoria*; si ricorda quella passione per l'inedito che era propria di Francesco Novati, Ezio Franceschini e dei grandi maestri della scuola storica, ma che era appunto anche di Orlandi e di Avesani, forse gli studiosi tra i più lontani da «le

labore. *Studi offerti a Giuseppe Avarucci per i suoi settant'anni*, a cura di R. M. Borraccini – G. G. Borri, Spoleto, CISAM, 2008, pp. 1049-1071.

¹³ R. Avesani, *Un documento della cultura veronese nel Vat. lat. 3134: gli Epigrammata di Antonio da Legnago*, in *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae*, vol. XX, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2014, pp. 47-87.

¹⁴ V. Sanzotta, *Introduzione*, in L. Montagna, *Epigrammatum liber III*, a cura di V. Sanzotta, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2010, pp. XXIII-LVIII: XXIII.

¹⁵ C. Dionisotti, recensione di B. Ziliotto, *Raffaele Zovenzoni. La vita, i carmi*, «Giornale Storico della Letteratura Italiana», CXXX (1953), Trieste, Comune di Trieste, 1950, pp. 274-278: 274.

¹⁶ In «Studi medievali e umanistici», V-VI (2007-2008), pp. 387-415.

nebbie neoidealiste ed estetizzanti [e] altre congestioni»¹⁷. E con Orlandi, sulla scia di Franceschini e di padre Gemelli, Avesani si trovava pure in sintonia per le sue convinzioni di cattolico aperto al nuovo e di insegnante dall'indiscutibile probità scientifica. Una probità che, pur nella sua severa dedizione al documento, sapeva cogliere – ancora in sintonia con Orlandi – gli aspetti umani degli autori di cui egli avesse a scrivere.

Ma in Avesani vi era spesso anche il rimpianto per la scomparsa di tanti maestri, poi amici, come dice un'amara pagina del secondo dei ricordi di Campana stampato in *Per doverosa memoria*, precedentemente pubblicato negli atti di un convegno malatestiano del 2003¹⁸. Richiamandosi a un celebre passo di una lettera in cui Pietro Bembo, scrivendo il 13 gennaio 1505 a Filippo Beroaldo il Giovane in occasione della morte dell'omonimo parente Filippo Beroaldo il Vecchio, lamentava la scomparsa, in un breve torno di anni, di Pico, Poliziano, Pontano, Pomponio Leto, Ermolao Barbaro, ovvero i più fulgidi rappresentanti dell'Umanesimo del secondo Quattrocento, Avesani notava lo sconcertante parallelismo con i lutti che colpiscono il mondo degli studi umanistici tra la fine degli anni Novanta e l'inizio dei Duemila: Dionisotti e Perosa (1998); Kristeller (1999); Billanovich, Mariotti e Timpanaro (2000); padre Pozzi (2002); Sambin (2003); Vittore Branca (2004)¹⁹. Lo stesso accanimento della sorte sembra coglierci ora, con la scomparsa, nel giro di solo pochi mesi di un funesto 2022, di Silvia Rizzo, Luca Serianni, Alberto Asor Rosa e, nel primo giorno del 2023, appunto Avesani.

3. Il culto della memoria e la consapevolezza della continuità degli studi ritorna anche nelle pagine apparentemente meno esposte su questo fronte, quelle del volume *Dalle chiavi della sapienza alla professione dell'umanista nel Cinquecento*, pubblicato nel 2019 sempre dalle Edizioni dell'Università di Macerata²⁰, che raccoglie cinque studi sulla scuola medievale e umanistica apparsi tra il 1965 e il 2001, profondamente rimaneggiati per l'occasione. Non solo il volume è accompagnato da una dedica «alla memoria di mio padre e mia madre che mi hanno insegnato ad amare la scuola», ma la riscrittura e l'aggiornamento bibliografico che giustifica la riedizione di questi cinque lavori si deve per lo più a inter-

¹⁷ Sono parole di Orlandi, riportate *ibidem*, p. 133.

¹⁸ R. Avesani, *Andiamo «a sentire che cosa ne dice Campana»*, in *Il dono di Malatesta Novello. Atti del Convegno, Cesena, 21-23 marzo 2003*, a cura di L. Righetti – D. Savoia, Cesena, Società Editrice «Il Ponte Vecchio», 2006, pp. 3-27.

¹⁹ Avesani, *Per doverosa memoria*, p. 62.

²⁰ R. Avesani, *Dalle chiavi della sapienza alla professione dell'umanista nel Cinquecento. Scritti sulla scuola dal Medioevo al Rinascimento*, Macerata, EUM, 2019.

venti di altri studiosi che, nel corso degli anni e traendo spunto proprio dai lavori di Avesani, ne hanno proseguito le ricerche.

Del 1965, apparsa nel primo volume degli *Studi in onore di Alfredo Schiaffini*²¹, è la prima redazione del capitolo di apertura, dedicato agli ammaestramenti indirizzati agli scolari e noti attraverso il motivo allegorico delle 'chiavi della sapienza', ovvero *timor Domini, honor magistri, assiduitas legendi, frequens interrogatio, memoria retinendi*, motivo certamente connesso, come spiega Avesani, a una ripresa della scuola nel contesto della riforma carolingia e in quello della cosiddetta rinascita del XII secolo. Il contributo è aggiornato alla luce della bibliografia successiva al 1965, in particolare dell'edizione della *Vita scholastica* di Bonvesin da Riva e dell'anonimo trattatello, quasi certamente utilizzato da Bonvesin, che va sotto il titolo di *Rudium doctrina* o di *Liber quinque clavium sapientiae*, entrambi pubblicati nel 1969 da Anežka Vidmanová-Schmidtová²². Nel secondo capitolo l'attenzione si sposta sulla letteratura scolastica al tempo di Dante e più in generale sulle letture scolastiche nel Duecento, quali sono i *Disticha Catonis*, il *Geta*, l'*Elegia* di Arrigo da Settimello, il *Liber Esopi*, gli *Epigrammata* di Prospero d'Aquitania, il *Dittochaeon* di Prudenzio, il *Physiologus* in versi, l'*Ecloga* di Teodulo, il *Facetus*, il *Floretus* e i *Carmina moralia* di Iacopo da Benevento. Su quando questi e altri testi, prescindendo naturalmente da Donato, Prisciano e dai *Disticha Catonis*, si diffusero nell'ambito della scuola si è mantenuta a lungo una qualche incertezza, tanto che Renucci si mostrava propenso a escluderne alcuni dalle letture del giovane Dante²³. Eppure questi testi, come mostra Avesani, partecipano a un *planctus* che a Bologna, nella seconda metà del Duecento, si scrisse in morte di un grammatico di cui solo si sa che aveva il nome di Ambrogio: una poesia in ventisei strofe goliardiche, composte cioè di quattro versi rimati tra loro, conservata solo nell'ultimo foglio di un Orazio ora all'Escorial (O.III.17). Essa rappresenta una testimonianza di assoluto rilievo, che fu già a suo tempo messa in luce da Bertolini tramite una trascrizione di Löwe²⁴ e che Avesani ripropose in edizione critica e commentata. Che tali elenchi di

²¹ R. Avesani, «Leggesi che cinque sono le chiavi della sapienza», in *Studi in onore di Alfredo Schiaffini*, «Rivista di cultura classica e medievale», VII (1965), 1-3, pp. 62-73.

²² *Quinque claves sapientiae. Incerti auctoris Rudium doctrina. Bonvicini de Ripa Vita scholastica*, recensuit A. Vidmanová-Schmidtová, Leipzig, Teubner, 1969.

²³ P. Renucci, *Dante disciple et juge du monde gréco-latin*, Paris, Les Belles Lettres, 1954, pp. 25 e 131 nota 32.

²⁴ F. Bertolini, *Tre carmi riguardanti la storia degli studj di grammatica in Bologna nel secolo XIII*, «Atti e memorie della R. Deputazione di storia patria per le provincie di Romagna», s. III, VII (1888-1889), pp. 130-141: 134-139.

letture in uso nella scuola siano per noi fonte di informazioni preziose dimostra anche il cosiddetto *Liber Catonianus*, ovvero qualunque silloge medievale di testi poetici iniziante con i *Disticha Catonis* e contenente in varie combinazioni, a seconda dei manoscritti, Teodulo, Aviano, Esopo, Massimiano, il *Panfilo*, il *Geta*, Claudiano e Stazio. Fu in questo scritto che Avesani enunciò un'importante premessa metodologica che costituì la genesi del volume *Quattro miscellanee medioevali e umanistiche*, apparso nel 1967 nella collana «Note e discussioni erudite» delle Edizioni di Storia e Letteratura, nonché la formulazione di una più efficace definizione per indicare questa particolare tipologia di testi, che è peraltro a essi coeva, ovvero *minores auctores*:

Sembra dunque chiaro che (...) la ricerca debba essere rivolta a tutta questa letteratura scolastica di tono minore, senza pregiudizi di sorta. L'ideale naturalmente resta un censimento completo dei codici miscellanei di questo tipo, sia di quelli pervenutici, sia di quelli ricordati negli antichi cataloghi di biblioteche, anche se fermo deve restare che esso tutto non ci potrà dire, sia perché, trattandosi di libri di scuola, molti di essi ci sono giunti alterati o mutili e moltissimi, molti più di quelli rimasti, come è da credere, e specialmente i più antichi, sono andati perduti, sia perché, quando essi ci sono arrivati nel loro assetto originario, non sempre è identificabile esattamente il criterio con cui furono composti. Tuttavia esso rimane il presupposto indispensabile per affrontare convenientemente la sistemazione di tutta questa vasta e diffusissima letteratura²⁵.

Approdando al periodo umanistico, non fa ovviamente difetto quell'attenzione alla realtà locale e municipale di cui si diceva prima, che non coinvolge solo i territori di nascita e di elezione, ma talvolta, come nei casi di cui riferirò, quelli di servizio all'insegnamento universitario. Così non stupirà che il ripensamento dei problemi e delle prospettive di ricerca sulla storia della scuola sia affrontato dalla specola delle Marche. Il contributo in questione è quello di un intervento tenuto al XXXV Convegno di studi maceratesi nel 1999, poi pubblicato a stampa due anni più tardi²⁶. L'aggiornamento di Avesani in *Dalle chiavi della sapienza* si giova delle ricerche sulla scuola marchigiana compiute nel frattempo dalla sua allieva Rosa Maria Borraccini²⁷, la quale a sua volta fu instradata

²⁵ Si legga ora in Avesani, *Dalle chiavi della sapienza*, pp. 72-73.

²⁶ R. Avesani, *La storia della scuola. Aspetti, problemi e prospettive di ricerca con particolare riguardo alle Marche nel Quattrocento*, in *Scuola e insegnamento. Atti del XXXV Convegno di Studi maceratesi, Abbazia di Fiastra (Tolentino), 13-14 Novembre 1999*, Macerata, Centro di studi storici maceratesi, 2001, pp. 1-21.

²⁷ R. M. Borraccini, *Scuole e maestri della Marca nei secoli XIV e XV*, *ibidem*, pp. 73-152; Ead., *Antonio e Matteo Bonfini maestri e umanisti. La professione delle humanae litterae nella Marca Anconitana tra tardo medioevo e prima età moderna*, in *Antonio*

a questo argomento dal magistero di Avesani, come lei stessa ebbe modo più volte di ricordare. Dei numerosi maestri marchigiani di cui possiamo notizia grazie allo spoglio delle Riformanze ricorderò qui alcuni il cui interesse va ben oltre l'ambito municipale: si tratta di Tommaso Seneca da Camerino, amico di Filelfo e di Ciriaco d'Ancona, che insegnò a Recanati nell'anno scolastico 1422-1423; di Pietro Feliciano da Cingoli, che successe a Filelfo a Siena nel 1438 e, ritornato in patria, vi insegnò negli anni 1448-1450, 1459-1460 e 1464-1467, finché nel 1469 fu chiamato a Recanati. E a Recanati, dal 1478 al 1486, insegnò l'umanista ascolano Antonio Bonfini, prima di raggiungere la famiglia reale d'Ungheria a Retz, in Austria inferiore, e diventare il primo storico della nazione ungherese. Per Macerata siamo informati grazie a due elenchi di maestri relativi agli anni 1374-1533 ricavati dalle Riformanze e noti oggi con il titolo di 'elenchi Tondini' per la circostanza di essere stati rinvenuti tra le carte dell'abate Giambattista Tondini, che insegnò presso l'Università di Macerata alla fine del Settecento: da essi si apprende che dal 1404 al 1406 a Macerata fu Giacomo Alpoleo da Urbisaglia, per poi passare come maestro pubblico a Fano, dove dedicò alcuni componimenti a Pandolfo e a Carlo Malatesta, desideroso di trovare un impiego presso di loro. Sotto il suo nome è tramandata nel Vat. lat. 565 un'*Ars punctuandi* che altrove è attribuita a Petrarca o a Salutati. È ipotesi di Berthold L. Ullman che l'operetta fu effettivamente composta da Salutati e che Giacomo Alpoleo ne abbia usurpato la paternità²⁸.

Si capisce come gli elenchi del Tondini, in particolare per i maestri di non infimo nome, possano facilmente essere integrati da altre fonti e da altri codici, che spesso forniscono notizie biografiche sufficienti ad abbozzare un profilo culturale dei vari personaggi. È il caso di Antonio da Sarnano, del quale si sa che inoltrò richiesta, il primo ottobre 1392, per essere trasferito a Macerata insieme al *magister* Bertuzzi Lambertuti, ricevendo poi la nomina ufficiale da parte del Consiglio di Credenza il successivo 3 ottobre. Sappiamo anche che Antonio aveva insegnato a Fano prima dell'8 novembre 1405: in quella data, infatti, i cittadini di Fano scrivono a Pandolfo III Malatesta perché mandi loro un maestro di grammatica, chiedendo che gli venga dato uno stipendio inferiore a quello che aveva percepito Antonio da Sarnano. Ad Antonio è dedicato

Bonfini (1427-1502) umanista e storico dell'Ungheria e i Bonfini di Patrignone. Atti del Convegno transnazionale di studi storici Italia-Ungheria, Montaldo delle Marche, 20-21 e 27-28 giugno 2015, a cura di M. Martellini, Teramo, Edizioni Palombi-Comune di Montaldo delle Marche, 2018, pp. 79-89.

²⁸ B. L. Ullman, *The Humanism of Coluccio Salutati*, Padova, Antenore, 1963, pp. 111-112.

un epitafio (ma forse un autoepitafio) in sei esametri, contenuto nel già citato Vat. lat. 3134, all'interno della larga silloge di epigrammi funerari che va sotto il nome di *capitulum epythaphiorum*, e scritto assai probabilmente per una reale sepoltura a Fano, segno questo, come scrive Avesani, del raggiungimento di un'apprezzabile posizione economica e sociale.

Tra i manoscritti di ambito scolastico che ci trasmettono informazioni sui maestri vale la pena menzionare il ms. 662 della Biblioteca Comunale di Macerata studiato da Cristina Maraviglia, uno dei tre codici finora noti delle *Institutiones grammaticae* del grammatico e poeta Bartolomeo da Sulmona, che fu allievo di Valla e insegnò a Milano e a Napoli²⁹. Con tutto il suo bagaglio di esemplificazioni tratte dagli *auctores* classici, le *Institutiones* si presentano come un testo pienamente inserito nella polemica umanistica contro la degenerazione dei manuali correnti e i grammatici *recentes*, e giustamente Avesani osserva come la presenza nelle Marche di un'opera del genere testimoni l'alto livello raggiunto dalla scuola marchigiana in quel periodo. Ma su Bartolomeo da Sulmona Avesani sarebbe tornato ancora e più diffusamente in tempi recentissimi, adempiendo alla promessa espressa nella nota che in *Dalle chiavi della sapienza* si legge a p. 103, in cui, riferendo quanto Silvia Rizzo scriveva in *Ricerche sul latino umanistico*, ovvero che tutti gli studiosi, all'unanimità, ritenevano Bartolomeo da Sulmona tutt'uno con Bartolomeo de Scalis di Sulmona nominato vescovo di Valva e Sulmona da Pio II nel 1463, non disperava di spiegare successivamente i motivi della propria contrarietà. Così, in un articolo del 2020³⁰, Avesani riconsiderava le ragioni storico-documentarie che rendono impossibile l'identificazione, riconoscendo anche (esempio non frequente di signorilità) che altri studiosi, come Carlo De Frede e Cristiano Nodari, erano giunti, per altre vie, alle medesime sue conclusioni³¹.

Ma torniamo al volume sulla scuola. Come fu legato all'insegnamento maceratese, così Avesani si identificò a lungo con la Sapienza, università nella quale prestò servizio dal 1976 fino al pensionamento. In quest'ot-

²⁹ C. Maraviglia, *Il manoscritto 662 della Biblioteca Comunale «Mozzi-Borgetti» di Macerata e l'Artis grammaticae opusculum di Bartolomeo Filalite di Sulmona*, in *Virtute et labore*, pp. 1111-1129.

³⁰ R. Avesani, *Se il grammatico Bartolomeo da Sulmona sia da identificare con il suo omonimo e contemporaneo vescovo di Valva e Sulmona*, in *Per Scevola Mariotti nel centenario della nascita*, «Rationes Rerum», XVI (2020), pp. 11-25.

³¹ Vedi C. De Frede, *I lettori di umanità nello Studio di Napoli durante il Rinascimento*, Napoli, L'Arte tipografica, 1960, pp. 60-61; Bartolomeo da Sulmona, *Institutiones grammaticae*, edizione critica a cura di C. Nodari, Bergamo, Bergamo University Press-Sestante Edizioni, 2023.

tica si dovrà leggere non solo il discorso di conferimento della *laurea honoris causa* concessa dall'Ateneo romano a Paul Oskar Kristeller il 20 aprile 1989, già apparso a stampa lo stesso anno e poi ripubblicato in *Per doverosa memoria*³², ma anche la bolla di fondazione dello *Studium Urbis* emanata da Bonifacio VIII nel 1303, pubblicata e commentata insieme con Carla Frova³³, e soprattutto gli *Appunti per la storia dello Studium Urbis nel Quattrocento*³⁴, dove Avesani, a dispetto del titolo, offriva un poderoso e impegnatissimo prospetto dei momenti salienti della storia dello *Studium* nel XV secolo: dalla bolla di rifondazione *Ad exaltationem Romanae urbis*, emanata da papa Innocenzo VII nel 1406 ed elaborata da Leonardo Bruni, fino all'insegnamento di Domizio Calderini, Martino Filetico, Francesco Filelfo, Lorenzo Valla, Pietro Odo da Montopoli, Pomponio Leto, Pietro Marso e altri nomi tra i più importanti dell'Umanesimo italiano. Trattandosi di figure centrali nella storia letteraria quattrocentesca, con il loro non indifferente carico di bibliografia, fa davvero impressione come Avesani sia stato in grado, in età non più giovanissima, di dare conto con completezza degli innumerevoli fili delle ricerche che nel corso di un trentennio si sono stratificati su umanisti di massimo rango. A questi lavori si potrà e si dovrà ricorrere a lungo, il che è probabilmente quello di cui Avesani sarebbe stato maggiormente fiero.

Alle ricerche di Kristeller e a Campana³⁵ è legato un altro importante lavoro di Avesani, apparso nel 1970 e profondamente rielaborato quale ultimo capitolo del volume del 2019³⁶, dedicato alla professione di umanista nel Cinquecento. Quello di 'umanista' è un neologismo coniato alla fine del Quattrocento in analogia con termini quali 'artista', 'legista', 'canonista', indicando dapprima esclusivamente il professore di *humanae litterae* e in seguito, con un'accezione, soprattutto in ambito universitario,

³² In «Lettere italiane», XLI (1989), pp. 419-24; e in *Per doverosa memoria*, pp. 107-113.

³³ Roma, Università degli Studi di Roma "La Sapienza", 1996.

³⁴ Precedentemente in *Roma e lo «Studium Urbis». Spazio urbano e cultura dal Quattro al Seicento. Atti del Convegno. Roma, 7-10 giugno 1989*, Roma, Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, Ufficio Centrale per i Beni Archivistici, 1992, pp. 69-87.

³⁵ Mi riferisco rispettivamente a P. O. Kristeller, *Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance*, «Byzantion», XVII (1944-1945), pp. 346-374, poi in Id., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, vol. I, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1956, pp. 553-583; A. Campana, *The Origin of the Word "Humanist"*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», IX (1946), pp. 60-73, poi in Id., *Scritti*, vol. I, *Ricerche medievali e umanistiche*, a cura di R. Avesani – M. Feo – E. Pruccoli, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2008, pp. 263-281.

³⁶ R. Avesani, *La professione dell'«umanista» nel Cinquecento*, «Italia medioevale e umanistica», XIII (1970), pp. 205-232; in Id., *Dalle chiavi della sapienza*, pp. 145-186.

lievemente spregiativa, lo studioso di latino e greco, che – come notò Dionisotti – sempre più avvertiva il declino sociale della sua professione. Alle nove occorrenze del termine registrate nel 1970 Avesani ne aggiunge ora altre undici, formulate da vari studiosi nel corso di un cinquantennio di ricerche. Di esse ricorderò qui la nr. 9, relativa alla *Ratio studiorum* gesuitica, sia nella redazione definitiva del 1599 che in quelle precedenti del 1586 e del 1591, caso notevole – mi pare – dell’uso di attribuire il titolo di ‘humanista’ agli scolari anziché ai maestri. Un uso che restava ancora vivo all’inizio del Novecento almeno nel Seminario Romano dell’Apollinare, come sappiamo da una lettera che don Giuseppe De Luca indirizzò il 12 gennaio 1946 ad Angelo Roncalli, il futuro papa Giovanni XXIII. Avesani riporta la citazione: «Non sono più giovane: ricordo ancora i banchi della cappella dell’Apollinare, quella cappella tonda o quasi, e i “piccoli” e gli “umanisti” di fronte, accanto alla porta d’ingresso»³⁷.

Il dubbio sull’identificazione del grammatico Bartolomeo da Sulmona con il vescovo di Valva e Sulmona, di cui prima ho riferito, Avesani manifestava già nel 1968 a proposito di due carmi per Pio II inseriti negli *Epaenetica*, la raccolta di componimenti indirizzati al pontefice da diversi poeti (due carmi sono del papa stesso), che si legge nel codice Vat. Chig. J VII 260. Di quell’importante lavoro, pubblicato negli atti del convegno per il quinto centenario della morte del Piccolomini³⁸, Avesani ha offerto una profonda revisione in quello che sarebbe stato il suo ultimo articolo, apparso alla fine del 2022³⁹: una generosa riscrittura alla luce di novità bibliografiche di rilievo, prima fra tutte la pubblicazione dell’epistolario di Iacopo Ammannati Piccolomini curato da Paolo Cherubini⁴⁰ e del contributo di Concetta Bianca dal titolo *I poeti e la dieta di Mantova*⁴¹, seguiti poi dall’identificazione in Agostino Patrizi, da parte di Paola De Capua, dell’organizzatore dell’intera silloge⁴². Senza ricorrere alla laboriosissima edizione critica dei novantaquattro carmi, tenendo ancora,

³⁷ *Ibidem*, p. 174.

³⁸ R. Avesani, *Epaeneticonum ad Pium II Pont. Max. libri V*, in *Enea Silvio Piccolomini, papa Pio II. Atti del Convegno per il V centenario della morte e altri scritti*, raccolti da D. Maffei, Siena 1968, pp. 15-97.

³⁹ R. Avesani, *Appunti sugli Epaeneticonum ad Pium II Pont. Max. Libri V e sul desiderio di Pio II d’essere ricordato anche come poeta*, «Latinitas», X (2022), 1, pp. 91-106.

⁴⁰ I. Ammannati Piccolomini, *Lettere (1444-1479)*, a cura di P. Cherubini, Roma, Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, Ufficio Centrale per i Beni Archivistici, 1997.

⁴¹ C. Bianca, *I poeti e la Dieta di Mantova*, in *Il sogno di Pio II e il viaggio da Roma a Mantova. Atti del Convegno internazionale, Mantova, 13-15 aprile 2000*, Firenze, L.S. Olschki, 2003, pp. 579-590.

⁴² P. De Capua, *Le lettere di Francesco Patrizi*, Messina, Centro Interdipartimentale di Studi Umanistici, 2014, pp. 165-166.

a distanza di cinquant'anni, l'impianto generale della descrizione della silloge, Avesani fornisce piuttosto preziose informazioni sui poeti e sulla bibliografia a loro relativa. Di queste integrazioni menzionerò solo quelle riguardanti i due carmi del nostro Bartolomeo da Sulmona, pubblicati nel 1985 da Percival e da Pascal insieme ad altri tratti da ulteriori codici⁴³. E in uno di essi, segnatamente il Par. lat. 8372, compaiono anche un carme di Bartolomeo contro Filelfo in difesa di Pio II, accompagnato dall'epigramma del Decembrio in lode di Bartolomeo per aver difeso la memoria del pontefice (entrambi i componimenti furono pubblicati da Giuseppe Papponetti nel 1991)⁴⁴.

Non posso esimermi tuttavia dal notare come accanto alla necessità di documentare la bibliografia più recente e le novità sui poeti della raccolta, Avesani abbia voluto sottolineare sin dal titolo l'urgenza del pontefice di lasciare ai posteri una rappresentazione di sé stesso come poeta, facendo degli *Epaenetica* un lascito spirituale e culturale di prim'ordine. Un'urgenza che Rino, superati ormai i novant'anni, sentiva probabilmente affine alla propria, desideroso com'era, non in quanto poeta ma come uomo di lettere, di riannodare i fili interrotti delle proprie ricerche, concludere il lavoro intrapreso e lasciare una traccia nella memoria di chi lo ha amato e lo avrebbe seguito nel cammino degli studi.

⁴³ W. K. Percival – P. Pascal, *The Latin Poems of Bartolomeo Sulmonese*, in *Roma Humanistica: Studia in honorem Rev. i adm. Dni Dni Iosaei Ruysschaert*, collegit et edidit I. Ijsewijn, «Humanistica Lovaniensia», XXXIVA (1985), pp. 150-177.

⁴⁴ G. Papponetti, *Bartholomaeus Sulmonensis Philalites contra Philelphum*, «Humanistica Lovaniensia», XL (1991), pp. 1-29.

PERCEZIONI DEL SACRO NEL CORPO SOFFERENTE:
STIGMATE E STIGMATIZZATI FRA XIX E XX SECOLO

A CURA DI
PAOLO COZZO – LEONARDO ROSSI

PREMESSA

Chiudendo la sua *Premessa* al volume *Discorsi sulle stimmate dal Medioevo all'età contemporanea* (2013) Gábor Klaniczay notava come «le stimmate continuano ad impressionare ed a intrigare», e dunque ancora «richiedono attenzione»¹. Nell'ultimo decennio tale considerazione è stata condivisa da molti studiosi, stimolati ad occuparsi di un fenomeno che – com'era già stato reso evidente dall'eterogeneità degli articoli raccolti in quel numero monografico dell'«Archivio Italiano per la Storia della Pietà» – si caratterizza per la possibilità (se non per la necessità) di essere affrontato in una prospettiva marcatamente diacronica e interdisciplinare. Nel 2013 il tentativo di «riunire medievisti e modernisti, rappresentanti di diverse discipline (storia, teologia, storia dell'arte, sociologia, antropologia, psichiatria) in una riflessione comune sul fenomeno della stigmatizzazione» era apparso «una vera sfida»².

A distanza di una decade si è ritenuto opportuno affrontare nuovamente quella sfida. Lo si è fatto mettendo a frutto differenti esperienze di ricerca e paralleli percorsi di studio. Tra questi, in particolare, vorremmo ricordare i lavori condotti negli atenei di Anversa e di Torino e soprattutto la sinergia nata dalla loro cooperazione. Dal 2015, il gruppo di ricerca diretto da Tine Van Osselaer presso il Ruusbroec Institute dell'Università di Anversa svolge indagini su di un ampio spettro di fenomeni mistici, dando particolare risalto ai portatori delle sacre piaghe nei diversi contesti europei tra Otto e Novecento³. In parallelo, l'Università di Torino

¹ G. Klaniczay, *Premessa*, in *Discorsi sulle stimmate dal Medioevo all'età contemporanea/Discours sur les stigmates du Moyen Âge à l'époque contemporaine*, «Archivio Italiano per la Storia della Pietà», XXVI (2013), pp. 7-10: 10.

² *Ibidem*.

³ Apripista di questa stagione di studi è stato il progetto ERC (Starting Grant) 'STIGAMTICS'. *Between saints and celebrities. The devotion and promotion of stigmatics in Europe, c.1800-1950*, svoltosi tra il 2015 e il 2019 e ampliatosi con la partecipazione ad altri progetti di ricerca. Nel 2021 è stata pubblicata una monografia sugli stigma-

ha sviluppato esperienze di studio su forme devozionali e dinamiche culturali in età contemporanea, valorizzando prospettive e metodologie differenti⁴. La mostra *Wonde(r). The fascination with the suffering body* (Lovanio, 6 settembre-31 ottobre 2019)⁵ – realizzata dai ricercatori del Ruusbroec Institute con il contributo del Centro di Scienze Religiose «Erik Peterson» dell'Università di Torino – è stata la prima significativa esperienza di collaborazione, ed ha evidenziato il comune interesse sulle «percezioni del sacro nel corpo sofferente in età contemporanea». È questo il titolo di un progetto di ricerca internazionale coordinato nel 2020-2021 dagli studiosi delle due università, e arricchito dal coinvolgimento di diversi esperti operanti in istituzioni scientifiche di Belgio, Italia, Paesi Bassi, Spagna, Ungheria. Da quella proficua esperienza di cooperazione scientifica internazionale – corroborata anche da incontri seminariali e appuntamenti convegnistici⁶ – è sorto un più organico progetto di indagine sul fenomeno delle stigmate e degli stigmatizzati in età contemporanea, il quale ha portato all'ideazione di questa monografia.

Il primo aspetto sul quale vorremmo porre l'attenzione è il focus cronologico degli interventi, la maggior dei quali relativi ai secoli XIX e XX. Rispetto agli interessi storiografici del passato, rivolti soprattutto al Medioevo e alla prima età moderna, gli studiosi hanno qui analizzato con particolare attenzione il cosiddetto «periodo d'oro» delle stigmate – l'Ottocento e il Novecento – nel quale centinaia di casi furono registrati in numerose nazioni europee. Tale opzione non ha peraltro impedito o

tizzati nei cosiddetti 'top countries' dell'Europa contemporanea: T. Van Osselaer *et al.*, *The Devotion and Promotion of Stigmatics in Europe, c.1800-1950. Between Saints and Celebrities*, Leiden-Boston, Brill, 2020. Maggiori informazioni sul gruppo di ricerca possono essere trovate sul portale digitale (<https://religiousbodies.com/>) (29/11/2023).

⁴ Fra i progetti di ricerca condotti presso l'Università di Torino negli ultimi anni, si segnalano quello del Dipartimento di Studi Storici (linea B/2017) *Apparizioni e rivoluzioni. L'uso pubblico delle ierofanie fra tardo antico ed età contemporanea*, coordinato da P. Cozzo (i cui esiti sono stati raccolti in «Studi e materiali di storia delle religioni», LXXXV, 2019, 2, pp. 409-825), e l'ERC NeMoSancti (*New Models of Sanctity in Italy 1960s-2000s — A Semiotic Analysis of Norms, Causes of Saints, Hagiography, and Narratives*) diretto da Jenny Ponzio (<https://nemosancti.eu/>) (29/11/2023).

⁵ Tra gli enti promotori si ricordano anche: Universiteit Antwerpen, KADOC-KU Leuven, UCSIA. La mostra ha beneficiato del patrocinio del Pontificio Consiglio della Cultura e nel 2020 è stata premiata dalla Royal Flemish Academy per la comunicazione dell'attività scientifica. La versione digitale del catalogo può essere consultata al seguente link: https://issuu.com/stigmatics/docs/virtual_tour_pdf (11/2022).

⁶ Si segnala, fra gli altri, quello organizzato dal Centro di Scienze Religiose «E. Peterson» dell'Università di Torino, svoltosi (in modalità on line) il 25 maggio 2021, al quale hanno partecipato gli autori dei contributi qui presentati (si ricorda la partecipazione di Linde Tuybens e di Tommaso Calì, i cui contributi non compaiono in questa sede).

limitato sguardi più ampi, che si sono perciò posati su ricostruzioni fondate sulla lunga durata.

La varietà di approcci disciplinari è ben rappresentata in questa sede, dove accanto a letture (numericamente prevalenti) di carattere storico, ne compaiono altre di taglio semiotico. Si è infatti ritenuto utile il confronto di vicende storicamente definite – sia in ambiti geografici e cronologici ben delimitati (come la Savoia appena annessa alla Francia o il Piemonte degli anni Trenta del Novecento), sia in contesti molto ampi e fluidi (come la Spagna o l'Olanda di età moderna e contemporanea) – con proposte tese a delineare modelli interpretativi validi anche al di fuori di specifici contesti storici.

Nei vari approfondimenti un ruolo particolarmente significativo viene assunto dalla dimensione pubblica del fenomeno stigmatico e dalle sue molteplici implicazioni di natura politica, sociale, culturale. Analogamente ad altri eventi ritenuti prodigiosi (come le mariofanie e, più in generale, le apparizioni), anche le stigmate sembrano infatti presentarsi con maggiore frequenza ed intensità in luoghi e momenti segnati da cesure negli assetti istituzionali o da trasformazioni di ordine sociopolitico (ad esempio nell'Europa del periodo interbellico dov'è stato registrato un generalizzato incremento del numero dei casi)⁷. In tali contesti, il dibattito pubblico nato attorno ai corpi sofferenti (e alla loro visibilità, anche mediatica) ha spesso richiamato l'intervento di differenti istituzioni. Quelle ecclesiastiche hanno analizzato i fenomeni adottando l'ottica religiosa e teologica (e attingendo perciò dall'antica *discretio spirituum*), ma impiegando anche gli strumenti resi disponibili dalle scoperte in campo medico e psichiatrico, e senza mai escludere totalmente interpretazioni alternative (come quelle attinenti alle sfere dell'occultismo, dello spiritualismo e della teosofia).

Un elemento comune a molti dei contributi qui presenti è quello delle forme di controllo e indagine, censura e repressione messe in atto dalle autorità ecclesiastiche e civili, centrali e locali. Sarebbe infatti riduttivo ricondurre la questione esclusivamente al ruolo del Sant'Uffizio (che pure fu fondamentale: basti pensare, per averne conferma, al peso specifico della documentazione dell'Archivio del Dicastero per la Dottrina della Fede nelle pagine che seguono), senza considerare la presenza di altri soggetti (vescovi, parroci, sacerdoti, religiosi e religiose), che della Congregazione romana erano interlocutori naturali, ma non di rado anche problematici.

⁷ *Stigmatics*, in *The Devotion and Promotion of Stigmatics in Europe*, p. 37 (grafico raffigurante la distribuzione di stigmatizzati in Europa tra il 1800 e il 1950).

Un altro aspetto che emerge è il peso dei mezzi di comunicazione. Giornali, riviste, pubblicistica varia ebbero una funzione fondamentale nel diffondere notizie e commenti su casi di stigmatizzazione, reazioni delle comunità locali, decisioni delle autorità civili e religiose. Spesso non si trattò di un semplice ruolo passivo (limitato cioè alla registrazione e alla divulgazione degli eventi prodigiosi), ma, al contrario, di un efficace ruolo attivo nell'orientamento dell'opinione pubblica verso posizioni che potevano essere di credito o di sfiducia, di legittimazione o di delegittimazione.

Un'ulteriore considerazione riguarda la questione di genere. Salvo significative ed importanti eccezioni (basti menzionare san Pio da Pietrelcina), oltre il 95% dei portatori di stigmati in età contemporanea era di sesso femminile⁸. Questo dato appare in linea con gli studi compiuti dal celebre medico francese Antoine Imbert-Gourbeyre su quel lungo periodo che va dal Duecento (con Francesco d'Assisi) fino alle ultime decadi dell'Ottocento (con il contestato caso di suor Patrocínio)⁹.

A differenza delle epoche passate, in età contemporanea si assiste poi al cambiamento dello *status* sociale degli stigmatizzati e delle stigmatizzate, nella maggioranza dei casi non esponenti – com'era stato in precedenza – del clero secolare e regolare, ma appartenenti invece al laicato (dove, in ambito femminile, si ritrovano spesso giovani donne, ma anche mogli e madri).

Benché centrali nella nostra analisi, le stigmati non esauriscono l'eterogeneo 'repertorio' mistico dei casi qui presi in esame. Non raramente chi incarnava le sacre piaghe evocava il privilegio di altre grazie sovrannaturali, come estasi, visioni, abilità profetiche e taumaturgiche, apparizioni, fenomeni corporei, alcuni dei quali venivano attribuiti *post mortem* (come l'incorrusione della salma e l'emissione di soavi profumi). Nelle pagine seguenti si indagherà quindi non solo sulla percezione delle stigmati e sul differente (e spesso mutevole) significato loro attribuito in età contemporanea – misteriosa 'prova' divina da venerare o inquietante segno di disagio psicofisico da curare? – ma più in generale ci si soffermerà sulla considerazione maturata attorno alle forme di misticismo che trovavano espressione nei corpi sofferenti.

Ciò potrà avvenire non solo grazie alla disponibilità di una più ampia base di dati e informazioni (molte delle quali ricavate da fonti – come quelle vaticane relative al pontificato di Pio XII – rese solo di recente accessibili), ma anche grazie ad una più matura e consolidata sensibili-

⁸ *Ibidem*, p. 41.

⁹ A. Imbert-Gourbeyre, *La Stigmatisation*, sous la direction de J. Bouflet, Grenoble, Jérôme Millon, 1996, pp. 19-29.

tà storiografica verso i fenomeni qui trattati. Fenomeni le cui vicende, meticolosamente ricostruite dagli studiosi di ieri e di oggi, «rimangono con noi» – come aveva a suo tempo ricordato Klaniczay – invitandoci a prestare loro attenzione e interesse. È con l'ambizione di aver raccolto – almeno nelle intenzioni – quello stimolante invito, che qui si è cercato di affrontare, con passione e curiosità mai disgiunte da rigore scientifico e scrupolo critico, lo studio della stigmatizzazione in età contemporanea.

PAOLO COZZO – LEONARDO ROSSI

PARTE I

APPROCCI DISCIPLINARI E METODOLOGICI

GÁBOR KLANICZAY

HISTORIES AND HISTORIANS OF STIGMATA

OLD AND NEW APPROACHES

1. Shortly after the death of Francis of Assisi, on October 3, 1226, the vicar general of the order he founded, Elias of Cortona, wrote a letter to inform Gregory of Naples, the Provincial Minister of France of the sad news, announcing «a great joy, a novelty among miracles»:

Throughout the ages such a sign has not been heard of, except in the Son of God, who is Christ the Lord. Not long before death our brother and father appeared crucified, bearing in his body the five wounds which are in truth the stigmata of Christ: for his hands and feet had as it were the punctures of nails pierced through on either side, retaining the scars and showing the blackness of nails; his side appeared to have been lanced and often oozed blood¹.

This annunciation is a crucial moment in the histories of stigmata, the discovery of the redemptive wounds of Christ on the body of the deceased Francis. But it is of equal importance that the first official legend, written by Thomas of Celano, describes in detail how Francis received these wounds two years before his death, during his hermitage on Mount La Verna, while seeing an apparition of «a man, having six wings like a Seraph, standing over him, arms extended and feet joined, affixed to a cross»². With the reception of the stigmata in a supernatural way, directly from Christ, as it came to be interpreted, Saint Francis of Assisi became the towering, archetypal figure in the history of stigmatization, even though the aspiration to the uniqueness of this sign, voiced

¹ *Fontes Franciscani*, a cura di E. Menestò – S. Brufani, Assisi, Edizioni Porziuncola, 1995, p. 254.

² Thomas de Celano, *Vita Prima S. Francisci Assisiensis et ejusdem legenda ad usum chori*, Analecta Franciscana, edita a PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi, Ad Claras Aquas, 1926, t. X. pp. 1-267; c. 94; Thomas of Celano, *The Life of Saint Francis*, in *Francis of Assisi: Early Documents*, vol. I, *The Saint*, edited by R. J. Armstrong – J. A. W. Hellmann – W. J. Short, New York, New City Press, 1999, pp. 263-264.

by Elias of Cortona and vindicated for several centuries by the Friars Minor, could not be maintained³.

A resurgence of the interest in the late medieval debates around this miracle, prompted by a memorable essay of André Vauchez⁴, and a controversial book by Chiara Frugoni⁵, made the renewed discussion on the stigmata of Francis⁶ a new starting point for a general reconsideration of the broader history of this phenomenon. This took into consideration that from the thirteenth century to our days several hundreds of devout mystics, mostly women, have claimed to be stigmatized, following Saint Francis or just experiencing the same kind of intensive bodily identification with the suffering Christ. Stigmatization became a special expression of ecstatic Christian spirituality, a miracle hotly debated in each case, brandished by its partisans as a visible bodily proof of divine intervention and debunked by its critics as fraud or pathological, somatic phenomenon that belongs to the domain of medicine and psychiatry rather than that of true religion.

The histories of stigmata come partly from the accounts of the stigmatics themselves on their visionary experiences, partly mediated by those of their hagiographers and admirers who saw them as 'living saints'⁷. These histories offer insight into the motives of Passion-centered spirituality and also their historical context-related variations. This subject, rich in interpretation alternatives, has been examined by historians

³ O. Schmucki, *The Stigmata of St. Francis of Assisi: A Critical Investigation in the Light of Thirteenth-Century Sources*, New York, The Franciscan Institute, St. Bonaventure University, 1991; R. Brooke, *The Image of St. Francis: Responses to Sainthood in the Thirteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006; A. Vauchez, *Francis of Assisi: The Life and Afterlife of a Medieval Saint*, New Haven, Yale University Press, 2012.

⁴ A. Vauchez, *Les stigmates de Saint François et leurs détracteurs dans les derniers siècles du Moyen Âge*, «Mélanges de l'École française de Rome», LXXX (1968), pp. 595-625.

⁵ C. Frugoni, *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Torino, Einaudi, 1993.

⁶ G. Miccoli, *Considerazioni sulle stimmate*, «Franciscana», I (1999), pp. 101-121; J. Dalarun – M. Cusato – C. Salvati, *The Stigmata of Francis of Assisi: New Studies New Perspectives*, St Bonaventure (NY), The Franciscan Institute, 2002; S. M. Benfatti C.F.M., *The Five Wounds of Saint Francis*, Charlotte (NC), TAN Books, 2011; L. Bortolussi, *Le stimmate di san Francesco nei dibattiti del '900*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 2013; D. Trembinski, *Illness and Authority: Disability in the Life and Lives of Francis of Assisi*, Toronto, University of Toronto Press, 2020; A. Ricci, *Apparuit effigies. Dentro il racconto delle stimmate*, Milano, Unicopli, 2021.

⁷ G. Zarri, *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990.

since the early modern times. These analyses, unfolding at first from the work of hagiographers, apologists and secular critics, subsequently joined by theologians, doctors, psychiatrists, and sociologists, have constituted a territory of intensive research and fruitful scholarly exchange for historians of Christianity. In this essay I provide a bird's eye view of the discourses related to stigmatics and their stigmata, that started in the late Middle Ages and continue till our day. The sequence of these histories and historians is not a mere historiography: past examples and their interpretations were frequently feeding into a renewed and somewhat modified reappearance of this same phenomenon.

2. Before turning to the discussion of four stigmata-histories that seem the most representative to me, let me start with a brief description of the present state of the art. In the recent decades several specialized collections of studies were dedicated to the history of stigmata. In 2001 Dominique de Courcelles published 18 essays and a broad selection of related documents in a volume in the series *Cahiers de l'Herne*⁸. In 2004 Bettine Menke and Barbara Vinken edited a volume entitled *Stigmata. Poetiken der Körperinschrift*⁹, and in 2012 Waltraud Pulz published *Körperliche Zeichen der Heiligkeit*¹⁰. In 2013 I edited a monographic issue of the «Archivio Italiano per la Storia della Pietà», entitled *Discorsi sulle stimmate dal Medioevo all'età contemporanea*, with fourteen studies on the subject¹¹.

Significant new research on prominent cases was stimulated by this renewal of interest in stigmatics. Much of it was related to a group of stigmatized Dominican tertiaries around the turn of the fifteenth and sixteenth centuries, who had been first spotlighted by Gabriella Zarri in her memorable study on the *sante vive*¹². The most important new analyses were published by Tamar Herzig on Lucia Brocadelli (da Narni) (1476-1544)¹³, which also relied on the discovery and edition of her auto-

⁸ *Stigmates*, sous la direction de D. de Courcelles, Paris, Éditions de l'Herne, 2001.

⁹ *Stigmata. Poetiken der Körperinschrift*, herausgegeben von B. Menke – B. Vinken, München, Wilhelm Fink, 2004.

¹⁰ *Zwischen Himmel und Erde. Körperliche Zeichen der Heiligkeit*, herausgegeben von W. Pulz, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2012.

¹¹ *Discorsi sulle stimmate dal Medioevo all'età contemporanea – Discours sur les stigmates du Moyen Âge à l'époque contemporaine*, a cura di G. Klaniczay, «Archivio Italiano per la Storia della Pietà», XXVI (2013).

¹² Zarri, *Le sante vive*.

¹³ T. Herzig, *Christ Transformed into a Virgin Woman. Lucia Brocadelli, Heinrich Institoris, and the Defense of the Faith*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2013. Cf.

biography by Ann Matter and Gabriella Zarri in 2011¹⁴. Among other studies on this group of *sante vive*, the monograph by Elisabetta Lurgo on Caterina da Racconigi should also be mentioned¹⁵.

Two ambitious syntheses have recently summarized the state of our knowledge in this field: the book by Carolyn Muessig on *The Stigmata in Medieval and Early Modern Europe*¹⁶, and the collective volume entitled *Devotion and Promotion of Stigmatics in Europe, c. 1800-1950*, written by Tine van Osselaer, in collaboration with Andrea Graus, Leonardo Rossi and Kristof Smeyers¹⁷.

The *longue durée* overview of the cases of medieval and early modern stigmata elaborated by Carolyn Muessig offers several important novelties. She demonstrated, relying on pioneering studies by Giles Constable¹⁸ and Richard Trexler¹⁹, that «the appearance of this miracle is not as unexpected as it first may seem». It was the outcome of a long-term evolution starting with the words of Saint Paul *Ego enim stigmata Iesu in corpore meo porto* (Gal. 6, 17). It continued with the subsequent commentaries on this passage, the transformation of the meaning of the term «stigmata» to refer specifically to the wounds of Christ, the formation of a theologically grounded ‘stigmatology’ in the eleventh century and the emergence of the ideal of the imitation of the body of the suffering Christ in the twelfth century²⁰.

Muessig, discussing the «paradigm shift» that occurred with Francis of Assisi, presents the heated discussions around his stigmata²¹, and the subsequent appearance of the «marks of saintly women», linking stig-

Ead., *Genuine and Fraudulent Stigmatics in the Sixteenth Century*, in *Dissimulation and Deceit in Early Modern Europe*, edited by M. Eliav-Feldon – T. Herzig, Houndmills, Palgrave Macmillan, 2015, pp. 142-164.

¹⁴ *Una mistica contestata. La vita di Lucia da Narni (1476-1544) tra agiografia e autobiografia*, a cura di E. A. Matter – G. Zarri, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2011.

¹⁵ E. Lurgo, *La beata Caterina da Racconigi fra santità e stregoneria. Carisma profetico e autorità istituzionale nella prima età moderna*, Firenze, Nerbini, 2013.

¹⁶ C. Muessig, *The Stigmata in Medieval and Early Modern Europe*, Oxford, Oxford University Press, 2020.

¹⁷ T. van Osselaer, in collaboration with A. Graus – L. Rossi – K. Smeyers, *Devotion and Promotion of Stigmatics in Europe, c. 1800-1950*, Leiden-Boston, Brill, 2021.

¹⁸ G. Constable, *The Imitation of the Body of Christ*, in Id., *Three Studies in Medieval Life and Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 143-247.

¹⁹ R. Trexler, *The Stigmatized Body of Francis of Assisi: Conceived, Processed, Disappeared*, in *Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen*, herausgegeben von K. Schreiner – M. Müntz, München, Wilhelm Fink, 2002, pp. 463-497.

²⁰ Muessig, *The Stigmata*, pp. v, 23-59.

²¹ A topic opened by A. Vauchez, *Les stigmates de Saint François*.

matization predominantly to female spirituality²², a trend that reached its apex with Catherine of Siena's «stigmatic diversity»²³. Finally, turning towards the late medieval and early modern cases of «true and false stigmatics»²⁴, she shows how «religious change» reformulated these debates. Carolyn Muessig has the merits of presenting, with ample documentation, the «multi-layered meanings» stigmata could have in different ages, places, various historical situations, how they could «indicate one's identity, position and place within the larger context of premodern religious culture»²⁵.

The synthesis elaborated by Tine van Osselaer, together with her colleagues Andrea Graus, Leonardo Rossi and Kristof Smeyers, through an ERC project at the Ruysbroek Institute in Antwerp, is a valuable complement to this long term, still unfinished and lively history: an analysis of the stigmatics of the nineteenth century and the first half of the twentieth century. The title itself indicates that the focus is less on the stigmatics themselves than on the public debates that surrounded them: the «devotion and promotion» dedicated to them. The book is based on a large-scale prosopographical presentation of 245 stigmatics covering 150 years in Italy, France, Germany, Spain, and Belgium; their basic biographical data are published in an appendix to the volume²⁶.

The book starts with an illuminating presentation of how the notion of the «stigmatic» as a special type of (mostly female) mystic was created in the nineteenth century, not by the mystics themselves but by their devout or hostile surroundings. After an overview of the ebb and flow

²² Cf. C. W. Bynum, *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, Cambridge (MA)-New York, MIT Press-Zone Books, 1992; A. M. Kleinberg, *Prophets in Their Own Country. Living Saints and the Making of Sainthood in the Later Middle Ages*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992; N. Caciola, *Discerning Spirits. Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 2003; D. Elliott, *Proving Woman: Female Spirituality and Inquisitional Culture in the Later Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 2004.

²³ Cf. *A Companion to Catherine of Siena*, edited by C. Muessig – G. Ferzoco – B. M. Kienzle, Leiden, Brill, 2012; *Catherine of Siena: The Creation of a Cult*, edited by J. F. Hamburger – G. Signori, Turnhout, Brepols, 2013; A. Bartolomei Romagnoli, *La disputa sulle stimmate*, in *Virgo digna coelo. Caterina e la sua eredità*, a cura di A. Bartolomei Romagnoli – L. Cinelli – P. Piatti, Città del Vaticano, Libreria editrice vaticana, 2013, pp. 405-444.

²⁴ Cf. *Finzione e santità tra medioevo e età moderna*, a cura di G. Zarri, Torino, Rosenberg & Sellier, 1991; Herzig, «Christ Transformed into a Virgin Woman»; Ead., *Genuine and Fraudulent Stigmatics*.

²⁵ Muessig, *The Stigmata*, pp. 250-251.

²⁶ Van Osselaer et al., *Devotion and Promotion of Stigmatics*, pp. 262-462.

of the grassroot movements that promoted stigmatics over 150 years, the book presents how the new ecstatic saints rose as religious celebrities, how their holy wounds became a spectacle offered to masses of pilgrims and curious observers, how «corporeal mysticism» was depicted and sold to these visitors in prints and relics²⁷. The book continues with an analysis of the reactions to these cults: the diocesan and the higher ecclesiastic responses, the attempts to control and restrain these devotions, the investigations of the Holy Office²⁸, the public unmasking and condemnation of fake stigmata by the Church, the secular authorities of justice, the medical and psychiatric institutions and the broader anti-clerical public²⁹.

Finally, another recent monograph is Cordelia Warr's book on *Stigmatics and Visual Culture in Late Medieval and Early Modern Italy*³⁰. Warr's analysis builds on art historians' special interest in the visual representation of stigmatics, first stimulated by Frugoni's book on Saint Francis³¹, followed by Arnold Davidson³² Rosalind Brooke³³ and Hans Belting³⁴. But the new discussion by Cordelia Warr juxtaposed to this overwhelming interest in the depiction of the stigmata of St. Francis a systematic analysis of the late medieval and early modern iconography of Saint Catherine and the other female stigmatics, including the passionate debates related to these depictions.

The recent studies on the spirituality and the cult of the stigmatics and these syntheses now constitute a new framework for a renewed

²⁷ For this aspect see also J. Margry, *Merchandising and sanctity: The invasive cult of Padre Pio*, «Journal of Modern Italian Studies», VII (2002), pp. 88-115.

²⁸ Leonardo Rossi, who wrote this part of the synthesis (pp. 182-213) defended in 2020 a PhD thesis at the University of Antwerp, titled *Holiness & Sanctity. Italian Stigmatics and the Holy Office in the Nineteenth and Early Twentieth Century*.

²⁹ This part is written by Andrea Graus (pp. 157-181); cf. Ead., *Mysticism in the courtroom in nineteenth-century Europe*, «History of the Human Sciences», XXXI (2018), 3, pp. 21-40; Ead., 'Wonder nuns': *Sor Patrocino, the politics of the supernatural and republican caricature*, «Journal of Religious History», XLII (2018), pp. 568-590.

³⁰ Cordelia Warr, *Stigmatics and Visual Culture in Late Medieval and Early Modern Italy*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2022.

³¹ Frugoni, *Francesco e l'invenzione delle stimate*.

³² A. Davidson, *Miracles of Bodily Transformation, or, How St. Francis Received the Stigmata*, in *Picturing Science, Producing Art*, edited by C. A. Jones – P. Gallison – A. Slaton, London, Routledge, 1998, pp. 101-124.

³³ R. Brooke, *The Image of St. Francis: Responses to Sainthood in the Thirteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

³⁴ H. Belting, *Saint Francis, and the Body as Image: An Anthropological Approach*, in *Looking Beyond: Visions, Dreams, and Insights in Medieval Art and History*, edited by C. Hourihane, Princeton, Index of Christian Art, 2010, pp. 3-14.

inquiry into the long-term history of stigmata. With these findings in mind, let us turn towards four earlier grand oeuvres of the stigmata discourse in Latin Christianity, starting in the fifteenth century.

3. The first overarching work to discuss the historical variants of stigmata was the *Libellus de supplemento. Legende prolixie virginis beate Catherine de Senis*, written between 1411 and 1416 by Tommaso di Antonio da Siena, named Caffarini (1350-1434), prior of the Corpus Domini convent of Dominican Tertiaries in Venice, to promote the canonization case of Catherine of Siena³⁵. Besides adding further details to the account of the *Legenda maior Catherine de Senis* by Raymond of Capua³⁶, Caffarini included a 145 pages treatise *de stigmatibus huius virginis et de omnibus speciebus stigmatum* in the *Libellus* as its *Septimus tractatus*³⁷. Moving beyond the late medieval definition of stigmata as the five wounds of Christ, Caffarini introduces a much broader concept embracing a «multiplicity of stigmata». In his definition:

one can receive stigmata (...) not only by all sorts of passion, tribulation, persecution but, I say, generally (...) in the shape of any kind of visible or invisible scar or sign outside or inside the human body, produced by wound, burning, imprint, or beating (...) inflicted by oneself or by others, (...) having natural or supernatural causes³⁸.

³⁵ Thomas Antonii de Senis «Caffarini», *Libellus de supplemento, Legende prolixie virginis beate Catherine de Senis*, a cura di I. Cavallini – I. Foralosso, Roma, Edizioni Catheriniane, 1974; for the dating see there the *Introduzione* by I. Foralosso, at pp. xxvi-xxx; see also the recent Italian translation: Tommaso d'Antonio da Siena «Caffarini», *Supplemento alla vita di Santa Caterina da Siena*, a cura di A. Belloni – T. S. Centi, Firenze, Nerbini, 2010; cf. F. Sorelli, *La production hagiographique du dominicain Tommaso Caffarini*, in *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle*, édité par A. Vauchez, Roma, École française de Rome, 1981, pp. 189-200.

³⁶ Raimondo da Capua, *Legenda maior sive Legenda admirabilis virginis Catherine de Senis*, edizione critica a cura di Silvia Nocentini, Firenze, SISMEL/Edizioni del Galluzzo, 2013.

³⁷ Caffarini, *Libellus de supplemento*, pp. 121-266; for a detailed analysis of Caffarini's treatise see E. Lemeneva, *The Borders and Borderlines of Sainthood: On the Stigmata of St Catherine of Siena*, «Annual of Medieval Studies at the CEU», VI (2000), pp. 193-202; Bartolomei Romagnoli, *La disputa sulle stimmate*, pp. 413-422; Muessig, *The Stigmata*, pp. 146-178.

³⁸ «stigma (...) potest accipi (...) non solum pro omni passione tribulatione dolore (...) sed generaliter dico pro qualibet cicatrice vel signo in corpore humano visibiliter vel invisibiliter, seu ad extra vel ad intra relictis, ex quovis vulnere, adistione, impressione, percussione (...) uno modo a se ipso, alio modo ab alio (...) tam naturali quam supernaturali causalitate (...)», Caffarini, *Libellus de supplemento*, p. 122.

What counts for their assessment is that they should be *ex caritate propter Deum et secundum Deum*³⁹.

Based on this generalized notion of stigmata, Caffarini describes a host of individuals who were stigmatized, countering the claim of the singularity of Saint Francis' stigmata. Significantly, this broad list starts with three representatives of his own order: Dominic of Guzman, the founder, who flagellated himself three times daily with iron chains, leaving bloody scars «on his virginal body», Henry Suso (called Iohannes Theutonicus by Caffarini) who engraved the initials of Jesus Christ upon his bare chest, and Catherine of Siena herself, who imitated Dominic's chain-flagellation⁴⁰. The enumeration continues with the closest visionary predecessor of Catherine, Birgitta of Sweden⁴¹, already canonized, labelled stigmatic for the scars caused by the burning wax dropping from the candles she held while praying each Friday. Stigmatic wounds listed by Caffarini included scars from demonic vexations⁴², and special *signa* received in visions, such as wounds from the Crown of Thorns or the Nails of the Crucifixion, each received by Catherine as well⁴³. He constituted a special category from the blessings in the heart of the devout, invisible for the outside observer: Margaret of Città di Castello, Claire of Montefalco⁴⁴ Gertrude of Helfta⁴⁵ and St. Ignatius are named here, again together with Catherine of Siena, who claimed to have exchanged hearts with Jesus⁴⁶. Caffarini deemed the precise visual depiction of all these stigmata modalities so important that he had the two manuscript copies

³⁹ *Ibidem*, p. 123.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 123-124; On Henry Suso see J. Hamburger, *Medieval self-fashioning: authorship, authority, and autobiography in Suso's Exemplar*, in *Christ among the Medieval Dominicans*, edited by K. Emery Jr. – J. Wawrykow, Notre Dame 1998, pp. 441-442; reprinted in Id., *The Visual and the Visionary. Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany*, New York 1998, pp. 259-261.

⁴¹ For a comparative analysis of these two saints see *Sanctity and Female Authorship: Birgitta of Sweden & Catherine of Siena*, edited by M. H. Oen – U. Falkeid, New York-London, Routledge, 2020.

⁴² Caffarini, *Libellus de supplemento*, pp. 139-140.

⁴³ *Ibidem*, pp. 126-127, 139-140.

⁴⁴ On them see C. Warr, *Re-reading the relationship between devotional images, visions, and the body: Clare of Montefalco and Margaret of Città di Castello*, «Viator», XXXVIII (2007), pp. 217-249.

⁴⁵ Caffarini, *Libellus de supplemento*, pp. 134-139. Cf. E. Johnson, *This Is My Body. Eucharistic Theology and Anthropology in the Writings of Gertrude the Great of Helfta*, Collegeville (MI), Cistercian Publications, 2020.

⁴⁶ Caffarini, *Libellus de supplemento*, p. 94; cf. H. Webb, *Catherine of Siena's Heart*, «Speculum», LXXX (2005), pp. 802-817.

of his *Libellus* illustrated by dozens of marginal designs executed by the circle of Cristoforo Cortese⁴⁷.

At the end of the first presentation of stigmatics, with an impressive rhetorical twist, Caffarini reaches back to Christ himself, who occupies the «first place» among the martyrs of the faith. He was followed by all the martyrs who suffered the Passion and received stigmatic wounds in different ways. The list begins with Protomartyr Stephen and Saint Peter, and continues with other apostles and martyrs, among them the 10,000 converted Roman soldiers crucified on Mount Ararat. The list ends with the martyred Dominican inquisitor Peter of Verona⁴⁸.

A special reflection is associated with Apostle Paul, citing his famous phrase *Ego enim stigmata Iesu in corpore meo porto*. Caffarini interpreted these words along the line of Augustine as referring to all kinds of torture suffered by being persecuted and to his true compassion for the suffering Christ. He adds though, that they also meant a real, painful, but invisible stigmatization in each part of his body, corresponding to Christ's wounds, similar to how Catherine of Siena experienced her stigmata. Carolyn Muessig pointed to Caffarini's originality in developing this argument that both supported Catherine's claim of invisible stigmata and assigned her a 'Pauline' apostolic role⁴⁹.

After presenting the «great variety» of all kinds of stigmata, also stressing that they could be caused by different human or supernatural agents, Caffarini turns to the «special» stigmata that appeared precisely at the five points of the body where Christ's wounds were at the crucifixion. He examines the hagiographic accounts of four cases that he considers exemplary: Francis of Assisi, Helen of Hungary, a stigmatized Beguine associated with the Dominicans in the 1230s⁵⁰; Walter of

⁴⁷ F. Bisogni, *Il Libellus di Tommaso d'Antonio Caffarini e gli inizi dell'iconografia di Caterina*, in *Con l'occhio e col lume. Atti del corso seminariale di studi su S. Caterina da Siena*, a cura di L. Trenti – B. K. Addabbo, Siena, Cantagalli, 1999, pp. 253-268; D. Giunta, *La questione delle stimmate alle origini della iconografia cateriniana e la fortuna del tema nel corso dei secoli*, *ibidem*, pp. 327-334; E. A. Moerer, *The visual hagiography of a stigmatic saint: drawings of Catherine of Siena in the 'Libellus de Supplemento'*, «Gesta», XLIV (2005), pp. 89-102; Warr, *Stigmatics and Visual Culture*, pp. 96-123.

⁴⁸ Caffarini, *Libellus de supplemento*, pp. 141-143.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 143-147, 197-206; Muessig, *The Stigmata*, pp. 165-178.

⁵⁰ *La vie de la bienheureuse Hélène de Hongrie*, édité par R. Fawtier, «Mélanges d'archéologie et d'histoire», XXXIII (1913), pp. 3-23; AA SS Nov IV, Bruxelles 1925, pp. 267-276; V. H. Deák, *La légende de sainte Marguerite de Hongrie et l'hagiographie dominicaine*, Paris, Cerf, 2013, pp. 162-168; G. Klaniczay, *Magyarországi Boldog Ilona és a középkori domonkos stigmatizáltak* [Blessed Helen of Hungary and the stigmatized medieval Dominicans], in *Az első 300 év Magyarországon. A Domonkos rend megal-*

Strasbourg, a Dominican Prior whose invisible but painful stigmata were described by Gerard of Frachet in his *Vitae fratrum*⁵¹, and Catherine of Siena – in short: three Dominican stigmatics juxtaposed to Francis⁵². With precise textual citations from their legends, Caffarini offers a meticulous examination of the similarities, the individual features and the special circumstances of these four cases of stigmatization.

His text, together with the preceding «general» part has justly been labeled a «theology of stigmatization»⁵³. I would add to this that Caffarini elaborated the first critical history of stigmata as a special phenomenon of Passion-centered Christian devotion by collecting examples and making a motif-centered analysis of all the textual and iconographic documentation he could find. His commitment to historical accuracy is exemplified by his inquiry to get precise information on the thirteenth-century Dominican nun Margaret of Hungary depicted as stigmatized in many Italian churches in his time. This fame was disproved by Gregory, prior of the Hungarian Dominican province, who communicated to Caffarini that it was in fact not Margaret but her *magistra*, Helen of Hungary who was stigmatized. As proofs, Gregory sent him the legends of both⁵⁴.

For Caffarini, presenting this vast and varied historical material served two purposes. He could clearly undermine the claim of the Friars Minor that their founder was the unique representative of this miracle, a claim emphatically voiced in his lifetime in the monumental work of Bartolomeo da Pisa on the conformity of the life of Francis to that of Christ⁵⁵. It could also support his proud concluding declaration: «the largely diverse and manyfold species of stigmata described in this treatise could all be found in this virgin [Catherine], (...) I have not read of

kulásának 800. évfordulója tiszteletére, a cura di József Csurgai Horváth, Székesfehérvár, 2017, pp. 125-143.

⁵¹ Gerardi de Fracheto O. P., *Vitae fratrum Ordinis Praedicatorum*, a cura di B. M. Reichert, Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica 1, Lovanii 1896, p. 223.

⁵² Caffarini, *Libellus de supplemento*, pp. 158-181.

⁵³ Bartolomei Romagnoli, *La disputa sulle stimmate*, p. 413.

⁵⁴ Caffarini, *Libellus de supplemento*, pp. 156-157, 171-178; G. Klaniczay, *Le stigmati di santa Margherita d'Ungheria: immagini e testi*, «Iconographica. Rivista di iconografia medievale e moderna», I (2002), pp. 16-31, repr. in Id., *Santità, miracoli, osservanze. L'Ungheria nel contesto europeo*, Spoleto, CISAM, 2019, pp. 333-364; Id., *On the Stigmatization of Saint Margaret of Hungary*, in *Medieval Christianity in Practice*, edited by M. Rubin, Princeton, Princeton University Press, 2009, pp. 274-284.

⁵⁵ Bartolomeo de Pisa, *De Conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Iesu*, Analecta Franciscana, IV-V. vols, Quaracchi, Ad Claras Aquas, 1906-1912.

any other saint in whom all these species of stigmata and singular merits could be found, as her (...)»⁵⁶.

Caffarini's remarkable treatise on the stigmata, together with his entire *Libellus*, did not receive the attention it would have deserved. The campaign he initiated for the canonization of Catherine of Siena failed, despite his unusual initiative to assemble the testimonies of her sainthood, in the absence of an official pontifical mandate, at an episcopal investigation, the *Processo castellano*⁵⁷. He did not live to see Catherine canonized, which occurred only in 1461, by the Siennese pope, Pius II. While the *Processo castellano* was indeed used for the justification of this canonization, the *Libellus* and its long discussions on the stigmata were not referred to⁵⁸. This was probably due to its limited distribution: it did not go into print until the eighteenth century, only four manuscript copies of it are known⁵⁹, and it was not referred to in the long-drawn-out debate on the stigmata, not even in the final justificatory treatise of Catherine's invisible stigmata by Gregorio Lombardelli⁶⁰.

4. The learned discussion on stigmatizations had to be started anew by the Jesuit Théophile Raynaud, with a book «on the sacred and profane, divine, human and demonic stigmata», first published in Grenoble in 1647 and reprinted in his twenty-volume *Opera omnia* in 1665⁶¹. Pierre Adnès labelled this 122-folio-page long treatise the «first history

⁵⁶ «(...) ex magna parte diverse et quam plures stigmatum species de quibus habetur in ipso tractatu in ipsa virgine reperte fuerunt, (...) ita ut de nulla sancta comuniter legerim in qua tot de dictis stigmatum speciebus ac meritis singularibus quemadmodum de ista reperta noscantur (...)», Caffarini, *Libellus de supplemento*, p. 266.

⁵⁷ *Il Processo Castellano. Con appendice di documenti sul culto e la canonizzazione di S. Caterina*, a cura di M.-H. Laurent, Milano, F.lli Bocca, 1942; *Il Processo Castellano. Santa Caterina da Siena nelle testimonianze al processo di canonizzazione di Venezia*, a cura di T. S. Centi – A. Belloni, Firenze, Nerbini, 2009; G. Ferzoco, *The Processo Castellano and the Canonization of Catherine of Siena*, in *A Companion to Catherine of Siena*, pp. 185-203.

⁵⁸ O. Krafft, *Many Strategies and One Goal: The Difficult Road to the Canonization of Catherine of Siena*, in *Catherine of Siena: The Creation of a Cult*, pp. 25-46.

⁵⁹ I. Foralosso, *Introduzione*, in Caffarini, *Libellus de supplemento*, pp. LIV-LIX.

⁶⁰ G. Lombardelli, *Sommario della disputa. A difesa delle Sacre Stimate di Santa Caterina da Siena*, Siena 1601; Cf. C. Warr, *Visualizing Stigmata: Stigmatic Saints and Crises of Representation in Late Medieval and Early Modern Italy*, in P. Clarke – T. Clayton, *Saints and Sanctity*, Woodbridge, Boydell and Brewer, 2011 (*Studies in Church History*, 47), pp. 228-247; Ead., *Gregorio Lombardelli, Invisibility, and the Representation of Saint Catherine of Siena's Stigmata*, in Ead., *Stigmatics and Visual Culture*, pp. 151-183; Bartolomei Romagnoli, *La disputa sulle stimmate*, pp. 432-438.

⁶¹ T. Raynaud, *De sigmatismo sacro, et profano, divino, humano, daemonico tractatio*, in Id., *Opusculorum miscella philologica*, t. XIII, *Opera Omnia*, Lyon 1665, pp. 73-194.

of stigmatization»⁶². In a detailed analysis Jacques Le Brun added to this that it can be characterized, with a slight anachronism, as a combination of an anthropological and a theological approach⁶³, Carolyn Muessig called it «the earliest comprehensive and systematic study of stigmata»⁶⁴.

Like the *Libellus* of Caffarini, which Raynaud was not aware of, his treatise proposed a broad and inclusive definition of stigmata, as any kind of mark impressed on the human body by some physical force or fire, by any kind of agents, supernatural, human, or demoniac. The first part of the treatise, the most relevant here, deals with *divinus et sacer stigmatibus*. It starts with the Old Testament, recalling the mark of Cain, the horn of Moses, the circumcision and even the perforated ears of slaves as divinely ordered marks⁶⁵. Raynaud continues his enumeration in a due historical order: with the stigmata of Christ (2 *ante crucem* 5 *in crucem*)⁶⁶, with the much-cited declaration of Saint Paul, and with the wounds of the martyrs, which count as sacred stigmata even though caused by the enemies of the faith⁶⁷. He then turns at the discussion of *stigmata pia et voluntaria*, wounds or mutilations self-inflicted by medieval Christians out of extreme devotion: such as St Eba, the Anglo-Saxon saintly nun who cut off her lips and nose to avoid being raped by the invading Danes; St Radegund, who branded her body with a red-hot brass plate shaped in the sign of Christ⁶⁸, and, many centuries later, Henry Suso, who incised the monogram of Christ into his chest⁶⁹. Raynaud also knew about Peter of Villers, the self-crucifying Cistercian convert from Brabant⁷⁰, and narrated further cases of self-crucifixion. The history of late antique and early medieval stigmatics is concluded by a chapter dedicated to St Jerome who felt the wounds *in somnium* (yet a further broadening

⁶² P. Adnès, *Stigmates*, in *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, Paris 1932-1995, vol. XIV (1990), col. 1214.

⁶³ J. Le Brun, *Théophile Raynaud et son traité du stigmatisme*, in Klaniczay, *Discorsi sulle stimmate*, pp. 227-258; cf. Id., *Les discours de la stigmatisation au XVII^e siècle*, in de Courcelles, *Stigmates*, pp. 103-118.

⁶⁴ Muessig, *The Stigmata*, p. 1.

⁶⁵ Raynaud, *De sigmatismo sacro, et profano*, pp. 81-99; cf. R. Mellinkoff, *The Marc of Cain*, Berkeley, The University of California Press, 1981; Ead., *The Horned Moses in Medieval Art and Thought*, Berkeley, The University of California Press, 1970.

⁶⁶ Raynaud, *De sigmatismo sacro, et profano*, p. 99.

⁶⁷ *Ibidem*, pp. 111-115.

⁶⁸ Venantius Fortunatus, *Vita S. Radegundis* libri II, a cura di B. Krusch, in MGH SS RM II, pp. 358-395: 372.

⁶⁹ Raynaud, *De sigmatismo sacro, et profano*, pp. 115-118.

⁷⁰ The case of Peter of Villers is discussed in detail by Muessig, *The Stigmata*, pp. 48-50.

of the notion of stigmata) and to St Hubert, who was not stigmatized but associated with a relic called *clavis St. Huberti* which healed certain illnesses⁷¹.

Raynaud then presents Francis of Assisi, the principal stigmatic (cap. X). His discussion is well-informed; he cites the *Encyclopedic Letter* by Elias of Cortona, the bulls of Pope Gregory IX and Alexander IV, the legend of Saint Bonaventure. He counters the Protestant criticism by Theodor Beza, who called his stigmata *fictitia vulnera*, and the argument that the stigmata could have been caused by his «vehement imagination», as proposed by Petrarca and Pomponazzi⁷². An interesting aspect of his argumentation is that he refers to the notable demonologist Martin del Rio⁷³ to support his statement that such things cannot happen without supernatural intervention.

The discussion of the stigmata of Francis is followed by those of Catherine of Siena, based on the legend by Raymond of Capua, the canonization bull of Pope Pius II, the sixteenth-century apologetic treatise by Vicente Iustiniani Antist⁷⁴, and the work of Gregorio Lombardelli. Here he again confronts the critics, namely the Observant Franciscan Samuele Cassini, who, in 1508, wrote a hefty polemic against the stigmata of Catherine and other female Dominican stigmatics entitled: *Quomodo impossibile est aliquam mulierem, licet sanctissimam, recipere stigmata*⁷⁵. Raynaud argues, similarly to Caffarini, that such a limiting statement would deny omnipotence to God, and points out that Catherine's different kind of stigmata would not in any way damage Saint Francis' claim to a unique privilege. As for Catherine's most noteworthy singularity, the invisibility of her stigmata, he refers to the case of Clare of Montefalco. She stated, while alive, that Christ planted the instruments of his Passion into her heart, and these *Arma Christi* were indeed discovered there after

⁷¹ Raynaud, *De sigmatismo sacro, et profano*, pp. 119-123.

⁷² *Ibidem*, pp. 123-126; cf. A. Boureau, *Miracle, volonté et imagination: La mutation scolastique (1270-1320)*, in *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge, XXVe Congrès de la S.H.M.E.S.* (Orléans, juin 1994), Paris, Publications de la Sorbonne, 1995, pp. 159-173.

⁷³ J. Machielsen, *Martin Del Rio. Demonology and Scholarship in the Counter-Reformation*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

⁷⁴ A. Bartolomei Romagnoli, *Un trattatello cinquecentesco in difesa delle stimmate di Caterina da Siena*, in Klaniczay, *Discorsi sulle stimmate*, pp. 203-225.

⁷⁵ S. Cassini, *De stigmatibus sacris divi Francisci et quomodo impossibile est aliquam mulierem, licet sanctissimam, recipere stigmata*, Pavia 1509; F. Conti, *Witchcraft, Superstition and Observant Franciscan Preachers. Pastoral Approach and Intellectual Debate in Renaissance Milan*, Turnhout, Brepols, 2015, pp. 287-304.

her death⁷⁶. Raynaud adds a reference to a more recent French stigmatic, Marie de l'Incarnation (Madame Acarie), who, like several contemporary mystics, spoke of having invisible stigmata like Sainte Catherine⁷⁷.

After presenting the two most prominent stigmatics and taking a brief historical detour to discuss some uncertain claims that Saint Dominic and Saint Augustine would also have been marked with the signs of stigmata⁷⁸, in chapter XIII (*Quibus aliis, stigmata Christi impressa divinitus prodantur* ...) Raynaud lists 17 more stigmatics with the wounds of Christ's Passion, who shared this privilege with Saint Francis and Saint Catherine. He starts with Elisabeth Spalbeek, the thirteenth-century Flemish Beguine whose openly shown bleeding stigmata were reported by the Cistercian Philip of Clairvaux in 1273⁷⁹. He adds the Cistercian nun, Ida of Louvain and two other Beguines, Christina Mirabilis and Lidwina of Schiedam, praised by Thomas of Cantimpré⁸⁰, and later medieval stigmatics: another Netherlandish Beguine, Gertrude van Oosten⁸¹, Helen of Hungary well publicized by early modern Dominicans⁸², two Italian *sante vive*, Osanna da Mantova and Lucia da Narni⁸³, two Spanish ones, the Franciscan tertiary Juana de la Cruz and the Clariss Juana de Jesús Maria (Rodriguez)⁸⁴.

In chapter XIV of his treatise Raynaud also discusses «cautions» to be made when proclaiming such divine favors: he describes the scandal of

⁷⁶ On Clare of Montefalco see note 44 above. On the problem of the invisibility of Catherine's stigmata see C. Warr, *Representing the Invisible: Saint Catherine of Siena's Stigmatization*, in Ead., *Stigmatics and Visual Culture*, pp. 69-108.

⁷⁷ A. Gimaret, *Corps marqués et stigmates invisibles dans les biographies spirituelles du XVII^e siècle*, in Klaniczay, *Discorsi sulle stigmati*, pp. 239-258; X. von Tippelskirch, «Ma fille, je te la donne pour modèle». *Sainte Catherine de Sienne et les stigmatisées du XVII^e siècle*, *ibidem*, pp. 259-278.

⁷⁸ Raynaud, *De sigmatismo sacro, et profano*, pp. 130-131.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 132; cf. W. Simons – J. E. Ziegler, *Phenomenal religion in the thirteenth century and its image: Elisabeth Spalbeek and the Passion cult*, in *Women in the Church*, edited by W. J. Sheils – D. Wood, Oxford, Basil Blackwell, 1990, pp. 117-126; J. Njus, *The Politics of Mysticism: Elisabeth of Spalbeek in Context*, «Church History», LXXVII (2008), pp. 285-317.

⁸⁰ *Ibidem*, pp. 221-232. Thomas of Cantimpré, *The Collected Saints' Lives. Abbot John of Cantimpré, Christina the Astonishing, Margaret of Ypres and Lutgard of Aywières*, edited by B. Newman, Turnhout, Brepols, 2008; A. Bartolomei Romagnoli, *Agiografia e mistica nel Duecento: le "Vitae Matrum" di Tommaso di Cantimpré*, «Hagiographica», XVII (2010), pp. 207-252.

⁸¹ On her see Muessig, *The Stigmata*, pp. 130-131.

⁸² See footnotes 50 and 54 above.

⁸³ See footnotes 13-14 above.

⁸⁴ I. Pourtrin, *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995, pp. 79-81, 177-179.

some cases of «feigned» stigmata⁸⁵. He cites the *Formicarius* by Johannes Nider who gave an account of the failed claim to be publicly stigmatized by a recluse in Radolfzell near Constance, where the council was held (1414-1418)⁸⁶, and the execution of the Bern Dominican friars, who cheated with painted stigmata in 1509⁸⁷. He also includes the scandalous story of the Clarisse abbess of Cordoba, Magdalena de la Cruz, who confessed after she was arrested by the inquisition that the devil instructed her to pretend to be stigmatized⁸⁸.

The discussion of «divine and sacred stigmata» constitutes only one third of Raynaud's treatise. It is followed by a similar-sized description of «human and profane stigmata», which ranged from signs of nobility, serf and criminal brandings to medical signs, ethnic and heretical marks. The third part of the treatise deals with «demonic stigmata». This gave him the opportunity to expand on the argumentation already raised while discussing the stigmata of Francis of Assisi: whether these – sacred or divine – stigmata can be caused by mere imagination or whether supernatural – divine or demoniac – agency must be recognized in them⁸⁹.

At the end of this long overview one can ask, whether Raynaud's treatise can justifiably be considered a 'history' of stigmatizations or whether Jacques Le Brun's label as a combination of theological and anthropological discourse is more appropriate. While Raynaud's ambition as a historian certainly did not attain the level of his contemporaries, Jan Bolland and his colleagues, he had the merit of inserting stigmatization into the history of Christianity. Like Caffarini before him, he integrated cases (he refers to 13) of «complete» stigmatizations, with all the five wounds, and «partial» cases (he mentions 6) into a much broader set of bodily marks that could signify contacts with divine command or agency.

5. The extraordinary miracle of the stigmata did not disappear with modernity and secularization and it continued to stimulate the reflections of historians. Among the works dedicated to this extreme manifestation of Christian devotion, the five-volume *opus magnum*, *Die christ-*

⁸⁵ Raynaud, *De sigmatismo sacro, et profano*, pp. 135-136.

⁸⁶ G. Klaniczay, *Apparizioni celesti e diaboliche nel Formicarius di Johannes Nider*, in Id., *Santità, miracoli, osservanze*, p. 450.

⁸⁷ Herzig, *Christ Transformed into a Virgin Woman*, pp. 261-263.

⁸⁸ M. del Mar Graña Cid, *Magdalena de La Cruz, de santa viva a hereje: feminismo y disidencia de género en el monacato observante español (1504-1560)*, in *Sante vive in Europa (secoli XV-XVI). Saggi per Gabriella Zarri*, a cura di A. Bartolomei Romagnoli, «Archivio Italiano per la Storia della Pietà», XXXIII (2020), pp. 199-235.

⁸⁹ Raynaud, *De sigmatismo sacro, et profano*, pp. 178-180.

liche Mystik (1836-1842) by Joseph von Görres (1776-1848), a prominent figure of the nineteenth-century German Catholic renewal, stands out⁹⁰. Görres's work is a larger and more ambitious enterprise than those of Caffarini and Raynaud; an example of the great historical and philosophical constructions of the nineteenth century. Like Raynaud, and probably not independent from him, he discusses the supernatural phenomena in the context of «divine, natural and diabolic mysticism». The bodily miracle of the stigmatization is framed in an elaborate phenomenology of the «physical» manifestations of mystical and visionary spirituality: levitation, ecstatic flight, luminous, olfactory, and auditory phenomena, cataleptic trance states, and excessive fasting. According to Görres' elaborate classification, stigmatization is only one of the extraordinary manifestations of the ecstatic mystics, it is part of and accompanied by an entire arsenal of miraculous physical and bodily phenomena.

In the long chapter dedicated to stigmatization⁹¹ Görres presents more than sixty cases, based on his own historical research and personal observation. For Saint Francis, he could rely on his earlier book, *Der heilige Franziskus von Assisi. Ein Troubadour* (1826); for Anna-Catharina Emmerich, the stigmatized Franciscan tertiary of Napoleonic times, who awoke renewed interest in the stigmata in nineteenth-century Germany⁹², he must have been informed of the writings of Clemens Brentano, his friend and university colleague⁹³. He paid a personal visit to Maria von Mörl, the 'Ecstatica' of Tyrol, whose stigmata raised great interest around 1834, precisely the years when Görres was working on his book; he dedicated a special section to her⁹⁴.

Görres' analysis distinguishes the different stages in the process of stigmatization: the reception of the Crown of Thorns, the Side Wound, the variations of the complete stigmatization and the different ways of making

⁹⁰ J. von Görres, *Die christliche Mystik*, Band II., repr. Graz, Akademische Druck u. Verlagsanstalt, 1960. There exists a new edition by U. Ranke-Heinemann, Frankfurt am Main, Eichborn Verlag, 1989, but I have used the reprint of the original edition.

⁹¹ Görres, *Die christliche Mystik*, vol. II, book 5.

⁹² J. Boufflet, *Anne-Catherine Emmerick. Celle qui partagea la Passion de Jésus*, Paris, Presses de la Renaissance, 2004; R. Lazcano, *Ana Catalina Emmerick (1774-1824). Una mirada bibliográfica*, «Analecta Augustiniana», 72 (2009), pp. 460-499.

⁹³ C. Brentano, *Anna Katharina Emmerick - Biographie*, herausgegeben von J. Mathies, Band 28,1, *Clemens Brentano sämtliche Werke und Briefe*, Stuttgart, Kohlhammer, 1981; G. Brandstetter, „Reliquienberg“ und *Stigmata. Clemens Brentano und Anna Katharina Emmerick - der Blut-Kreislauf der Schrift*, in Menke – Vinken, *Stigmata. Poetiken der Körperinschrift*, pp. 243-268.

⁹⁴ Görres, *Die christliche Mystik*, vol. II, pp. 494-510. Görres also mentions the other famous Tyrol stigmatic, Maria Dominica Lazzeri, but he did not visit her.

them public: the wounds kept secret and hidden (Saint Francis), becoming invisible at the request of the stigmatized (Saint Catherine, Ursula Aguir), visible, bleeding and publicly shown wounds (Elisabeth Spalbeek, Veronica Giuliani), wounds that disappear (Gertrude van Oosten, Lucia da Narni), wounds of flagellation (Lutgardis), wounds in the heart (Claire of Montefalco, Veronica Giuliani)⁹⁵. He gives a special consideration to the few male stigmatics, little known apart from Saint Francis⁹⁶.

6. Görres' significant book, soon translated into French⁹⁷, had a considerable impact on the most important nineteenth-century historian of stigmatics, the French physician Antoine Imbert-Gourbeyre (1818-1912). After a productive medical career, as a professor at the Medical School of Clermont-Ferrand from 1852, elected as president of the International Homeopathic Congress in Paris in 1867, Imbert-Gourbeyre became enthusiastically interested in stigmatics because he met the stigmatized Belgian seamstress Louise Lateau⁹⁸ in 1868 and the controversial Italian prophetess Palma Matarelli in 1870⁹⁹. He visited these stigmatics in the double role of fervent enthusiast and medical expert whose quest for mysterious phenomena was the reverse of the approach of his rationalist contemporaries (psychiatrists of the school of Jean-Martin Charcot at the Salpêtrière)¹⁰⁰. He intended to invest his medical authority and critical talent to be fully sensitive to the possibility of supernatural manifestations.

⁹⁵ Görres, *Die christliche Mystik*, vol. II, pp. 407-442.

⁹⁶ *Ibidem*, pp. 444-446.

⁹⁷ J. von Görres, *La mystique divine, naturelle et diabolique*, traduit par C. Sainte-Foi, Paris, Poussielgue-Rusand, 1861.

⁹⁸ S. Lachapelle, *Between Miracle and Sickness: Louise Lateau and the Experience of Stigmata and Ecstasy*, «Configurations», XII (2004), pp. 77-105; G. Klaniczay, *Louise Lateau et les stigmatisées du XIX^{ème} siècle entre directeurs spirituels, dévots, psychologues et médecins*, in Id., *Discorsi sulle stimmate*, pp. 279-320; T. Van Osselaer, *Stigmata, Prophecies, and Politics: Louise Lateau in the German and Belgian Culture Wars of the Late Nineteenth Century*, «Journal of Religious History», XLII (2018), pp. 591-610.

⁹⁹ G. Klaniczay, *The stigmatized Italian visionary and the devout French physician: Palma Matarelli d'Oria and Imbert Gourbeyre*, «Women's History Review», XXVIII (2019), pp. 109-124.

¹⁰⁰ G. Didi-Huberman, *Invention de l'hystérie. Charcot et l'iconographie photographique de la Salpêtrière*, Paris, Macula, 1982; J. Goldstein, *The Hysteria Diagnosis and the Politics of Anticlericalism in Late Nineteenth-Century France*, «Journal of Modern History», LIV (1982), pp. 209-239; L. Sandoni, *Political Mobilizations of Ecstatic Experiences in Late Nineteenth-Century Catholic France: The Case of Doctor Antoine Imbert-Gourbeyre and His "Stigmatisées" (1868-73)*, «Disputatio philosophica. International Journal on Philosophy and Religion», XVI (2014), pp. 19-41.

He wrote a two-volume book on the two mystics, entitled *Les stigmatisées*¹⁰¹, which became part of the gigantic medico-religious controversy around Louise Lateau¹⁰². This prompted Imbert-Gourbeyre – quite unexpectedly – to become a historian and assemble data on Louise's historical antecedents. He added voluminous historical appendices to his devoted account and medical diagnoses of the two stigmatics. The first volume includes a detailed study of a thirteenth-century stigmatized Beguine of Cologne, Christine of Stommeln¹⁰³ and an account of two nineteenth-century stigmatics, the French Soeur Saint Bernard de la Croix (stigmatized in 1844) and the Italian Marie-Rosa Andriani (stigmatized in 1820)¹⁰⁴. The second volume, dedicated to Palma, ends with a chapter that publishes a list of 145 stigmatics from medieval and early modern history¹⁰⁵.

Writing his book, Imbert Gourbeyre was probably unaware that a critical inquisitorial examination of Palma Matarelli was underway because she had been denounced for fraud and *affettata santità*. Subsequently, the inquisition also reached out for him. When his controversial two-volume book was about to be re-published in 1873, the bishop of Clermond-Ferrand received an admonition from the Sant'Uffizio to dissuade Imbert-Gourbeyre from having his book reprinted because Rome considered the stigmata of Palma as quite dubious. He had to obey¹⁰⁶.

Nevertheless, his opinion did not change; he remained a fervent propagandist and promoter of stigmatics. Not much later, he entered into a lengthy polemic with Charcot's colleague, Désiré Magloire Bourneville, who wanted to explain stigmata with the paradigm of hypnosis or hysteria and ridiculed the supportive medical opinions on Louise Lateau's stigmata¹⁰⁷. Imbert-Gourbeyre continued his historical research and two decades later, in 1894, he published a major two-volume work entitled:

¹⁰¹ A. Imbert-Gourbeyre, *Les stigmatisées*, vol. I. *Louise Lateau de Bois-d'Haine, sœur Bernard de la Croix, Rosa Adriani*, vol. II. *Palma d'Oria. Examen de la thèse rationaliste, liste historique des stigmatisés*, Paris, Victor Palmé, 1873.

¹⁰² On the medical controversy see Klaniczay, *Louise Lateau*, pp. 296-303.

¹⁰³ Imbert-Gourbeyre, *Les stigmatisées*, vol. I, pp. 268-294; on Christine see Kleinberg, *Prophets in Their Own Country*, pp. 71-98.

¹⁰⁴ Imbert-Gourbeyre, *Les stigmatisées*, vol. I, pp. 247-262.

¹⁰⁵ Imbert-Gourbeyre, *Les stigmatisées*, vol. II, pp. 264-315.

¹⁰⁶ Lachapelle, *Between Miracle and Sickness*, pp. 93-94; H. Multon, *Catholicisme intransigeant et culture prophétique: l'apport des archives du Saint-Office et de l'Index*, «Revue Historique», CIV (2001), p. 123.

¹⁰⁷ D. M. Bourneville, *Science & Miracle. Louise Lateau, ou la stigmatisée belge*, Paris, A. Delahaye, 1875.

La stigmatization, l'extase divine et les miracles de Lourdes – Réponse aux libres-penseurs. The first volume contains the largest quantity of historical data ever assembled on stigmatics, of which he could document 321 until his times. In the second volume, he provided a comprehensive, synthetic discussion of all his theological, medical and psychological arguments against the «rationalist thesis»¹⁰⁸.

It would require a separate study to provide a detailed evaluation of the philosophy and the research results of this fervently Catholic and royalist doctor from Clermont-Ferrand, often criticized for his dilettantism in the treatment of historical data. Herbert Thurston, the eminent Jesuit historian of the «physical phenomena of mysticism» wrote in 1919 that Imbert-Gourbeyre «totally lacked critical sense»¹⁰⁹. This harsh judgment was repeated in 1936, in a special issue of *Études Carmélitaines* on stigmatization, by Pierre Debongnie¹¹⁰.

Antoine Imbert-Gourbeyre's work, however, has recently been rediscovered, thanks to the reedition of the first volume by Joachim Bouflet¹¹¹, himself an eminent expert of the history of stigmatizations, and a consultant at the Holy See for such cases¹¹². This re-edition was accompanied by a detailed critical introduction that points out the shortcomings of the mass of historical data assembled by Imbert-Gourbeyre, and corrects his list of known stigmatics. By omitting those not appropriately documented and adding others about whom the author had no knowledge, Bouflet arrives at the number of 283 until the end of the nineteenth century¹¹³.

When all the due criticism is considered, if we contemplate the oeuvre of Imbert-Gourbeyre, it has to be recognized that his broad definition of stigmata is situated in line with the three 'classics': Caffarini, Raynaud and Görres. Like his predecessors, he adds to the bearers of the five wounds of Christ's crucifixion all those who had other kinds of Passion-related lesions and contextualizes the stigmata in a larger set of

¹⁰⁸ A. Imbert-Gourbeyre, *La stigmatisation – L'extase divine et les miracles de Lourdes – Réponse aux libres-penseurs*, Clermont-Ferrand, Bellet, 1894.

¹⁰⁹ H. S. Thurston, *Stigmatization*, «The Month», CXXXIV (1919), p. 149; cf. Id., *The Physical Phenomena of Mysticism*, London, Barnes Oates, 1952.

¹¹⁰ P. Debongnie, *Essai critique sur l'Histoire des Stigmatizations au Moyen âge*, «Études Carmélitaines, mystiques et missionnaires», XX (1936), 2, pp. 22-59.

¹¹¹ A. Imbert-Gourbeyre, *La stigmatisation 1894*, édition établie par J. Bouflet, Grenoble, Jérôme Millon, 1996.

¹¹² J. Bouflet, *Les stigmatisés*, Paris, Cerf, 1996.

¹¹³ Id., *Avant-propos*, pp. 7-29. Bouflet continued assembling the data on 20th and 21st century stigmatics, he gathered information on more than 150 such modern stigmatics. I thank him for having shared this documentation with me.

supernatural visions, ecstasies, trance-states, levitations, and miraculous abstention from food. Another similarity is that his historical inquiry is inextricably intertwined with his efforts to promote the stigmatics he knew personally and admired, as had Tommaso Caffarini Catherine of Siena or, to a lesser degree, Joseph von Görres Maria von Mörl. The rich historical information he gathered on stigmatics not only intended to attest the authenticity of similar phenomena observed in contemporary mystics, but with a certain circularity, provided them with detailed information on what models to follow.

*

Stigmata represent the utmost compassion with the crucified Jesus, an *imitatio Christi* that goes as far as accepting his wounds and pains. And as it happened with the cults of the martyrs and the saints, this imitation inspired further imitations, the models of Francis of Assisi and Catherine of Siena became the «places of memory» of «stigmatic spirituality», a set of resources and prescriptions for all those who would like to ascend to this height of religious perfection. Every new case of stigmatization is a reaffirmation of the truthfulness of the Christian faith, a kind of bodily 'hermeneutics' of the history of the redemptive suffering of Christ, written with bleeding wounds on the bodies of hundreds of stigmatics. Histories and historians of stigmatizations play an important role in understanding the significance and the nature of this remarkable current of Christian spirituality as alive today as in the past 800 years. At the same time, we must realize that histories and historians, whether positive, apologetic or critical and doubtful, are themselves 'part of the game'.

KRISTOF SMEYERS

SECRET SCIENCES OF THE SUPERNATURAL IN MODERN BRITAIN

1. *Secret sciences.*

In the second half of the nineteenth century, the heterogeneous religious landscape in Britain became ever more crowded. Non-denominational spiritual movements mushroomed. Spiritualist groups, Theosophical societies, esotericists and occult practitioners complemented older and new forms of Christian sectarianism. To stake their claim on a piece of the religious landscape, these very diverse movements defined themselves against or in relation to the Churches of England and Rome; when successful, they in turn also merited a response from the churches. Spiritualists, for example, had by the First World War become so numerous that the Church of England debated accepting spiritualism's core premise – the possibility to communicate with the spirits of the dead – as a doctrine¹. This example already illustrates how even in the process of establishing boundaries between religious and spiritual movements those boundaries were crossed, and how non-denominational groups existed in complex, ever-shifting relationships with Christianity in which such boundaries at once helped to fashion a distinct identity and were occasionally considered arbitrary.

It also shows the central significance of the supernatural. As the established churches grappled with the popular, unorthodox ideas about transcendence and the divine that came out of the new movements, so, too, did those movements engage with the supernatural traditions of Christianity. At a time when the miracles in Scripture came increasingly under attack from materialist and historical readings, the Christian supernatural was nevertheless very much present on living bodies, in an unprecedented proliferation of ecstasies, superhuman bouts of fasting and stigmata, the crucifixion wounds of Christ borne by others. This article asks how non-

¹ F. Young, *The Dangers of Spiritualism*, «Paranormal Review», LXXI (2014), pp. 18-21.

denominational spiritual movements in modern Britain engaged with such phenomena. Looking at stigmata in particular through the prism of the 'secret sciences', as practitioners of clairvoyance, mesmerism, mediumship, esotericism, spiritualism and the occult sometimes referred to their methods of inquiry, this article offers a new angle on stale debates about the pathologisation of belief in the Christian supernatural as a form of secularisation. Their engagement shows that medical and naturalistic explanations of the supernatural did not necessarily rob it of its spiritual significance, not least because the 'orthodox' sciences remained ultimately ambiguous in their verdict. Rather, these explanations were often compatible with other, religious forms of knowledge and belief.

Physical phenomena of mysticism have in Western sources and in Western scholarship been largely defined in terms of their association with, sometimes as signposts of (a certain type of) Roman Catholicism². The English Jesuit and scholar of the supernatural Herbert Thurston (1856-1932) used the term «physical phenomena of mysticism» to categorise Catholic examples of extraordinary manifestations. In the posthumously published *The Physical Phenomena of Mysticism*, Thurston marshalled «good evidence» of authenticity, pathology, and imposture for cases throughout the long history of the Church and its saints: 'data' for the reader to interpret³. Five years earlier, Montague Summers (1880-1948), himself an «ostentatious convert to Catholicism» as well as a self-styled hunter of the paranormal, wrote a book with the same title. Summers' aim was rather more activist than that of Thurston: he hoped to restore the 'supernatural' quality of Catholic physical phenomena⁴. Although they approached the same extraordinary manifestations from radically different sides of the argument, it is striking that with 'physical phenomena of mysticism' Thurston and Summers referred primarily to *one* phenomenon: the stigmata⁵.

² Most recently in T. Van Osselaer *et al.*, *The Devotion and Promotion of Stigmatics in Europe, c.1800-1950: Between Saints and Celebrities*, Leiden, Brill, 2020; K. Smeyers, *Supernatural Bodies in Modern Britain and Ireland*, Manchester, Manchester University Press, in preparation.

³ H. Thurston, *The Physical Phenomena of Mysticism*, Chicago (IL), Henry Regnery, 1952, p. 70.

⁴ J. Machielsen, *The War on Witchcraft: Andrew Dickson White, George Lincoln Burr, and the Origins of Witchcraft Historiography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, p. 8 for «ostentatious convert». M. Summers, *The Physical Phenomena of Mysticism, with Especial Reference to the Stigmata, Divine and Diabolic*, London, Rider, 1950 (1947), pp. 125-127 for «secular» and «supernatural» stigmata.

⁵ Stigmata take up a quarter of Thurston's book, whereas Summers makes it explicit in the title.

Striking, but not surprising. In the interwar period scholars of mysticism were confronted with an unprecedented outpouring of stories about stigmata, even in a nation – Britain – where Catholicism continued to be a minority religion and a «fortress church», and where physical phenomena of mysticism remained comparatively rare⁶. Occurrences of stigmata everywhere increased notably in number⁷. The wounds of Christ on people's bodies gained in public relevance as well as notoriety in this period, in part because they could, in some cases, be thought to function as a symbol of redemptive suffering on a continent scarred by the First World War⁸. During the war, Herbert Thurston had visited a young English woman who presented her stigmata as a way to «crucify [herself] to the world»⁹. In the British press, occurrences of the phenomenon in continental Europe were discussed as an exotic display of Catholic credulity, mental illness, fraud, or a salubrious mix of all three. Thurston and Summers acknowledged that stigmata were «the most familiar and most widely debated of the physico-psychic manifestations» of their time¹⁰.

It has taken historians some time to uncover the significance of stigmata in the nineteenth and twentieth centuries. But in the last two decades a rich historiography has emerged that places the devotional, symbolic, and medical meanings of the wounds centre stage. With these emphases, historians have followed, expanded on, and critically studied the efforts of earlier scholars such as Thurston (much less so the eccentric Summers). This focus can neglect – and thus far *has* mostly neglected – to include other historiographical insights: about the presence of physical phenomena of mysticism in other Christian denominations, for instance, and about the development of medicine and science in this period. Histories of medicine and science, we now know, are as much about the dead ends of scientific inquiry as about moments of breakthrough; as much about doubt as about knowledge; as much about rejection and failure as about success. Furthermore, the boundaries of medical and scientific disciplines, and of what constituted science more broadly, con-

⁶ K. Aspden, *Fortress Church: the English Roman Catholic Bishops and Politics 1903-1963*, London, Gracewing, 2002.

⁷ The database of the project *Between Saints and Celebrities: The Devotion and Promotion of Stigmatics in Europe, c.1800-1950* shows a marked spike in cases in the 1930s <https://mediahaven-stigmatics.uantwerpen.be/> (07/2022).

⁸ Van Osselaer *et al.*, *The Devotion and Promotion*, p. 18. See also the appendix *Biographical Dictionary of Stigmatics* for several First World War stigmatics.

⁹ London, Archives of the Jesuits in Britain (ABSI), 38.3.3.

¹⁰ Thurston, *The Physical Phenomena*, p. 32.

tinued to be contested and dislocated well into the twentieth century. Richard Noakes and others have shown how, for example, the occult infused scientific disciplines in modern Britain¹¹.

And yet, the science of the supernatural and of stigmata in particular in this period has been studied almost entirely from within – mostly medical – disciplinary boundaries. Claims of medical monopoly have directed the historian's gaze almost exclusively towards medical interest in the phenomenon within the 'realm of natural sciences'¹². This has led to important observations about, for example, the active participation of physicians in ecclesiastic investigations of renowned cases of stigmata¹³. But these studies have shown little attention for others who also claimed a critical, scientific voice in attempts to explain the provenance of the phenomenon: spiritualists, occultists, esotericists, and experts working in fields that were later ostracised from science proper. Historians studying psychical research and spiritualism have shown how delineations between scientific disciplines, between scientific and 'popular' knowledge, and between science and so-called pseudoscience continued to be subject to discussion and cannot be taken at face value¹⁴. Like the

¹¹ Lorraine Daston has called this «big science». L. Daston, *Before the Two Cultures: Big Science and Big Humanities in the Nineteenth Century*, Martin Buber Memorial Lecture, 2015. 'Big science' include those fields that were later often referred to as pseudoscience: see for example R. Noakes, *Physics and Psychics: The Occult and the Sciences in Modern Britain*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019.

¹² On the importance of medical overviews of stigmata cases for contemporaneous reception and for the historian: Van Osselaer *et al.*, *The Devotion and Promotion*, pp. 11-12.

¹³ Miracles had by the nineteenth century been diagnosed by physicians for centuries, also in the Church's employment: J. Duffin, *Presidential Address: the Doctor was Surprised; or, How to Diagnose a Miracle*, «Bulletin of the History of Medicine», IV (2007), pp. 699-729; G. Klaniczay, *The Stigmatized Italian Visionary and the Devout French Physician: Palma Mattarelli d'Oria and Docteur Imbert-Gourbeyre*, «Women's History Review», XXIX (2020), 1, pp. 109-124; M. Heimann, *Medical and Mystical Opinion: The Contentious Case of Teresa Higginson*, in *Sign or Symptom? Exceptional Corporeal Phenomena in Religion and Medicine in the 19th and 20th Centuries*, edited by T. Van Osselaer – H. De Smaele – K. Wils, Leuven, Leuven University Press, 2016, pp. 75-100; S. Lachapelle, *Between Miracle and Sickness: Louise Lateau and the Experience of Stigmata and Ecstasy*, «Configurations», XII (2004), 1, pp. 77-105.

¹⁴ Historians of science have constructed a model of scientific knowledge exchange around, for instance, the ideas of Bruno Latour in *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1999. J. A. Secord, *Knowledge in Transit*, «Isis», XCV (2004), 4, pp. 654-672; J. R. Topham, *Rethinking the History of Science Popularization / Popular Science*, in *Popularizing Science and Technology in the European Periphery 1800-2000*, edited by F. Papanelopoulou *et al.*, London, Routledge, 2009, pp. 1-20. The point about science and 'pseudoscience' in

natural sciences, these others strove to 'naturalise' stigmata and other phenomena. Many spiritualists, for instance, tried to abolish «the terms 'supernatural' and 'miracle' by an extension of the sphere of law and realm of nature», as the biologist and spiritualist Alfred Russel Wallace wrote as early as 1875¹⁵. The multiplicity of 'science' in this period is especially pertinent for the history of stigmata and related physical phenomena because the absence of medical consensus and of satisfactory naturalistic explanation gave room to many competing and overlapping theories. Rather than 'the science of stigmata', it may be more fruitful to speak of sciences of stigmata.

This article therefore offers a perfunctory overview of alternative approaches to and interpretations of the wounds of Christ in the 'secret sciences'. It surveys discussions of stigmata in the Anglophone sphere, primarily in the vibrant periodical culture of the occult which at once sensationalised physical phenomena and offered a space for what Christine Ferguson has recently called 'journoculturalism': to search for and imagine numinous experience on the printed page¹⁶. It is nonetheless important to point out that the arguments and theories that appear here built also on examinations and debates in France and Belgium, where cases of stigmatisation became focus points of medical debate¹⁷.

The remainder of this article first ventures into the borderlands of the realm of natural sciences to map the limits of scientific knowledge of stigmata. Next it looks closer at alternative mystic-medical interpretations in those borderlands. Far from an exhaustive overview, this section discusses some key ideas that comprised occult understandings of stigmata in the late nineteenth and early twentieth centuries, and how those ideas interacted with the natural sciences. The final section returns to the

Britain is made, for example, in J. Oppenheim, *The Other World: Spiritualism and Psychical Research in England, 1850-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985; A. Winter, *Mesmerized. Powers of Mind in Victorian Britain*, Chicago (IL), University of Chicago Press, 2000. More recently: A. Sommer, *James and Psychical Research in Context*, in *Oxford Handbook of William James*, edited by A. Klein, Oxford, Oxford University Press, 2020; Noakes, *Physics and Psychics*.

¹⁵ Quoted in J. R. Durant, *Scientific Naturalism and Social Reform in the Thought of Alfred Russel Wallace*, «The British Journal for the History of Science», XII (1979), 1, pp. 31-58.

¹⁶ M. S. Morrisson, *The Periodical Culture of the Occult Revival: Esoteric Wisdom, Modernity and Counter-Public Spheres*, «Journal of Modern Literature», XXXI (2008), 2, pp. 1-22. For 'journoculturalism': C. Ferguson, *Arthur Machen, Charles Fort and the Interrupted Page*, keynote at the annual conference of the International Gothic Association, Dublin, 27 July 2022.

¹⁷ Lachapelle; Van Osselaer.

use of medical and naturalistic knowledge about stigmata in this period to argue that this knowledge and its vocabularies were not incompatible with devotional, supernatural interpretations of the phenomenon. Rather, they enriched alternative mystical understandings of the provenance and significance of the wounds of Christ. After all, to go along with naturalistic theories about a physical phenomenon of mysticism did not necessarily meant to forego its religious appeal; the pathologisation of stigmata could even recharge its mystical, devotional, or occult potential. At the same time, I argue that ongoing interest from the secret sciences in the Christian supernatural when disciplinary boundaries hardened led the natural sciences to abandon the study of physical phenomena of mysticism.

2. *The realm of natural sciences and its borderlands.*

On 10 September 1898 the *British Medical Journal* declared that stigmata had ceased to be supernatural. They had «entered the realm of natural sciences, no longer solely examined as *ou superchérie ou miracle*»¹⁸. Although the statement was dramatic, the *BMJ* echoed a commonplace *fin-de-siècle* confidence in the capacity of the natural sciences to bring phenomena that had long seemed out of reach – literally, existing above nature – irrevocably within the borders of this ‘realm of natural sciences’. By the end of the nineteenth century, it was the stigmata’s turn. The medical journal’s claim followed the publication of an examination of a certain Miss B.’s hyperhidrosis: a patch of skin that sweated continuously and bled occasionally. Dermatological conditions such as those suffered by Miss B. were often lumped together with the wounds of Christ in medical publications, to be presented as pathological.

A sense of positivistic expansionism thus underpinned claims like that in the *BMJ*. Earlier, in 1875, Alfred Russel Wallace had also noted the «gradual extension» of the realm of nature to swallow up a range of phenomena that were previously considered supernatural¹⁹. Although stigmata had been considered in pathological terms since their first appearance in the thirteenth century, this idea of progressive, linear expansion assigned the wounds exclusively to the naturalistic and medical

¹⁸ *Stigmata*, «British Medical Journal», 10 September 1898, quoted in F. W. Myers, *Human Personality and its Survival of Bodily Death*, vol. I, London, Longmans, 1903, p. 188.

¹⁹ Durant, *Scientific Naturalism and Social Reform*, p. 36.

sphere by extracting them from devotional and mystical contexts. There, they became one in a growing list of mental and dermatological deficiencies. The statement in the *BMJ*, then, matters not so much because of its claim that stigmata had been naturalised, but rather because it aimed to extend the realm of natural sciences as well as to cordon off the stigmata from non-specialist and clerical interference. «Chacun à son métier» the Catholic neurologist Francis Walshe wrote forty years later, in 1938, in an article for the *Catholic Medical Guardian*. (Funnily, like the *BMJ* Walshe used French to emphasise his point.) «[A]nd the study of the phenomena of stigmatisation is most clearly the ‘métier’ of the doctor» he concluded²⁰. Walshe weighed heavily on debates about the provenance of stigmata in interwar Britain. He reiterated his argument for a medical monopoly on several occasions, publicly and privately, in the context of much-discussed contemporaneous cases of stigmatisation such as Therese Neumann’s in Germany²¹.

Walshe’s assertion also matters. For one, it illustrates how difficult it was to establish sole medical authority in interpretations of the wounds – and, additionally, to keep the phenomenon inside the ‘realm of natural sciences’. Its boundaries were porous and contested. Forty years after the *BMJ*’s victorious statement, the claim that stigmata belonged only in the capable hands of doctors and natural scientists still needed repeating. Walshe’s tireless boundary work also ties into a wider sense of fatigue about the science of the supernatural. Every time a new, ‘definitive’ explanation for the stigmata was introduced to the general public, many people did not welcome it as a major breakthrough. One observer in the *Flintshire Observer* in 1896 complained that «[t]here is nothing new under the sun» as to how scientists explained stigmata: medical experts kept ploughing the same exhausted soil, turning up diagnoses of hysteria and skin disease²².

However much contested or ignored claims to a medical monopoly over stigmata were by the later nineteenth century, dominant naturalistic explanations honed in on the suspected influence of mind over body. Stigmata were either a parapsychological condition or a psychopathological symptom: «a condition of nervous derangement», as the American neurologist William Hammond (1828-1900) categorised the

²⁰ F. M. R. Walshe, *Stigmatization*, «The Catholic Medical Guardian», XVI (1938), 4, pp. 104-114: 114.

²¹ For Walshe and the 1930s debate: Smeyers, *Supernatural*, p. 166 *passim*.

²² «Flintshire Observer», 19 March 1896, p. 2.

wounds alongside spiritualist phenomena²³. In influential works such as Hammond's, they fitted into what Richard Noakes describes as «a more widely shared belief that there might exist obscure forces, fluids, powers and influences associated with the human body that could form the basis of potentially fruitful extensions of the physical sciences»²⁴. The occult thus assigned itself a vital role in the future of the sciences.

Stigmata as a new frontier to be conquered: British psychical researchers, for example, eagerly tuned in to developments in the nascent disciplines of (para)psychology and psychiatry in the last quarter of the nineteenth century; they made much of the psychiatrist Pierre Janet's experiments on a 'stigmatisée' in the Salpêtrière, in Paris in 1900²⁵. (Janet was in correspondence with the Society for Psychical Research since 1887, about physical phenomena of mediumship as well as mysticism.) One year earlier, the 'science notes' on stigmata by the French neurologist Georges Gille de la Tourette made the British and American newspapers. De la Tourette dismissed all manifestations of the wounds as «merely instances of hysteria»²⁶. Such claims led some occultists to consider psychology, once it reached «maturity», to be «the most dread enemy that Supernaturalism has to face»²⁷.

Even if by the turn of the century most natural scientists accepted definitions in pathological terms, critics were found also in own ranks. Take the prominent American psychologist William James (1842-1910), who in his *Varieties of Religious Experience* advocated «unrestrictedly empirical approaches» to every seemingly supernatural manifestation²⁸. But he also condemned the tendency to reduce extraordinary religious experiences, whether 'supernatural' or not, to psychopathology. In James' view, the psychology of the supernatural and what he called «medical materialism» was an industry intent on policing metaphysical deviance – and disciplinary boundaries. Concerning stigmata and related physical phenomena espe-

²³ W. A. Hammond, *Spiritualism and Allied Causes and Conditions of Nervous Derangement*, New York, Putnam's Sons, 1876 (London 1871), p. 329 *passim* for 'Stigmatization'.

²⁴ Noakes, *Physics and Psychics*, p. 24.

²⁵ *Cases Where External Excitation is Absent*, «Proceedings of the Society for Psychical Research», IV (1885), p. 497. R. Evrard – E. Cardeña – E. A. Pratte, *Pierre Janet and the Enchanted Boundary of Psychical Research*, «History of Psychology», XXI (2018), 2, pp. 100-125.

²⁶ For example *Science Notes*, «Barry Herald», 10 March 1899.

²⁷ V. B. Neuberg, *Review of Oswald Külpe*, *Outlines of psychology*, «The Equinox», I (1909), 2, p. 390.

²⁸ W. James, *Varieties of Religious Experience: A Study of Human Nature*, London, Longmans, Green & Co, 1902, pp. 54, 494.

cially, James contended that explanations of suggestion primarily served to cordon off psychology's public image from unwanted associations with the occult in its borderlands of parapsychology and psychical research²⁹. James was right: in the following years, an 'enchanted boundary' was erected between orthodox sciences of the mind and those psychologists and psychiatrists who continued to conduct research into the paranormal³⁰. Boundaries were displaced; fields of inquiry were delegitimised.

Despite all rigorous efforts to definitively explain and categorise the stigmata – the Jesuit scholar Herbert Thurston went as far as to draw up a list of theological criteria and pathological qualifications as a manual to judge instances of the phenomenon – ambiguity and uncertainty still shrouded the precise provenance of stigmatic markings at the turn of the century. This created ample space for people to navigate their own opinions around the language of medicine and natural science. Moreover, the continuous, sustained emphasis that medical practitioners and natural scientists placed on the pathological causes of the phenomenon as mutually exclusive of its supernatural origins – not *superchérie* or *miracle*, but dermatological or psychological – must alert the historian of stigmata to a fundamental scientific insecurity when dealing with physical phenomena of mysticism.

3. *Positivistic uncertainty.*

3.1 *Mediums of Jesus.*

A letter from 1874 to the editor of *The Spiritualist*, titled *The reception of new truths*, aptly captures the insecurity of natural scientists. Its author, the spiritualist and phrenologist Henry Atkinson, recalled the world-renowned stigmatics and ecstasies of Tyrol thirty years earlier as «marvellous physiological phenomena» that could put to rest the «whole question of the action of mind on body» that so many medical experts continued to struggle with. In Atkinson's view, the final authority about extraordinary bodily phenomena such as stigmata lay not with the natural scientist but with 'the scientific Spiritualist'. Atkinson brushed aside the possibility that altered mental states influence the body as «wholly fallacious, because mind (...) is not an entity or efficient power at all.

²⁹ *Ibidem*, p. 14. Sommer, *James and Psychical Research*.

³⁰ W. F. Prince, *The Enchanted Boundary: Being a Survey of Negative Reactions to Claims of Psychic Phenomena, 1820-1930*, Boston (MA), Boston Society for Psychical Research, 1930, quoted in Evrard *et al.*, *Pierre Janet*.

The entire action is physical»³¹. He blamed a teleological view of science for the insecurity of positivists who were confronted with stigmata: «If men would only reflect on the history of science, they would see how, at every advance into fresh fields, truth and all novel revelations have been scorned, denied, and trampled upon, not only by the ignorant and the bigoted, but by the professors»³². The unease of ‘the professors’ when faced with ‘truth’ and ‘novel revelations’: this is how combatant ‘scientific spiritualists’ like Atkinson framed the reception of their own scientific explanations of extraordinary bodily phenomena. If the naturalistic provenance of stigmata could not currently be determined by science, spiritualists engaging with the matter saw an opportunity to present their own conclusions, and by extension their movement, as scientifically credible³³.

Not the power of mind over body was central to spiritualist interpretations of the stigmata, but the capacity of spirits to assert themselves in the physical world by making wounds on the living body, ideally guided «[b]y careful training, under instructors who KNOW»³⁴. These interpretations, too, categorised the wounds of Christ’s Passion under a range of mediumistic skin markings, and thus reinforced popular conflations of stigmata and spiritualism in the public opinion and the press. Linking the stigmata to mediumistic phenomena and «that mysterious class of clairvoyants» became common practice in spiritualist writing later in the century, almost as an inflection of how spiritualism was often «associated with a wide range of ancient and contemporary supernatural phenomena, including Christian miracles» to depict it as a popular superstition³⁵. In 1862, for example, a

³¹ Recent think pieces have echoed Atkinson’s theory: J. Gough, *The Mind Does Not Exist*, «Aeon», 30 August 2021 <https://aeon.co/essays/why-theres-no-such-thing-as-the-mind-and-nothing-is-mental> (09/2022).

³² H. Atkinson, *The Reception of New Truths*, «The Spiritualist», IV (1874), 6, pp. 70-71.

³³ Richard Noakes has developed this argument in greater depth with regards to spiritualist manifestations more generally, showing that the ‘natural’ and ‘supernatural’ were up for unrelenting discussion in mid-Victorian spiritualist circles. R. Noakes, *Spiritualism, Science and the Supernatural in Mid-Victorian Britain*, in *The Victorian Supernatural*, pp. 23-43, especially p. 25 *passim*.

³⁴ *The Miracle Girl*, «The Great Work in America», III (1928), 10, pp. 1-8: 3. The article contends that stigmata were caused by a «hypnotist who is on the *Spirit* side of life», an «ex-human (...) individual»: pp. 5-6. The «miracle girl» in question was the German stigmatic Therese Neumann, whose stigmata were described in detail in the previous issue of *The Great Work* as those of a «subjective psychic»: *The “Miracle Girl”*, «The Great Work in America», III (1928), 9, pp. 23-27: 27.

³⁵ *Modern Spiritualism, from the Different Standpoints of Catholic and Protestant, with the Catholics’ Personal Notices of Celebrated Ecstatics with Stigmata*, «Spiritual Magazine», IX (1878), 10, p. 355. See also «mesmeric clairvoyants with stigmata»: *The*

newspaper called the spirit-scrawled «blood-red letters in a very bad hand» on someone's forearms the «old stigmata medium»³⁶. One year later, the spiritualist historian (and historian of early spiritualism) William Howitt (1792-1879) dedicated several pages of his *History of the Supernatural* to stigmata. He defined some of the wounds' illustrious bearers in past and present as «that singular class of mediums, the Ecstatics of stigmata»³⁷.

In the eyes of prolific British spiritualists with an interest in Christian history like Howitt, the stigmata were not manifestations of the divine (or the diabolic, for that matter) but a sign from the afterlife that served as scientifically sound evidence of «the operations of departed Catholic spirits (...) who are as zealous for the supremacy of their faith as Catholics in the body are»³⁸. Catholic spirits imprinting Christ's wounds on Catholic bodies provided empirical, even physical evidence of the scientific (and religious)³⁹ truth of spiritualism whereas other, related phenomena such as prolonged fasting could be more readily dismissed as the (self-)deception of an «abnormal creature» – even if the 'creature' in question was also a stigmatic⁴⁰. Spiritualist naturalisations of stigmata thus legitimised spiritualism as scientifically sound.

Some spiritualists read the stigmata as signs from one particular spirit: Christ himself. In 1881 Alfred Giles, the New York correspondent of the spiritualist periodical *Banner of Light*, gave a novel interpretation to extraordinary markings after he saw red letters appear «in raised red lines, an inch or more in length», on a medium's skin during a séance. In Giles' view, such raised wounds on the skin comprised the marks of Christ, in St Paul's much-discussed phrase (*Gal.* 6, 17), whether they resembled the wounds of the crucifixion or not. Whereas mediumistic skin phenomena were a physical sign of communication from a deceased friend and thus served as material proof that those who are «what is usually called dead» could go on living in a different capacity, stigmata

Development of Spiritual Phenomena, «The Spiritualist», XIII (1878), 25, p. 299. Noakes, *Spiritualism*, p. 26.

³⁶ «*Spirit Writing*», «Croydon's Weekly Standard», 3 May 1862.

³⁷ W. Howitt, *History of the Supernatural in All Ages and Nations, and in All Churches, Christian and Pagan, Demonstrating a Universal Faith*, 2 voll., London, Longman, Green, Longman, Roberts & Green, 1863, vol. I, chapter 20 for stigmata.

³⁸ Howitt, *History of the Supernatural*, vol. I, p. 511.

³⁹ For example *The Development of Spiritual Phenomena*, «The Spiritualist», XIII (1878), 25, p. 299, which quotes the French mesmerist doctor G. P. Billot on the religious truth of spiritualism.

⁴⁰ *Stigmatisation*, «The Spiritualist», XII (1878), 25, p. 295. The text is a summary of the spiritualist anatomist Carter Blake's lecture on Louise Lateau for the British National Association of Spiritualists, which he gave on 11 February 1878 in Bloomsbury.

were a way for Christ to mark «another physical body suitable for his purpose». To Giles and likeminded spiritualists, to be stigmatised was to be branded a «medium of Jesus» who «though dead, did yet speak»⁴¹.

Importantly, Christ did so in ways that were empirical and falsifiable. Spiritualist theories naturally drew attention from Christians, some of whom were not always expectedly outraged by the idea that Christ's spirit marked the bodies of mediums. Richard Noakes has rightly argued that spirit manifestations on occasion bolstered empirical claims of Scriptural miracles «for those Christians whose faith had been undermined by Higher Biblical Criticism» and new scientific discoveries⁴². Spiritualist theories of stigmata that acknowledged Christian zeal and the phenomenon's religious significance were sometimes welcomed in similar ways by at least some Christians. Giles' unorthodox view of the stigmata was even published in the Baptist weekly *The Watch-Tower*, for instance. This earned him – and spiritualism by extension – «a respectable position in the eyes of intelligent and cultured people», including the religious press⁴³. Spiritualist appropriations of the wounds followed attempts of mesmerists earlier in the century. Mesmerists, too, had married naturalistic explanations with an «atmosphere of wonders», as the Jamaican-Scottish physician Edward Binns wrote. In 1842, Binns saw in the stigmata of the famous Maria von Mörl evidence of the power of mesmerism and magnetism. Binns attributed Von Mörl's ability to deal with the intense pains that accompanied her wounds, which he took to be the physical consequence of «impressions made upon the brain», to the strength of her mesmeric trance⁴⁴.

But overall there existed little consensus among nineteenth-century mesmerists and spiritualists about the role of the mind in the creation of the wounds of Christ, just like they showed internal divisions in the «Victorian quest for order behind phenomena purporting to come from another world», with many of them holding on to the supernatural character of wounds⁴⁵. This disunited front regarding the truth under the stigmatised skin undermined claims of the scientific credibility of spiritualism; the association with the phenomenon also bolstered depictions of spiritualism as a religious superstition that did not belong in the nineteenth century.

⁴¹ A. E. Giles, *A Novel Interpretation*, «Banner of Light», XLIX (1881), 8, p. 3; Letter from Dr Eugene Crowell to the editor, «The Watch-Tower», 3 February 1881.

⁴² Noakes, *Spiritualism*, p. 26.

⁴³ Letter from Dr Eugene Crowell to the editor, «The Watch-Tower», 3 February 1881.

⁴⁴ E. Binns, *The Anatomy of Sleep, or, the Art of Procuring Sound and Refreshing Slumber at Will*, London, John Churchill, 1842, p. 160.

⁴⁵ Noakes, *Spiritualism*, p. 23.

3.2 *Theosophy.*

Theosophists in Britain and the United States were less willing to reject naturalistic explanations of the power of the imagination and of the mind over the body when considering stigmata. Drawing from all religious philosophies, science, occultism and esotericism, Theosophy aimed to form a spiritual bridge between East and West, and between science and religion⁴⁶. The naturalisation of the supernatural was part of that. In 1905, the *Theosophical Review* published an essay on St Francis of Assisi that looked to contemporaneous experiments like in the Salpêtrière and studies of altered mental states by early-Victorian natural scientists as «quite capable» of proving the «influence of mind upon matter (...) without trace of miracle or interposition of external agent». Francis' stigmata were «fact, authenticated as it is by the eye witness of many»⁴⁷. Theosophists rejected the miraculous status of the thirteenth-century wounds, and of all later manifestations, based on modern medical findings. But that did not make the phenomenon any less mystical. The piece in the *Theosophical Review* is indicative of the ease with which many Theosophists integrated mystical and scientific explanations of stigmata into a much broader framework.

The phenomenon also affected Theosophists personally. The Society's co-founder, Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891), suffered through a 'stigmata-like experience' that coincided with a «trance illness». Afterwards she stated that stigmata, whether appearing as Christ's five wounds or as spontaneous skin markings, were «always (...) the result of exalted imagination» on a body⁴⁸. Her analysis drew from sources as

⁴⁶ P. Pels, *The Modern Fear of Matter: Reflections on the Protestantism of Victorian Science*, «Material Religion», IV (2008), 3, pp. 264-283: 275; M. Carlson, «No Religion Higher than Truth»: A History of the Theosophical Movement in Russia, 1875-1922, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1993, pp. 12-13.

⁴⁷ E. Severs, *The Character of S Francis of Assisi*, «Theosophical Review», XXXVI (1905), 216, pp. 525-530: 529; 528.

⁴⁸ H. P. Blavatsky, *Isis Unveiled: A Master-Key to the Mysteries of Ancient and Modern Science and Theology*, New York, J. W. Bouton, 1877. In London, Blavatsky's 'stigmata' were examined by the very recently established SPR in 1883, though not to her satisfaction: G. Lachman, *Madame Blavatsky: The Mother of Modern Spirituality*, New York, Jeremy P. Tarcher, 2012, pp. 224-227. In *Isis Unveiled* Blavatsky cites a case of alleged sorcery performed by a Jesuit resulting in stigmata-like wounds on the body of Catherine Cadiere in eighteenth-century Toulon, and even attached phallic significance to the crucifixion nails. See also E. J. Yeo, *Protestant Feminists and Catholic Saints in Victorian Britain*, in *Radical Femininity: Women's Self-Representation in the Public Sphere*, edited by E. J. Yeo, Manchester, Manchester University Press, 1998, pp. 127-140: 130-131.

varied as Pythagoras, the seventeenth-century Neo-Platonist Henry More, the writings of contemporary horror author Catherine Crowe, and case studies of stigmata in *The Lancet* and other specialised medical journals to arrive at a psychopathological theory of the phenomenon that meant to marry science and religion. The British Theosophist Bertram Keightley also situated the provenance of stigmata in «the creative power of the imagination» and «unwilled self-suggestion», in line with how the psychological researcher Frederic W. H. Myers explained sensory automatisms and automatic writing⁴⁹. Crucially, though, writers like Keightley set stigmata apart from such phenomena because of their intrinsic religious origins and mystical significance. Pathologisation did not equal secularisation.

Some Theosophists nevertheless went further in their claims to the science of stigmata. They explicitly stated that the natural sciences had finally recognised what had been «known to Initiates since the earliest times» – and to Christian scholastics since St Francis received the stigmata in 1224: genuine wounds, so wounds that were not the result of fraud or (self-)harm, were caused by the power of the mind and the imagination over the body⁵⁰. Such theories, tested also within the Society, always included a moral judgment. The German Catholic mystic Anna Katharina Emmerick, who had died in 1824, was an especially popular example in early anti-Christian Theosophical writings on stigmata. In 1903, the prominent Theosophist Charles Leadbeater (1854-1934) from Manchester turned to medical theory to write about Emmerick's stigmata as psychopathological symptom, much like Blavatsky and others in the Society had done. Leadbeater called the German stigmatic a «rather horrible example of the action of violent emotion upon the physical body»⁵¹.

But individual examples did not necessarily preclude an appreciation for the phenomenon's devotional significance more generally, especially when the Theosophical Society changed course. By 1920, as he coaxed the Society into 'christianisation', Leadbeater revisited stigmata cases more sympathetically; no longer 'horrible', he conceded that in some

⁴⁹ B. Keightley, *Man's Deeper Self*, «Theosophical Review», XXXII (1905), 190, pp. 337-351: 338; 346. On Myers: A. Crabtree, «Automatism» and the Emergence of Dynamic Psychiatry, «Journal of the History of the Behavioral Sciences», XXXIX (2003), 1, pp. 51-70.

⁵⁰ *Thales II: Stigmatisation, or Auto-Suggestion?*, «Modern Mystic», I (1937), VIII, pp. 50-52: 50. For the thirteenth century: A. Boureau, *Miracle, volonté et imagination: la mutation scolastique (1270-1320)*, in *Miracle, prodiges et merveilles au moyen âge: XXVe congrès de la S.H.M.E.S., Orléans, juin 1994*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1995, pp. 159-172.

⁵¹ C. W. Leadbeater, *The Devachanic Plane, or, the Heaven World, its Characteristics and Inhabitants*, «Theosophical Manual», VI (1902), pp. 1-102: 53-56.

cases the wounds could be an authentic physical manifestation of intense devotion to Christ's Passion. Authentically religious, with profound devotional meaning and, according to the majority of Theosophical writers, manifesting entirely in the realm of nature. «The contemplation may be genuine,» Leadbeater wrote, the «alleged crucifixion» was not⁵². His contemporary Edward Gardner similarly ascribed stigmata to «unconscious creative thought' that followed «deep and sincere yearning to share the agony of the Adored», at once similar to and very different from «a bruise on the body» that followed «a very vivid dream»⁵³.

Theosophical overall consensus about the psychopathology of stigmata did not mean, then, that only natural scientists should study the phenomenon. Something was missing from their analyses: sensitivity towards the transcendental. As argued in journals such as *Modern Mystic*, Theosophists were uniquely placed to integrate theories of the mind with naturalistic and psychological knowledge – and with notions of the divine. Their writings contributed to wider discussions to determine the nature of stigmata. They also served as an attempt to integrate Theosophy into the mainstream sciences. Or was it the other way around? When the Theosophical Scientific Group was founded in 1923, members conducted experiments, also with so-called 'superphysical' phenomena which included stigmatic and other skin markings, «for the purpose of correlating modern scientific views with Theosophy»⁵⁴.

3.3 *Psychical research.*

Influenced by the investigations of organisations such as the Society for Psychical Research in the later nineteenth century, the search for alternative laws of the cosmos that made physical phenomena of mysticism possible increasingly focused on the 'psychic force' behind stigmata, in the orthodox sciences as well as in the secret sciences. The SPR, for instance, which had many practising spiritualists as members, examined stigmata with methods from experimental psychology: telepathy and hypnotism, which they applied also in examinations of automatic writing

⁵² Compare early antagonism *ibidem* and C. W. Leadbeater, *The Other Side of Death: scientifically examined and carefully described*, vol. II, London, Theosophical Publishing House, 1903, p. 611 with Id., *The Monad and Other Essays upon the Higher Consciousness*, Adyar, Theosophical Publishing House, 1920, p. 34.

⁵³ E. L. Gardner, *There is no Religion Higher than Truth*, «Developments in the Theosophical Society», London, Theosophical Publishing House, 1963, unpaginated.

⁵⁴ G. Hodson, *The Science of Seership*, London, Rider & Co, 1985, p. 34.

and other bodily phenomena that rose questions about the relationship between mind, body, and cognitive functions.

The massive occult print culture in the Anglosphere ensured a wide circulation of unorthodox scientific ideas about stigmata, heralding what Roger Luckhurst calls «a new stage in Victorian attempts to develop a science of the supernatural». That science – or those sciences, including the secret ones – of the supernatural aimed to ease occult phenomena into scientific frameworks and communicated publicly about their findings⁵⁵. Psychical researchers in turn-of-the-century Britain did so by making a taxonomy of the supernatural. Stigmata were classified as ‘spontaneous phenomena’ under the heading ‘paranormal abilities of the living’, grouped together not with mystical phenomena as one might expect, but with fairy sightings and crop circles⁵⁶. Even so, these paranormal phenomena were linked to mainstream medical ideas and the hysteria diagnosis, as when the psychical researcher George E. Browne described the stigmata as a «decided thinning of the crust or division between the thinking mind and the underlying dreaming mind»⁵⁷.

4. *Dislocating the sciences of the supernatural.*

The prevalence of (largely) accepted materialist explanations of stigmata sparked triumphant claims from positivists, and it caused occult movements seeking scientific credibility to align their theories more closely to those explanations. But naturalistic ambiguity about the precise origins of the supernatural wounds also created space for alternative theories. Spiritualists and Theosophists, though never finding consensus about the provenance and method, did more or less agree that although there was no current natural law that accounted definitively for the phenomenon, such a law would be discovered and fully understood at some point in the future. In the absence of that law, their theories were

⁵⁵ R. Luckhurst, *Knowledge, Belief and the Supernatural at the Imperial Margin*, in *The Victorian Supernatural*, edited by N. Bown – C. Burdett – P. Thurschwell, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 197-216: 197. On psychical research: H. Wolfram, *The Stepchildren of Science: Psychical Research and Parapsychology in Germany, c.1870-1939*, Amsterdam, Rodopi, 2009; Noakes, *Spiritualism*.

⁵⁶ Luckhurst, *Knowledge, Belief and the Supernatural*, p. 199. *Paranormal Abilities of the living*, «Research Catalogue of the Society for Psychical Research 1884-2011» <https://www.spr.ac.uk/publications/research-catalogue-18842011> (07/2022).

⁵⁷ G. E. Browne, *Stigmatization*, «British Journal of Psychical Research», 1 (May-June 1926), p. 100.

as valid as those of natural scientists. The naturalisation of stigmata also caused reactions of lament and defiance outside the natural and secret sciences. In 1915, the famous Welsh author and Hermetic Order of the Golden Dawn member Arthur Machen publicly regretted that scientific attention for the stigmata robbed the phenomenon of «its powers»; it was reduced to clinical observation⁵⁸. The occult Catholic Montague Summers wanted nothing less than to overturn what he called the «secularisation of stigmata» and to re-supernaturalise the wounds⁵⁹.

Such sentiments failed to notice how prevailing ideas about the naturalistic provenance of stigmata did not diminish their spiritual significance; stigmata were never fully made secular. Rather, medical and scientific ideas enriched interpretations and evaluations of the physical phenomenon of mysticism in occultism as much as in the Church of Rome⁶⁰. Catholic forms of suffering, especially the stigmata, maintained their mystical meaning to occult practitioners and authors. *Fin-de-siècle* occultists, too, found in the sciences of stigmata a source of mysticism and belief. Many were drawn to Christ's life, and attributed it with qualities that befitted their own conceptions of the known, unknown, and unknowable universe⁶¹. In France, for example, the writer Joris-Karl Huysmans famously turned to Roman Catholicism as a religion of mysticism, miracle and martyrdom, in which supernatural phenomena in general and the stigmata in particular were weapons in an eschatological battle between the divine and the diabolic⁶². Famously, 'the stigmata' were also a rite «to fix the Light» in the occultist Aleister Crowley's Equinox Rituals, done «by touching the forehead, feet, right hand, left hand and heart»⁶³. If the naturalisation of stigmata did not secularise them, it did encourage new spiritual interpretations.

Decentering the science of stigmata by including the 'secret sciences' has shown that many classifications and associations were possible besides those that aimed to cordon off the phenomenon within the boundaries of emerging medical and psychological disciplines. Although it falls outside the scope of this article, a similar argument is possible about the mystical

⁵⁸ *When Angels Appear: Older Views Have Changed*, «Cambria Daily News», 18 June 1915, p. 6.

⁵⁹ Summers, *The Physical Phenomena*, pp. 125-127.

⁶⁰ Duffin, *Presidential Address*.

⁶¹ J. Bramble, *Modernism and the Occult*, London, Palgrave, 2015, p. 9.

⁶² J.-K. Huysmans, *Fragment (i) La sœur Anne Catherine Emmerich*, «Haute Science», II (1894), pp. 2-6.

⁶³ *The Temple of Solomon the King*, «The Equinox», I (1910), 3, pp. 228-229. The tagline of Crowley's journal was, tellingly, «The method of science – the aim of religion».

and spiritual significance of stigmata in this period – often referred to as a period of occult revival. They were meaningful not only as Catholic symbols of penitence and redemptive suffering. Decided to be entirely natural, even pathological in origin, the wounds could nonetheless be ‘spiritual stigmata’ to spiritualists, ‘psychic stigmata’ to members of the Golden Dawn or, as with the «stigmatic markings» of the Rumanian girl Eleonore Zugun, said to be inflicted upon her body by a demonic spirit in the 1920s, part of possession narratives to psychical researchers in England and the United States⁶⁴. Scientific and medical knowledge was adapted, appropriated, and fitted into existing frames of devotional, spiritualist, and occult reference, for example to understand stigmata as mediumistic or psychic activity.

To consider the plurality of theories and diagnoses across the breadth of the sciences also deepens the point made by Mark Morrisson that the «field of occult periodicals was very much predicated upon efforts to sanitize occultism, to make it acceptable not only as spiritual but also as scientific knowledge». The public engagement, in print, of spiritualists and occultists with the stigmata was one stratagem in «their defence of the ‘scientificity’ of their knowledge»⁶⁵.

This article has illustrated how critical interest in unorthodox investigations of a physical phenomenon of mysticism existed in a continuum of experimental and orthodox science. That interest was not eradicated by the naturalisation of stigmata, nor by the policing of disciplinary boundaries. But increasingly, the ‘enchanted boundary’ hardened and, as William James noted at the beginning of the twentieth century, natural scientists increasingly «shirked their scientific duties» by refusing to engage with «anomalous experiences» that were becoming taboo⁶⁶. The active involvement of the secret sciences, and of spiritual and esoteric groups who adopted and adapted the language of medicine and science, played a significant role in this shift. The continued efforts to pull the supernatural into the realm of natural science – to show that the science of stigmata was the metier of the doctor, as Francis Walshe had claimed in 1938 – had, by the 1950s, effectively given the secret sciences a monopoly over the study of stigmata.

⁶⁴ «Spiritual stigmata»: *Banner of Light*, XXXI (1872) 10, p. 5. H. Jordan, *Psychic Stigmata*, «Golden Dawn», IV (1941), 1, unpaginated. H. Price, *A Report on the Telekinetic and Other Phenomena Witnessed Through Eleonore Zugun*, «Proceedings of the National Laboratory of Psychical Research», I (1927), 1, pp. 1-63: 41-43 for the stigmata. On Zugun in Britain: K. Smeyers, *De duivel in het laboratorium: spektakel aan de rafelranden van de wetenschap*, «Studium», I (2020), 2, pp. 8-13.

⁶⁵ Morrisson, *The Periodical Culture*, p. 5.

⁶⁶ Sommer, *James and psychical research*.

JENNY PONZO

NARRATING THE STIGMATA: RETICENCE AND VISIBILITY IN HAGIOGRAPHIC AND MYSTICAL LITERATURE

1. *Introduction.*

The semiotic dynamics characterizing mystical discourse have been the subject of a great deal of research in the last few decades¹. One of the most-explored features is the role of the body in the experience and narration of the Other that is longed-for and finally reached in ecstatic, fugacious and sublime glimpses. In particular, studying the mystical literature of the 16th and 17th centuries, Michel de Certeau observes that the mystical experience of that time was characterized by an approach that took «physical forms, more concerned with a symbolic capacity of the body than with an incarnation of the Verb. It was an approach that caressed, wounded, ascended the scale of perceptions, attained the ultimate point, which it transcended. It “spoke” less and less. It was written in unreadable messages on the body transformed into an emblem or a memorial engraved with the sufferings of loves»². These features are not typical of Early Modernity alone but rather characterize mystical discourse across time, up to the present³.

This paper is part of the project NeMoSanctI, which has received funding from the European Research Council (ERC) under the European Union’s Horizon 2020 research and innovation programme (grant agreement No 757314).

¹ See for instance M. de Certeau *et al.*, *Le discours mystique: approches sémiotiques*, Urbino, Università degli Studi di Urbino, 1986 (Documents de travail et pré-publications, 150-152); the essays collected in *Estasi-Ecstasy*, edited by M. Leone, «Lexia», XV-XVI (2014); A. Luciano, *Anime allo specchio. Le mirouer des simples ames di Marguerite Porrete*, Roma, Aracne, 2011; A. Luciano, *Metafore di luce*, Milano-Udine, Mimesis, 2022; M. L. Solís Zepeda, *Decir lo indicible: Una aproximación semiótica al discurso místico español*, Roma, Aracne, 2016.

² M. de Certeau, *La fable mystique, XVI^e-XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1982; English translation by M. Smith, *The mystic fable. Volume one. The sixteenth and seventeenth centuries*, Chicago-London, Chicago University Press, 1992, pp. 5-6.

³ The tendency for mysticism to periodically gain importance and centrality in Christian-Catholic culture has led some scholars to speak of ‘waves’, the latest of which

Stigmata are among the signs that most effectively testify to the body's participation in the mystical experience. According to Georges Didi-Huberman⁴, these signs provide a representation of the Christian mystery of incarnation. The stigmatized person realizes this mystery through their body and becomes an indexical sign of Christ and the divine more generally. Didi-Huberman also observes that stigmata provide a *frontal* vision of a sign that derives from the *inside* of the body.

These two spatial dimensions of stigmata (namely the interior depths made externally visible) can be interpreted in light of two further ideas. The first is the concept of the «utopic body» formulated by Michel Foucault. According to the French author, the body is the primary model and the main actor of all the utopias and, in some cases, the body itself, «in its materiality, in its flesh», «brings in all the space of the religious and the sacred, all the space of the other world»⁵. Foucault makes this observation after reflecting on semiotic practices concerning tattooing the body and covering it with religious and institutional clothes and ornaments; however, this concept seems particularly pertinent in reference to the mystical experience, in which the body itself of the mystic becomes the agent and the text of the encounter with the Other.

The second is the idea that suffering performs a mediating function. As Julia Kristeva has observed, Christian culture places suffering «at the interface between the human and the divine», thus reconciling them⁶. In this sense, we can say that the suffering body – or, more precisely, the wounds themselves – work as a channel⁷ allowing communication – and even communion – with the divine. This concept is well exemplified by a sentence in Lydwine of Schiedam's hagiography: «she often passed from the wounds of the flesh to penetrate the abysmal openings of the divinity through the

was recorded in the 20th century. Cf. *Misticismi e santità carismatica nel primo Novecento tra storia, religione e politica: donne e sacerdoti, esperienze e scritture, interventi del Sant'Uffizio*, edited by L. Billanovich – G. Mongini – S. Stroppa, monographic issue of «Ricerche di Storia Sociale e Religiosa», n.s., XL (2011), 79; F. Galofaro, *Mistica e linguaggio ai primi del '900. Teresa di Lisieux e Gemma Galgani*, in *Semiotica e santità. Prospettive interdisciplinari*, a cura di J. Ponzio – F. Galofaro, Torino, CIRCe, 2019, pp. 86-106.

⁴ G. Didi-Huberman, *L'immagine scoperta. Motifs de l'incarnazione nei vari secoli*, Paris, Gallimard, 2007.

⁵ M. Foucault, *Il corpo utopico, le eterotopie*, Paris, Nouvelles Editions Lignes, 2019, p. 17, translation mine.

⁶ J. Kristeva, *Soffrire. Conferenza di Quaresima*, in *Bisogno di credere. Un punto di vista laico*, Rome, Donzelli, 2006, pp. 127-141: 130-131, translation mine.

⁷ In the sense of R. Jakobson, *Closing Statement. Linguistics and Poetry*, in *Style in language*, edited by T. Sebeok, New York, Wiley, 1960, pp. 350-377.

rapture of contemplation»⁸. The wounds of stigmata thus become open doors to the interiority of both the flesh and the soul, doors that make communication between the world and ultramundane reality possible.

As is well known⁹, in Christian culture sacredness is conceived as a separate dimension, a dimension that is difficult to attain and the sight of which is always imperfect and partial. This is also true of the utopic body of the mystic and the main visible signs of his or her sacred status, namely stigmata: despite the frontality of these signs, their visibility is not always total or absolute. Rather, there are certain limits on their perceptibility and impediments to viewing them, regulated by systems of veiling through which they are evoked but not made directly or fully visible.

My essay explores precisely this issue of the visibility of stigmata by taking into consideration a corpus of hagiographies spanning from the Middle Ages to the present. I examine these texts in search of recurring narrative motifs concerning the reception and ostension or concealment of stigmata, in particular in the case of female mystics¹⁰. Examples are drawn from the hagiographies of Catherine of Siena (1347-1380), Lydwine of Schiedam (1380-1433), Marguerite Marie Alacoque (1647-1690), Teresa Neumann (1898-1962), Marthe Robin (1902-1981), and Alexandrina Maria Da Costa (1904-1955).

2. *Stigmata in action.*

In the corpus under consideration, stigmata appear in a narrative in which they are not only described but also framed as part of an act involving multiple subjects. The first act related to stigmata is their reception on the part of the mystic and this event can happen in two ways, both connected to ecstatic experiences. The first way consists in participating in the Passion of the Lord: the mystic takes an active part in the Passion of Jesus, in an ecstatic state that she describes as extremely real. This experience entails the mystic sharing Jesus' suffering so fully

⁸ T. Kempis, *St. Lydwine of Schiedam, Virgin*, English translation and introduction by V. Scully, London, Burns & Oates, 2012 (1912), p. 114.

⁹ See for instance E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. II, Paris, Ed. de Minuit, 1969.

¹⁰ The investigation is focused on female mystics in order to delimit an extensive corpus that would otherwise be even wider and more diverse. The examples have been chosen for their key role in defining and codifying the phenomena under consideration and the way they are narrated, and/or for their representativity of recurring topos and motifs.

as to not only feel the same pain but also receive the same wounds on her body, the stigmata. The second way is through Jesus acting directly to personally inflict the wounds. After reception, the stigmata themselves *can perform actions* in key moments, particularly during especially intense episodes of ecstasy such as every time the mystic experiences the Passion, on Fridays, or during encounters with Jesus. On these occasions, the stigmata break open, bleed or ooze fluids, become more painful, etc.

The act of receiving stigmata from Jesus is well represented in Catherine of Siena's hagiography. Raymond of Capua reports an account in which Catherine describes how she was awarded her first stigmata by Jesus himself, as a sign of his having responded to her prayer:

When I implored your eternal salvation with earnestness, God promised it to me, but I desired to retain a testimony of it, and I said to him. «Lord, grant me a token of what thou wilt do,» and he replied, «Reach hither thy hand.» I extended my hand; he took a nail, and putting the point in the middle of my hand, he pressed on it with such power, that it seemed to me that my hand was transpierced, I felt just such a pain, as it seems to me, would be felt, if a nail had been driven with a hammer. Hence, thank God, I now have his holy stigma in my right hand; no one sees it, but I feel it very sensibly and suffer from it continually¹¹.

Catherine receives the other stigmata while in a state of ectasis inside a church, in the company of several people. Her external movements and posture give the bystanders some hint of what is happening to her, but no visible signs appear on her body and the episode can only be fully understood through her own account delivered privately to her confessor who is also the narrator. The stigmata are transmitted by Jesus as luminous rays and Catherine asks that they not be visible to others:

... on a sudden we saw her body that was prostrate on the ground, rise a little, kneel, and extend its hands and arms. Her countenance was inflamed; she remained a long time motionless and with her eyes closed. Then, as though she had received a deadly wound, we saw her suddenly fall, and resume a few moments after the use of her senses. She sent for me and said to me in a low tone, «Father, I announce to you that, by the mercy of our Lord Jesus Christ, I bear his sacred stigmata in my body». I answered her, that I suspected after what passed in her ecstasy, and I asked what our Lord did to her. «I saw», said she, «my crucified Saviour, who descended upon me with a great light; the effort of my soul to go forth to meet its Creator, forced my body to arise. Then from the five openings of the sacred wounds of our Lord, I saw directed upon

¹¹ R. of Capua, *The life of Catherine of Siena*, English translation by a member of the Order of the Sacred Heart, Dublin, James Duffy & Co., year n.d, p. 122.

me bloody rays which [pierced] my hands, my feet and my heart. I understood this mystery, and cried out "Ah! Lord my God, I entreat thee that these cicatrices may not appear exteriorly on my body." Whilst I was speaking the bleeding beams became brilliant, and reached in the form of light, these five places on my person, my hands, my feet and my heart»¹².

The physical pain deriving from the stigmata is so hard that Catherine almost dies for them. Nevertheless, Catherine continues to ask Jesus to take part in his sufferings, and so she is afflicted with a number of pains, illnesses, distresses, but always endures them with peace and «without demonstrating any sign of sadness»¹³.

Examples of the motif of transverberation can also be found in the hagiography of Marguerite Alacoque. According to her description, Jesus once took her heart in his own and then returned it to her in the form of a burning flame, leaving her with a perpetual pain that reignites the first Friday of every month, when «That sacred heart was presented to me as a bright sun of brilliant light, whose burning rays went straight into my heart, which suddenly felt like a fire so lively that it seemed to have incinerated me»¹⁴. This account also presents the topos of the wounds of the crown: «One morning (...) the sacred Host appeared to me bright as a sun (...) and in the middle of it I saw Our Lord with a crown of thorns in his hand. He placed it on my head (...) and said: "You, my daughter, receive this crown as the token of the one that you will soon receive for conforming to me." (...) Two terrible blows [struck] my head, so that it seemed to me my entire head was surrounded by sharpest thorns of pain, the piercing wounds of which will end only with my life (...)»¹⁵.

Similarly, the hagiography of Lydwine of Schiedam states that: «For a certain visible likeness of a crucified Child with five wounds appeared to her [Lydwine] lying in bed, which afterwards changed into a sacramental host with the same wounds hung in the air over the sheet of her bed», and a footnote explains: «on this occasion the Saint received the *Stigmata*, but (...) at her request these signs of the divine favour were concealed by the partial covering of the wounds, which nevertheless continued to cause intense pain»¹⁶.

¹² Capua, *The life of Catherine of Siena*, pp. 122-123.

¹³ *Ibidem*, p. 265.

¹⁴ M. M. Alacoque, *Vie et œuvres de la bienheureuse Marguerite Marie Alacoque*, édité par Monseigneur Gauthey, Paris, Ancienne Librairie Poussielgue, 1915, pp. 69-70, translation mine.

¹⁵ Alacoque, *Vie et œuvres*, p. 114.

¹⁶ Kempis, *St. Lydwine*, p. 181.

Marthe Robin's hagiography is a good example of the fact that the various motifs listed above are not mutually exclusive but sometimes appear together. Indeed, in her hagiography the motif of stigmata reception as the consequence of a direct act by Jesus – through transverberation – coexists with the motif of the stigmata playing an active role during her experience of the Passion: «in 1929 and 1930, she saw a “stinger of fire”, coming from the chest of Jesus, which split in two, hitting her two feet and both hands, while a third stinger pierced her in the Heart. Her parents saw their daughter bloodied. Doctors were disarmed»¹⁷; «In 1931 (...) Ms Robin began to suffer the Passion on Fridays. Since then, this phenomenon continued to happen each week. At the same time, stigmata appeared on the back of her hands and feet»¹⁸.

Besides these one-time, inchoative episodes – namely, receiving the stigmata and their periodically 'activating' during intense ecstatic experiences – there is also a durative aspect in the narratives I have examined. That is, even when the stigmata do not take on a central role, they often remain constantly visible or at least internally perceptible across time. As these examples show, the narration of stigmata is related to a set of recurring motifs. Besides the motif of their reception, there are the motifs of transverberation, that connects the mystical body of Jesus to the body of the holy woman in a specular relationship; of Jesus appearing inside a luminous host; of Jesus violently pressing the crown of thorns onto the head of the saint, etc. Of particular relevance here is the mystics' recurrent request that Jesus make the stigmata *invisible* and that they be able to hide the pain and ecstatic experience of the Passion.

3. *Visible and invisible stigmata.*

In some cases, stigmata are visible signs on the mystic's body, and the hagiographies provide quite accurate descriptions of their features. For instance,

[Teresa Neumann's] Blood began to flow in conjunction with the contemplation of Mount Oliveto: it flowed from the corners of her eyes onto her cheeks, the stigmata bled, the wounds of the flagellation impregnated her shirt and night gown. The wounds caused by the thorns on her forehead bled from nine more or less deep points, completely impregnating the white handkerchief on her

¹⁷ J. Guitton, *Portrait de Marthe Robin*, Paris, Grasset, 2012 (1985), p. 60, translation mine.

¹⁸ *Ibidem*, p. 62.

head. During the transport of the Cross, in Holy Week, her shoulder swelled and formed a stain¹⁹.

As this example shows, the description of stigmata is not static; it is not similar, for instance, to an ekphrasis representing an artwork in a state of immobility. On the contrary, stigmata are described as part of an action (they break open, bleed, stain the mystic's clothes, etc.).

As mentioned above, the mystic's participation in the Passion is also evidenced through specific movements: «Her hands – the eyewitnesses report – moved around her forehead, almost as if to remove the thorns; the fingers of her hands clenched in the painful spasm of the nails of the crucifixion and her tongue tried to moisten her lips burned by pain»²⁰. This is another way of narrativizing the stigmata by including them in a pattern of actions. As this quotation shows, in some cases the stigmata reception and the mystic's visions and participation in the Passion more generally, during which the stigmata assume a central role, are accompanied by more or less complex bodily mimicry. This mimicry is particularly important in cases in which the stigmata remain invisible to the gaze of observers and can only be perceived by the mystic herself. This case is well exemplified not only by the above-quoted passage from the hagiography of Catherine of Siena, but also by the hagiography of Alexandrina da Costa who, despite having prayed that her experience remain invisible, 'performed' the entire Passion for quite some time in the presence of numerous bystanders:

At noon Alexandrina gets out of bed. (...) She prostrates herself completely on the floor, always well composed, with her arms stretched out beside her hips. At a certain point she climbs up on her knees, turns her eyes to the sky, opens her hands as in a sign of acceptance. (...) The agony in the Garden was long and painful; Alexandrina would emit deep moans and sobs. (...). Capture follows. The repugnance at the traitorous kiss is clearly seen; you hear the words: "It's me", which Alexandrina chanted, sometimes kneeling and other times standing. Then, holding her hands placed on top of the other, she takes a few steps around the room, or moves dragging herself on her knees, while repeating several phrases spoken by Jesus before Annas, Caiaphas, Pilate. At a certain point a slap is keenly felt: she herself delivers it with her right hand, on her left cheek. (...) The coronation of thorns appears with evidence: Alexandrina heads, on her knees, to the wall of the chamber, sits down and then violently bows her head forward, contracting the veins and muscles of her neck as if beaten on the head²¹.

¹⁹ I. Corona, *Teresa Neumann. La mistica stigmatizzata che visse senza cibo e acqua*, Tavagnacco, Edizioni Segno, 2012, pp. 39-40, translation mine.

²⁰ *Ibidem*, p. 40.

²¹ G. Amorth, *Dietro un sorriso. Beata Alexandrina Maria da Costa*, Torino, Elledici, 2018, pp. 43-44, translation mine.

The case of Alexandrina shows that, when stigmata are invisible, the 'performance' of the Passion in which the wounds are experienced inside but without leaving external marks is a key part of the account of the stigmata, that is, a key element of their narrativization. When it is not possible to describe the stigmatic sign, the *enactment* of it becomes central. If there is no visible mark on the mystic's skin then her whole body bears testimony of the stigmata by enacting the actions surrounding these wounds. As I argue elsewhere, mystics' performance of the Passion can be described as an interpretative style through which the mystic reads and enacts the Passion, an experiential interpretation involving the entire body²². When the life stories of mystics are narrated in hagiographic texts, verbal descriptions of these performances become a central feature of the representation of the stigmata themselves.

Another key feature is the description of the physical pain accompanying mystics' experience: if no sign is available to be perceived, the sign itself is signified through both the performance and the description of the sensorial effect of the mystic's body: pain is thus the sign of stigmata²³. Moreover, a further element used to legitimate and complete narrations of invisible stigmata is the *a posteriori* report and explanation of the mystic herself, as she provides fundamental information supplementing the performance and confers a meaning on it. Together, these narrative devices overcome the problem of the invisibility of interior stigmata and render them somehow visible by inserting them into a narrative pattern: description might not be possible, but narration still is.

The fact that the performance and narration of stigmata constitute a form of visibility is confirmed by the way the hagiography of Alexandrina narrates this phenomenon ceasing at a certain point: «As for the Passion, since that day Alexandrina continued forever to experience it every Friday (...), but without exterior signs. (...) She felt the open sores and [the] spear blow. But bystanders did not perceive anything (...), her face went on smiling»²⁴. Alexandrina continues to have an interior perception of the stigmatic signs (like «the open sores» and «spear blow»), but there is no movement to make these signs perceivable from the outside.

²² J. Ponzo, *The mystics' participation to the Passion and confabulation: semiotic reflections*, «Rivista italiana di filosofia del linguaggio», 2022, pp. 73-84.

²³ As it is well known, in the Christian-Catholic mystical tradition pain is also connected to pleasure, so that the two are reciprocally implicated. For more considerations on this topic with regard to the mystics under consideration, see J. Ponzo, *Dinamiche di violenza nella pratica mistica del digiuno*, «Actes Sémiotiques», 125 (2021), <https://www.unilim.fr/actes-semiotiques/7231> (4/12/2023).

²⁴ Amorth, *Dietro un sorriso*, p. 64.

4. *Rhetoric of reticence.*

Many hagiographies posit the invisibility of the stigmata as the result of the mystic having explicitly made this request of Jesus, like in the above-mentioned case of Catherine of Siena as well as that of Alexandrina: «[Alexandrina] had prayed: “Oh Jesus, put on my lips a deceitful smile, in which I can hide all the martyrdom of my soul”. Indeed, all those who approached her did not suspect anything of her pains; they only saw that smile»²⁵. In all the hagiographies considered here, there is a similar mindset: the mystics consider their pain to be an intimate experience and feel ashamed and humiliated when it becomes visible. In Marguerite Alacoque's autobiography, for example, we read: «Seeing myself so scarcely humble and mortified that I could not suffer without making others aware was unbearable to me, and all my consolation consisted in recurring in the love of my own abjection (...)»²⁶.

This saint opens her narration with another hagiographic topos, that of describing the process of writing her memories as a punishment since in reality she longs to be forgotten and only narrates her experience out of obedience. This demeanor is connected to the tropes of reticence, preterition and dissimulation. Rhetoric studies classify reticence as a «figure of silence»²⁷, together with the ellipsis. These tropes limit communication by interrupting it or subtracting elements from it. In the texts under investigation, the phenomena surrounding the mystics' extraordinary spiritual experiences are alluded to, but the narrators often assure readers that what they are reporting is only a limited part of a wider reality. The rest of the experience is shrouded in silence so as to respect the mystic's modesty and avoid arousing morbid curiosity about her or the miraculous facts surrounding her. As the above-mentioned examples show, however, in many cases the text asserts the narrator and mystic's reticence even while providing a great deal of information about these phenomena, including stigmata. Therefore, another fundamental trope in these narrations is preterition, defined as the «declared refusal to

²⁵ *Ibidem.*

²⁶ Alacoque, *Vie et oeuvres*, p. 101. The term «abjection» opens a further path for reflection, which however would require a much more extended argumentation: stigmata could be considered as a sign of the *abjection* in the sense proposed by Julia Kristeva (who affirms that the self-abjection as the definitive proof of humility toward God is the characteristic feature of Christian mystics). Cf. J. Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*, Paris, Seuil, 1980.

²⁷ B. Mortara Garavelli, *Il parlar figurato. Manualletto di figure retoriche*, Bari-Roma, Laterza, 2010¹⁴, p. 88.

dwell on topics that are barely hinted at. And yet in the meantime we talk about it, showing that we do not want or are not able to talk about it»²⁸. Finally, dissimulation is a trope consisting in the intention to hide the true character of things: the ‘deceitful smile’ Alexandrina prays for is an example of dissimulation. In this case as well, however, this is second-degree dissimulation: it is presented as concealment, but at the same time the truth of the pain hidden behind the smile is also openly revealed to the reader. We can thus argue that what these texts engage in is not reticence and dissimulation per se, but rather a *rhetoric of reticence*, one that appears closer to the trope of preterition.

The roots of this rhetorical style can be found in a religious imaginary connecting sacredness and secrecy. Traces of this imaginary can be found in the Hebrew Bible, for instance in *Deuteronomy* 29, 28 as well as the idea of *revelation* itself²⁹. Christianity makes secrecy and discretion an important principle in regulating prayer (cf. *Mt.* 6, 1-6 and 16-18) and develops the concept of modesty.

In the framework of their semiotic square of the modalities of veridiction, Algirdas Julien Greimas and Joseph Courtès describe the *secret* as a reality that does not appear (something which *is* but does *not seem*)³⁰. Setting off from this basic definition and bringing it into dialogue with Gorgia’s theses, Ugo Volli observes that «for something to be a secret it must not only naturally (A) exist and (B) not appear, but must be (C) knowable and (D) communicable. (...) There is no secret except in the context of a cognitive and above all communicative relationship»³¹. At the same time, «we cannot speak of secrecy for the sole fact that something is not known to someone, or is not communicated by those who eventually know it. The secret requires an extra modal condition, that is, the fact that those who hold it do not want to make it known»³². Therefore, each culture codifies the relationship between secret and communication and the ways in which the secret itself can be communicated. The rhetoric of reticence in hagiographic-mystical literature is one of the strategies the culture under consideration has formulated to communicate something that belongs to the sphere of the sacred and is therefore difficult and problematic to express.

²⁸ Mortara Garavelli, *Il parlar figurato*, pp. 84-85.

²⁹ Cf. U. Volli, *Figure della reticenza. Riservatezza, segreto, pudore, privacy, silenzio, sacro, storytelling*, «Versus», CXXX (2020), 1, pp. 19-32: 26.

³⁰ A. J. Greimas – J. Courtès, *Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, 1979.

³¹ Volli, *Figure della reticenza*, p. 21.

³² *Ibidem*, p. 22.

This rhetoric also influences the narrative structure of hagiographic texts, in particular the pathemic configuration: the verbal representation of stigmata is very often accompanied by a specific passion on the part of the mystic, namely shame. In the framework of the semiotic study of passions, scholars have devoted some attention to shame. For instance, analyzing the novel *The Scarlet Letter*, Francesco Marsciani observes that this passion is connected to the public visibility of a mark (in this case a red letter rather than a bleeding wound)³³. The shame of stigmatized people can be interpreted as a fear of showing parts of their bodies that they feel are connected to a very intimate experience, body parts that risk becoming the object of a voyeuristic gaze that might transform them into fetishes. In semiotic terms, a fetish is an attractive and seductive object that has lost its semiotic nature: it ceases to be a sign because it ceases to refer to something other than itself, to allude to transcendence³⁴.

A further lens for interpreting this shame can be drawn from Lotman and Uspenskij, who claim that shame is the passion caused by violating a code inside a community³⁵: in fact, the stigmatized often feel as if they have transgressed the code of the cultural system to which they belong. This is because they identify with stereotyped roles, defined by society in general and religious orders in particular, that require discretion and humility. For someone who has chosen to conform wholly to a certain lifestyle, the condition of being marked by unmistakable signs connected to a-normal practices triggers shame. This is especially true for female mystics, who act within particularly rigid and stereotyped roles, and for whom the access to the sacred usually takes places in mediated forms³⁶.

Indeed, the mystical experience confers a kind of agency that exceeds the usual limits imposed to the religious in general and to women in particular and takes place in a private and intimate sphere, with no external mediation: the revelation of this sphere, therefore, can generate fear and shame in relation to the public and institutional sanction of this unusual agency, which is not only lived as a sign of abnormality, but at the same time also as a form of personal freedom to be protected, thus constituting an important feature of the individual identity of these subjects.

³³ F. Marsciani, *Uno sguardo semiotico sulla vergogna*, «Materiali semiotici. Quaderni del circolo semiologico siciliano», XXX (1989), pp. 117-132.

³⁴ Cf. U. Volli, *Fascino. feticismi e altre idolatrie*, Milano, Feltrinelli, 1997.

³⁵ J. Lotman – B. Uspenskij, *Tipologia della cultura*, Milano, Bompiani, 1975 (1973).

³⁶ A number of scholars have underlined the independence and non-conformist behavior of many female mystics, for instance in relation to the practice of fasting and their freedom of thought. See R. Bell, *Holy Anorexia*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1985; J. Kristeva, *Thérèse mon amour, récit*, Paris, Fayard, 2008.

Finally, the passion of shame can also be interpreted in light of the value of modesty, a value that is deeply rooted in Christian culture. In *Genesis* (3, 10-11), Adam and Eve's first act after eating the fruit of knowledge is to cover their bodies, as their nudity has become a source of shame³⁷. Christian culture, especially beginning with Paul of Tarsus, elaborates this biblical motif about covering the body and integrates it with the dualistic conception of body and soul inherited from Platonism. The result is an idea of modesty in which the body must not only be covered but also mortified and its needs and pain ignored and hidden, as in the case of the mystics considered here³⁸. This conception of the body is connected to a certain idea of humility that could be in turn connected to self-hate. The self-hating, humble body idea is thoroughly developed by Catherine of Siena, for instance: in many passages, her writings define self-hate as hostility towards the sensual component of the person. Becoming conscious of the sensual nature of the body leads to despising it, and consequently achieving the virtue of humility by recognizing our mortal and weak nature.

5. *Verbal visibility.*

Much attention has been devoted to the iconic and visual representation of stigmata, while the strategies used for the verbal description of these signs has perhaps been less explored. A significant insight into the mechanisms of visual representation of stigmata can be found in Didi-Huberman's reflection on «open images», that is, images that disclose the inside of the body and represent the mystery of the incarnation of the divine. Christian-Catholic culture has formulated a peculiar regulation of the visibility of the inner parts of the body of holy characters such as saints. The analysis of a corpus of artworks – especially statues – led me to identify three different regimes for representing the inside³⁹. The

³⁷ Cf. U. Volli, *Figure del desiderio. Corpo, testo, mancanza*, Milano, Cortina, 2002; M. Leone, *Pudibondi e spudorati. Riflessioni semiotiche sul linguaggio del corpo (s)vestito*, «Rivista italiana di filosofia del linguaggio», II (2010), pp. 74-94.

³⁸ This concept of modesty and related 'self-hate' is particularly widespread in certain fringes of Christian culture and certain epochs, such as the Early Modern period, but it is not the sole conception of the body found in this culture. For instance, many theologians insist on a conception of the body and soul as in harmony, conceived as an indissoluble unity, and this is the position shared by the Catholic Church (see e.g. https://www.vatican.va/archive/ENG0015/___P1B.HTM) (4/12/2023).

³⁹ J. Ponzo, *Obliteration, Ostension, Ostentation: The Visibility of the Sacred Body in Catholic Culture*, «Signata», 14 (2023), <https://journals.openedition.org/signata/4380> (4/12/2023).

first is the regime of «obliteration», which takes place when the inside of the sacred body is perceivable to the observer but deprived of iconicity (for instance, in the case of hollow colossuses such as the statue of Saint Charles Borromeo in Arona or the dressable statues of the Virgin, the body of which is often a rough wooden structure with no realistic features depicting the human body). The second is the regime of «ostension», in which the inside of the sacred character is perceivable to different degrees (for instance, martyrological iconography often displays inner parts of the body such as muscles and organs). The third is the regime of «ostentation» which consists in a marked form of ostension, appearing for instance when traditional and stereotyped religious iconography is stressed to such an extent as to challenge a given culture's accepted moral and aesthetic threshold.

Comparing these theories about the visual representation of the insides of sacred characters' bodies to the verbal representations analyzed here reveals significant similarities between the two. The rhetorics of reticence can surely be related to a verbal and narrative form of the regime of ostension: viewed from this perspective, this strategy appears as a – more or less effective – way of being able to describe and narrate stigmata and the other exceptional phenomena surrounding mystics without being accused of «ostentation». Invisible stigmata and the narration of the facts surrounding their reception and 'activation' can be interpreted as a form of «obliteration»: the inside of the mystic's body is not evoked in the verbal text, but the wound is described as part of a set of actions, a primarily spiritual experience that involves the body. Specifically, the body is involved by feeling pain and moving in synchrony with the elements comprising the vision (as with the enactment of the Passion), but its insides remain covered; the skin is not pierced and the sacred body maintains its integrity.

In the case of late modern and contemporary mystics, photographs and videos also provide further grounds for comparing verbal and visual representations of stigmata and related phenomena. In this case as well, similarities can be identified. For instance, a visual example of the rhetoric of allusion and dissimulation are the famous pictures of Theresa Neumann that portray her with her head and shoulders covered in a white veil stained with blood: this veil alludes to her stigmata even while simultaneously hiding them from the viewer's direct gaze. The main factor in this visual kind of rhetoric of reticence is the color of the veil: if the real intention was to hide the stigmata, it would make more sense to portray the mystic with a black cloth, thus rendering the stains almost or wholly invisible. It is the choice of a white veil that makes the allusion

effective, because the chromatic contrast between the white cloth and the red blood stains works as an indexical sign that fires the viewer's curiosity and imagination. Similarly, the photographs of Saint Pio of Pietrelcina wearing gloves covering but at the same time alluding to his stigmata have become nearly a cultural icon, at least in Italy⁴⁰.

Semiotics has devoted substantial attention to studying the mechanisms of veiling, for instance by investigating the clothing system, the veil in religious traditions, and strategies for regulating the visibility of relics inside reliquaries⁴¹. This analysis of a corpus of hagiographic texts has shown that veiling mechanisms are also used in verbal representations of stigmata and other phenomena connected to the field of sacredness, a field which by definition entails the kind of ineffability and irrepresentability that makes it part of the regime of secrecy and silence. The main mechanisms found in the corpus considered here are the rhetoric of reticence and the narrativization of the «sufferings of love»⁴², which are signs of the union between body and soul, flesh and divine, inside and outside: narrativization is perhaps the most effective strategy to render the synthetic⁴³ nature of these signs.

⁴⁰ See on this subject Francesco Galofaro's essay in this volume.

⁴¹ See for instance Volli, *Figure del desiderio; Il sistema del velo / Système du voile. trasparenze e opacità nell'arte moderna e contemporanea / Transparence et opacité dans l'art moderne et contemporain*, a cura di M. Leone, Roma, Aracne, 2016; Id., *Wrapping Transcendence. The Semiotics of Reliquaries, Signs and Society*, II (2014), S1 (Supplement 1) <https://www.journals.uchicago.edu/doi/full/10.1086/674314> (4/12/2023).

⁴² De Certeau, *La fable mystique*, p. 6.

⁴³ I use this term to allude to the dialectical and logical relationship of thesis-antithesis-synthesis.

PARTE II

ESPERIENZA E PERCEZIONE

TINE VAN OSSELAER

FOUR EXHUMATIONS AND A RUMOR

ANNA KATHARINA EMMERICK'S BODY AS PROOF OF THE DIVINE

1. *Introduction: Anna Katharina Emmerick's remains.*

In 1891, the Augustinian father, Thomas a Villanova Wegener, tried to have the former member of his order, Anna Katharina Emmerick (1774-1824), beatified. To this end, he wrote a hagiographic account of her life, including stories of what happened to her body after her death. In his opinion, fate had intervened and, due to two exhumations that took place a few weeks after her death, they knew that her body had not shown any signs of decay: «Yet Fate wanted to show the world by means of a miracle that this body was a saintly body. For after lying in a wet grave for 5 weeks, a double exhumation showed that it had still not decayed»¹. However, the testimonies of those involved in the first exhumations in Dülmen suggest that their first impressions of the remains may have been quite different. Luise Hensel, a witness at the first exhumation noted: «I had to turn away to hide my horror – on one side, her lovely face was almost completely covered with mold that made the first glimpse horrific»². Similarly, the mayor of Dülmen, a witness at the second exhumation, reported to the authorities in Münster that Emmerick's face: «already showed traces of decay»³.

This research was sponsored by the Flemish and Swiss Science Foundations (project number G081920N).

¹ T. Wegener, *Das wunderbare innere und äußere Leben der Dienerin Gottes, Anna Katharina Emmerich aus dem Augustinerorden*, Dülmen, Laumann, 1912³ (original 1891), pp. 325-326: «Jedoch die Verhörung fügte es, durch ein Wunder der Nachwelt zu verstehen zu geben, daß dieser Leib ein heiliger war. Denn nachdem er schon 5 Wochen im nassen Grabe gelegen, erwies sich durch zweimalige Ausgrabung, daß er noch ganz unversehrt war».

² Erzbistumsarchiv Paderborn, Nachlass Luise Hensel (1798-1876), copy of the report of the exhumation with an introduction by Clemens Brentano (1824): «ich musste mich abwenden um meinen Schrecken zu verbergen – ihr liebes Gesicht war von der einen Seite fast ganz mit Schimmel überzogen, was den ersten Anblick grauenvoll machte».

³ Landesarchiv Nordrhein Westfalen (LNW), Abteilung Westfalen, Regierung Münster (Münster), no. 17709, Die Wundergeschichte der stigmatisierten ehemalige

This article focuses on what happened between these initial rather negative reports and Wegener's conviction that the two exhumations had unearthed an uncorrupted body. We will reconstruct how the remains came to be perceived as 'exceptional' and explore how they supported the saintly reputation that Anna Katharina Emmerick had when she died. This *fama sanctitatis* was a necessary building block for official recognition as a saint⁴; however, it was built on an idea of sanctity that was quite different from the various ideals of sainthood promoted through the official canonization processes. While Emmerick's character and piety had been a general source of admiration, in the eyes of her contemporaries, her stigmata, visions and inedia seem to have been the features that raised her to a saintly level. As Kenneth Woodward has noted: «Indeed nowhere is the gap between official and popular ideas of sanctity more pronounced than in causes of mystics, visionaries, and wonder workers of the faith. Nowhere is the popular devotion to the saints more at odds with the rules for making saints than in cases involving mystical phenomena»⁵. Woodward thereby warns us not to think of the Church as only being critical of these mystics and the religious enthusiasm they generated: «The history of the last two hundred years shows that bishops and preachers as well accepted and encouraged devotion to these rather florid figures – some of whom are still being proposed for sainthood»⁶. As we have seen in Emmerick's case, the Augustinian father, Wegener, included references to her exceptional remains in his hagiographic account.

The following pages explore the role of exceptional bodies in 'lived religion', or 'how religion happens in everyday life'. As Nancy Ammerman has stated:

(t)o study religion this way is to expand our lens beyond the official texts and doctrines so as to see how ideas about the sacred emerge in unofficial places. It is to include the practices of ordinary people, not just religious leaders. It is to

Chorschwester Emmerich zu Dülmen (die Wundergeschichte). Report by Mayor Möllman to authorities in Münster, 22 March 1824: «das Gesicht (...) sich schon Spuren der Verwesung daran zeigten».

⁴ A. Bienfait, *Zeichen und Wunder. Über die Funktion der Selig- und Heiligsprechungen in der katholischen Kirche*, «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», LVIII (2006), 1, pp. 1-22: 5.

⁵ K. Woodward, *Making Saints: Inside the Vatican. Who become Saints, Who do not, and Why*, London, Chatto & Windus, 1990, p. 158. On this discrepancy, see also L. Rossi, *Holiness and Sanctity: Italian Stigmatics and the Holy Office in the Nineteenth and Early Twentieth Century*, unpublished PhD, University of Antwerp, 2020.

⁶ Woodward, *Making Saints*, p. 164.

expect to find religion both in 'religious' places and in all those other everyday places. It is to focus on what people are doing, as well as what they are saying⁷.

More specifically, the focus is on exceptional corporeal phenomena in the construction of sanctity. Rather than studying the mystical epiphenomena of living saints (as other scholars have done)⁸, we explore the role that an exceptional body could play *post mortem*. Here, it is important to add Herbert Thurston's reflection on the significance of such bodies for the development of a cult. He stressed that while in some cases the discovery of an intact body (or one that behaves in any way that is out of the ordinary) sparked devotional enthusiasm, in other cases, the devotion already existed, and the deceased was thought fit for sanctity even without the additional confirmation of an exceptional body⁹. The latter seems to be true for Anna Katharina Emmerick, who was regarded as a 'living saint' by her contemporaries.

Bodies do not have an intrinsic religious meaning but acquire this through interactive social processes (the beliefs and practices that developed around them)¹⁰. Defining what counted as an incorrupt state of the corpse was never unambiguous¹¹. How one person perceives a body is not necessarily the way it is perceived by another person. However, for a body to become known as exceptional, there are more dynamics at play than mere negotiations between supporters of different views. The following pages show how, in Emmerick's case, two other elements cannot be ignored. First, while sensorial aspects (smell, touch, vision) feature prominently in the contemporaries' evaluation of the body, these need to be linked to the emotional aspects of exhuming a body. This emotional aspect can help to explain the contradictory reports by the same witness. Second, hearsay and press coverage could be more effective than the official report in

⁷ N. Ammerman, *Studying Lived Religion: Contexts and Practices*, New York, New York University Press, 2021, p. 5.

⁸ See e.g., W. Frijhoff, *Confessional Sanctity: Concluding Reflections and Questions for the Future*, in *Confessional Sanctity (c. 1500-c. 1800)*, edited by J. Beyer et al., Mainz, Philipp von Zabern, 2003, pp. 373-386: 375.

⁹ H. Thurston, *The Physical Phenomena of Mysticism*, London, Burns Oates, 1952, p. 236.

¹⁰ A. Walsham, *Introduction: Relics and remains*, «Past & Present», Supplement 5 (2010), pp. 9-36: 14-15.

¹¹ B. Bouley, *Negotiated Sanctity: Incorruption, Community, and Medical Expertise*, «The Catholic Historical Review», 102 (2016), pp. 1-25: 4; Id., *Pious Postmortems: Anatomy, Sanctity and the Catholic Church in Early Modern Europe*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2017, p. 71; G. Pomata, *Malpighi and the Holy Body: Medical Experts and Miraculous Evidence in Seventeenth-Century Italy*, «Renaissance Studies», XXI (2007), 4, pp. 568-586.

determining the reputation of a corpse. We analyze how stories supporting the *fama sanctitatis* started to circulate through word of mouth and press coverage. This study is at the intersection of studies on the exhumations of exceptional bodies, of sensory and emotional experiences within Christian culture and of the use of modern media in the creation of sanctity.

2. *Exhumations and exceptional bodies.*

While debates about exhumations for anatomical purposes have received ample attention in recent years (e.g., studies on anatomy and the «resurrection men»)¹², Michael L. Nash has provided us with a more general overview of the different reasons why exhumations were performed. Bodies were not only exhumed for anatomical purposes, but also with various other goals, such as to transport the remains to a more appropriate grave, out of fear that the graves might become shrines (e.g., for Nazi ideology), as a revenge strategy, or to keep them from falling into the wrong hands¹³. In his discussion of the Catholic cases, Nash primarily discusses the cult of relics and the odor of sanctity, but we can easily link some of the general intentions to the Catholic cases as well. There is, however, one context of exhumation that is specific to Catholic devotional culture – exhumation related to the process of beatification or canonization¹⁴.

In some cases of exhumation of Catholic bodies their appearance was ‘out of the ordinary’, such as oozing oil or emitting a sweet smell (osmogenesis) or showing no traces of decay¹⁵. These exceptional characteristics were seen as a corporeal sign of sanctity – a sign of spiritual superiority¹⁶. Such extraordinary bodies are part of the Catholic reper-

¹² K. Ravilious, *Haunt of the Resurrection Men*, «Archaeology», LXVI (2013), 3, pp. 41-45; R. Ward, *The Criminal Corpse, Anatomists, and the Criminal Law: Parliamentary Attempts to Extend the Dissection of Offenders in Late Eighteenth-Century England*, «Journal of British Studies», LIV (2015), 1, pp. 63-87: 68.

¹³ M. L. Nash, *The History and the Politics of Exhumation: Royal Bodies and Lesser Mortals*, Cham, Palgrave MacMillan, 2019, p. 198.

¹⁴ The procedure of canonization requires the recognition of the remains to confirm the authenticity of the sepulture and possible relics of the candidate: P. Delooz, *Incorruptibilité*, in *Dictionnaire des miracles et de l'extraordinaire chrétiens*, sous la direction de P. Sbalchiero, Paris, Fayard, 2002, p. 374.

¹⁵ J. Bouflet, *Encyclopédie des Phénomènes extraordinaires dans la vie mystique*, t. 1, Paris, Guibert, 1991, p. 390.

¹⁶ W. Pulz, *Incorruptio corporis indicat nobis santam vitam perennem: die Mumien von Vodnjan/Dignano und ihre Instrumentalisierung*, in *Zwischen Himmel und Erde. Körperliche Zeichen der Heiligkeit*, herausgegeben von W. Pulz, Stuttgart, Franz Steiner,

toire and have led to work on extraordinary corporeal phenomena¹⁷ and studies on sanctity that have focused on such topics as the use of medical expertise in the canonization process, popular perceptions of sanctity¹⁸ and the strategies of the display of such bodies¹⁹. The sources consulted are often of a hagiographic nature.

In the case of Emmerick's exhumations, however, we also have reports that do not fit into this hagiographic genre. Furthermore, Emmerick's initial two exhumations were not done at the request of Church authorities but were private (the first) and state-based (the second) initiatives. The following pages focus on the reports of those who were present at the exhumations and who thus did not obtain their information from hearsay. These sources include ego-documents and testimonies gathered by third parties. Two elements are important to highlight here.

First, this was an era eager to find visible signs of the supernatural that could be used as proof of God's continuing presence in the world and thus as an argument against the opponents of Catholicism²⁰. In the nineteenth and twentieth centuries, the number of Marian apparitions increased, there were hundreds of stigmatics²¹ and also a rising number of canonizations (requiring miracles in the process)²². From the «end of the eighteenth century until Vatican Council II, the church encouraged stories of the miraculous as a way of defending the supernatural against the

2012, pp. 181-206: 191; J.-P. Albert, *Le sang et le Ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien*, Paris, Aubier, 1997, p. 198.

¹⁷ See e.g., the study of Herbert Thurston, who mentions six different phenomena that might be reported after death: Thurston, *The physical phenomena*, p. 233.

¹⁸ Pulz, *Körperliche Zeichen der Heiligkeit*; Bouley, *Pious postmortems* (esp. the chapter, *Negotiating Incorruption, Filippo Neri and Teresa of Avila*); P. Camporesi, *The Incorruptible Flesh: Bodily Mutation and Mortification in Religion and Folklore*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988; P. Dinzelsbacher, *Die ‚Realpräsenz‘ der Heiligen in ihren Reliquiaren und Gräbern nach mittelalterlichen Quellen*, in *Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart*, herausgegeben von P. Dinzelsbacher – D. Bauer, Ostfildern, Schwaben Verlag, 1990, pp. 115-174.

¹⁹ M. T. Milicia, *Simulacra of Eternal Life: Ostensions, Exhibitions and the Concealment of Human Remains*, in *Public Uses of Human Remains and Relics in History*, edited by S. Cavicchioli – L. Provero, New York-London, Routledge, 2020, pp. 246-259.

²⁰ N. Freytag – D. Sawicki, *Verzauberte Moderne. Kulturgeschichtliche Perspektiven auf das 19. und 20. Jahrhundert*, in *Wunderwelten: Religiöse Ekstase und Magie in der Moderne*, herausgegeben von N. Freytag – D. Sawicki, München, Fink, 2006, pp. 7-24: 17.

²¹ <https://mediahaven-stigmatics.uantwerpen.be/> (07/2023).

²² C. T. Geppert – T. Kössler, *Einleitung: Wunder der Zeitgeschichte*, in *Wunder. Poetik und Politik des Staunens im 20. Jahrhundert*, herausgegeben von C. T. Geppert – T. Kössler, Berlin, Suhrkamp, 2011, pp. 9-68: 20-22.

skepticism generated by the Enlightenment»²³. The emphasis on corporeal indications of alleged sanctity fits this preoccupation. In Emmerick's case, her exceptional corpse was also used in the argument with non-Catholics.

Second, when thinking about sanctity and perception, we should remember, as Mark Smith summarizes it, that the senses are not universal but «rather, a product of place and, especially, time, so that how people perceived and understood smell, sound, touch, taste, and sight changed historically»²⁴. In the field of religious history, much work has been done on sensory experiences in the Middle Ages and Early Modern times. One concept that is particularly useful for our study of exhumations and exceptional corpses is that of Lohfert Jørgensen's «hagiosensorium». He uses this term in his study of religion in the Middle Ages to refer to a: «perceptual system aimed at sensing the property of holiness in its multimodal manifestations across the whole range of the sensory continuum. It describes an apt and purposeful organization of the culturally construed apparatus of perception, empowered to grasp, confirm, enliven, and authenticate the incarnation of divine phenomena»²⁵.

These ideas lingered on in the Catholic thinking of more recent eras and, as we will see, even in the nineteenth century, an odor could be meaningful. As Nash notes, «(m)odern theologians will say that the Odour of Sanctity is metaphorical, but that is not how persons viewed it, or indeed experienced it, when there was a saintly exhumation»²⁶. The focus on this sensorial aspect is intended to reflect the emphasis that the witnesses themselves put on the sensory aspect as 'proof' of the divine. Our approach to 'experience' is slightly broader and sees it as a combi-

²³ Woodward, *Making Saints*, p. 164; K. Unterburger, *Zwischen Mystizismus und Rationalismus? Heiligkeit in der Theologie des 19. Jahrhunderts*, in "Wahre" und "falsche" Heiligkeit. *Mystik, Macht und Geschlechterrollen im Katholizismus des 19. Jahrhunderts*, herausgegeben von H. Wolf, München, Oldenbourg Verlag, 2013, pp. 73-86: 80; G. Atkins, *Introduction: Thinking with Saints*, in *Making and Remaking Saints in Nineteenth-Century Britain*, edited by G. Atkins, Manchester, Manchester University Press, 2016, pp. 1-28: 13.

²⁴ M. M. Smith, *Sensing the Past: Seeing, Hearing, Smelling, Tasting, and Touching in History*, Berkeley, University of California Press, 2007, p. 3.

²⁵ H. H. L. Jørgensen, *Into the Saturated Sensorium: Introducing the Principles of Perception and Mediation in the Middle Ages*, in *The Saturated Sensorium: Principles of Perception and Mediation in the Middle Ages*, edited by H. H. L. Jørgensen – H. Laugerud – L. K. Skinnebach, Aarhus, Aarhus University Press, 2015, pp. 8-23: 21; Id., *Sensorium, ibidem*, pp. 24-70: 24. See also Camporesi, *The Incorruptible Flesh*, p. 8.

²⁶ Nash, *The History*, p. 198. For the odor of sanctity, see: Thurston, *The Physical Phenomena*, pp. 222-232; J. Boufflet, *Encyclopédie des phénomènes extraordinaires dans la vie mystique*, vol. I, Paris, Guibert, 1991, pp. 165-208; J. P. Albert, *Le sang et le Ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien*, Paris, Aubier, 1997, pp. 196-202.

nation of emotional, sensory and cognitive aspects²⁷. This allows a more thorough discussion of the discrepancies between testimonies.

3. *Anna Katharina Emmerick exhumed.*

Anna Katharina Emmerick was born into a family of farmers in Flamschen (in the region of Münster in Germany). She entered the Augustinian cloister in neighboring Dülmen in September 1802. When the cloister was forced to close in 1812 (due to new laws suppressing religious orders), Emmerick remained in Dülmen and worked as a housekeeper. Shortly afterwards, she became bedridden and started to show the stigmata. When the news about her wounds began to spread, she drew many visitors²⁸. Emmerick was subjected to two examinations (ordered by the Church authorities and the Prussian government) but no fraud could be detected²⁹.

The stigmatic of Dülmen was known as a 'living saint' during her lifetime due to her visible stigmata – the wounds of Christ, which were seen as 'proof' of the supernatural – and her mystical experiences. Nevertheless, the first exhumations of Emmerick did not have anything to do with the process of canonization. Rather, they were linked to her immense popularity and the devotion to her, and the fact that this made her corpse an interesting asset.

3.1 *1824: A rumor and two exhumations.*

It was a rumor that set the subsequent events in motion. Shortly after the death of Emmerick (on 9 February 1824), a merchant, Werner

²⁷ R. Boddice – M. Smith, *Emotion, Sense, Experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, p. 46, argues that we should not think of emotions, senses and even cognition as «discrete elements of human experience», but see them as «culturally contingent and dynamically connected parts of an affective whole», and they stress we should focus on experience.

²⁸ A. Freiin von Krane, *Anna Katharina Emmerick. Leben und Wirken der Seherin von Dülmen*, Leipzig, Bohmeier Verlag, 2015.

²⁹ C. Engling, *Unbequem und ungewöhnlich. Anna Katharina Emmerick – historisch und theologisch neu entdeckt*, Würzburg, Echter, 2005; Id., *Anna Katharina Emmerick – Ein kommentierter Lebenslauf*, in *Anna Katharina Emmerick – Ihre mystische Existenz aus nachmoderner Sicht*, herausgegeben von C. Engling – H. Flothkötter – J. Heling, Münster, Dialogverlag, 2007, pp. 11-22; W. Hümpfner, *Emmerick, Anna Katharina*, in *Neue Deutsche Biographie*, vol. IV, Berlin, Duncker & Humblot, 1959, pp. 483-484.

Hassenkamp from Holland (representing several merchants), wanted to transport her remains to Holland and asked the public authorities in Münster for permission. He declared that he was willing to ask for the approval of Emmerick's family himself and to donate a sum to the poor. The authorities responded by asserting that Emmerick needed to be buried in her own parish and that, as she had already died, they could not permit the body to remain unburied or even transported³⁰. After his unsuccessful endeavor, Hassenkamp had lingered in Dülmen for a few more days and then disappeared like a thief in the night.

However, the damage had been done. His requests and then sudden disappearance led the local people to suspect that Emmerick's body had been removed³¹. While Hassenkamp had not gained permission to exhume Emmerick's remains, the rumor that he had secretly done so triggered two actual exhumations in 1824. The first was instigated by a good friend of Emmerick, and the other by the local authorities. These were not the last exhumations: the remains were unearthed again in 1858 (when a new grave was installed) and a final exhumation took place in 1975, when Emmerick's remains were transported from the graveyard into the church.

Information on the first exhumation in 1824 can be found in the correspondence of Luise Hensel, a German teacher, religious poet and good friend of Emmerick (1798-1876)³², to another friend of Emmerick, the German author, Clemens Brentano³³. Their interest in Emmerick's remains was not as surprising as one might think at first glance. Both Hensel and Brentano were romantic poets, who were fascinated, as were

³⁰ LNW, Münster, Die Wundergeschichte, no. 177709, request of merchant Werner Hassenkamp. Vicar Hilgenberg seemed to know that Hassenkamp had also offered 4000 gulden to the Dechant, who likewise rejected his offer. Vicar Hilgenberg to Clara Söntgen, 16 February 1824, in Winfried Hümpfner, *Akten der Kirchl. Untersuchung über die stigmatisierte Anna Kath. Emmerick nebst Zeitgenössischen Stimmen*, Würzburg, St. Rita Verlag, 1929, pp. 183-185.

³¹ Testimony of the post mistress to Luise Hensel, reported by her in her memories of the exhumation (at the request of Schmöger in 1858), included in Hümpfner, *Akten*, p. 374.

³² Luise Hensel (1798-1876) was the daughter of an Evangelical preacher; she converted to Catholicism in 1818. She made contact with Anna Katharina Emmerick through Clemens Brentano. She was governess of aristocratic and bourgeois girls and taught at a girls' school in Aachen: Engling, *Unbequem und ungewöhnlich*, pp. 139-147.

³³ The romantic writer Clemens Brentano (1778-1842) met Emmerick in September 1818 and regularly sat by her bedside recording her visions until her death. Later published in *Das arme Leben und bittere Leiden unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi* (*The Dolorous Passion of Our Lord Jesus Christ*) (the first volume was published in 1833). See e.g., C. Engling, *Die Wende im Leben Clemens Brentanos. Folgen der Begegnung mit Anna Katharina Emmerick*, Würzburg, Echter, 2009.

others of this generation, with death, prophets and wonders³⁴. It was Luise Hensel who took the initiative to exhume Emmerick's body (as she feared it had been stolen), and she asked Brentano to join her in this undertaking. He refused out of «great fear» for the dead³⁵.

Luise Hensel extensively described the operation to Clemens Brentano. She had been motivated – so she wrote – by «(h)urt and unease about this uncertainty and the intense longing to see the features of my friend once more»³⁶. Hensel joined forces in the endeavor with Vicar Niesing, a «very pious young clergyman, who held sweet Emmerick in high esteem»³⁷, and the coppersmith, Meiners, who also brought his father along. In the night between Friday and Saturday 19-20 March 1824, five weeks after the death of Emmerick, they secretly exhumed the body under the cover of dark. Although the fearful Brentano was absent, he did have an influence on how the exhumation occurred. He had ordered Meiners to make a plate of lead with the name and dates of Emmerick's life, which they should put under her head, and he asked Luise Hensel to perform a hierognosis experiment³⁸ to see whether Emmerick's right hand could still differentiate between true and false relics after her death. Hensel had brought the relics with her.

It is important to highlight this as it shows that before Hensel set out that night, she believed this to be a potentially exceptional body (because of Emmerick's reputation of sanctity on her death). However, Hensel's expectations were somewhat disappointed during the adventure. In her report to Brentano, she described how, as they lifted the coffin, her heart «beat lovingly and expectantly» and she «looked on eagerly, full of longing to see the beloved features» of her friend's remains when the lid was lifted³⁹. She was initially shocked by what she saw. However, after gazing at Emmerick's face a little longer, it «became familiar and pleasant again. It was as if the mold dispersed into the air; her features became more lovely, she appeared

³⁴ W. Frühwald, *Das Spätwerk Clemens Brentanos (1815-1842): Romantik im Zeitalter des Metternich'schen Restauration*, Tübingen, Niemeyer, 1977, pp. 151-152.

³⁵ Report by Luise Hensel written for Schmöger (January 1859), cited in Franz Binder, *Luise Hensel. Ein Lebensbild nach gedruckten ungedruckten Quellen*, Freiburg, Herder, 1902², p. 179: «da er große Scheu vor Toten hatte».

³⁶ Hümpfner, *Akten*, pp. 388-392: «Schmerz und Unruhe über diese Ungewissheit und die innige Sehnsucht die Gestalt meiner Freundin noch einmal zu sehen».

³⁷ Report by Luise Hensel written for Schmöger (January 1859), cited in Binder, *Luise Hensel*, p. 179: «ein sehr frommer junger Geistlicher, der auch viel auf die liebe Emmerick hielt».

³⁸ Hümpfner, *Akten*, p. 391. On the miracle-working power of saintly bones, see: Jørgensen, *Into the Saturated Sensorium*, p. 20.

³⁹ Hümpfner, *Akten*, p. 390: «mir schlug das Herz lieb und erwartungsvoll», «ich schaute begierig hin, voll Sehnsucht, die geliebten Züge zu erblicken».

to be sleeping, and not the slightest distortion was to be seen»⁴⁰. Stressing that Emerick had already been in the ground for five weeks, she noted that «not the slightest smell of decay or worms»⁴¹ could be detected.

However, she did not dare perform the hierognosis experiment that Clemens Brentano had asked her to carry out. Hindered by a «weak fear» that she might find the right hand already decayed and subsequently have an «unpleasant impression of her for the rest of my life»⁴², she decided not to proceed with the experiment. She wondered whether some «hidden disgust» might have also played a part in the decision, but whatever the case, the others involved in the exhumation had reminded her of the need to hurry at the time⁴³. As Wolfgang Frühwald remarked in his summary of this episode, the speed with which Hensel tried to rebury Emmerick shows how the reality of human decay had shattered her fantasy image of the remains⁴⁴. This is also how Brentano seems to have read the account. In his introductory note to the report, he thanked Hensel for establishing that Emmerick was indeed still there, but he also acknowledged that she might have «bought» this knowledge at the price of an «eternally shattered impression»⁴⁵.

Luise Hensel's description readily fits into a Catholic tradition of exceptional bodies. Her report of the events shows that she had certain expectations concerning the remains: she wanted to see Emmerick's features again and perform the hand experiment. Her first impression, however, shattered those expectations. Gradually becoming more familiar with the remains, she seems to have found a way to construe them in accordance with the tradition of the exceptional body (no odor of decay, her pleasant appearance), although at the end she still admitted to perhaps being driven by a «hidden disgust». After her initial shock and disgust at what she saw, her love for and eagerness to see her friend again, and a firm belief in her sanctity, seem to have colored her perceptions. Emmerick's face «became» pleasant again – a phrasing indicating that Luise Hensel's perception had changed. Hensel did not go public with her story. In fact, she and the others involved did not

⁴⁰ *Ibidem*: «Bei längerem Hinschauen ward ihr Gesicht mir wieder vertraut und angenehm. Es war als ob der Schimmel sich an der Luft verzehrte. Ihre Züge wurden mir immer lieblicher, sie schien zu schlafen, es war nicht die geringste Verzerrung an ihr (...).»

⁴¹ *Ibidem*: «dennoch war nicht der geringste Leichengeruch zu bemerken, auch kein Wurm».

⁴² *Ibidem*, p. 391: «weichliche Furcht», «dadurch einen unangenehmen Eindruck von ihr für mein ganzes Leben behalten».

⁴³ *Ibidem*: «auch ein geheimer Ekel dabei war, auch trieben die Männer zur Eil».

⁴⁴ Frühwald, *Das Spätwerk*, p. 152.

⁴⁵ Hümpfner, *Akten*, p. 389: «mit einem ewig erschütternden Eindruck erkaufte haben. Ihr Geist sieht aus den folgenden Zeilen».

want it known that they had exhumed Emmerick⁴⁶. Hensel did, however, write about her experiences more than 30 years later.

The second exhumation followed soon after the first, which no one knew of as it had remained a secret. The rumor that Emmerick's body had been stolen by the Dutch merchant also reached the government in Münster. Consequently, Oberpräsident Vincke wanted to ensure that his decision (not to sell the body) had been honored. The mayor of Dülmen, Möllman, was thus given the task to exhume the remains, again in secret, at night. Early morning (4 a.m., 22 March, 1824), Mayor Möllman engaged two policemen (Rahsenberg or Rosenberg and Bödger), the gravedigger (Theodor Oldegott) and his son-in-law, Schröder, and the carpenters, Witte and Bünker⁴⁷. Möllman's main goal was to determine whether the body they found was indeed Emmerick's. He and the carpenters, policemen and gravediggers focused on identifying objects (the clothes in which she was buried, the swaddling, the coffin) and searching for identifiable body features (such as a white mark on her foot)⁴⁸. Möllman later stressed that identification had been possible despite the face having traces of decay.

In their reports, Hensel and Möllman both paid attention to sensory aspects, but their goals were different. Luise Hensel (who framed the episode within the Catholic tradition of exceptional bodies) mentioned the absence of smell to point to the exceptional state of the body, while Möllman referred to sensory aspects primarily to identify the body. Thus, they looked at the body differently and activated a different sensorium.

Möllman did not write his report with religious intentions, nor did he circulate it, but rumors about his exhumation quickly started to circulate, and they had quite a different tone to that of the official report sent to Münster, which had only stated that they had found her body in the grave. Vicar Hilgenberg wrote to Emmerick's friend, Klara Söntgen, a few days after the second exhumation (on 26 March 1824), and he appeared to 'know' that Möllman had found the body of Emmerick, who had died six weeks earlier, «still undecayed». He also recounted that Möllman had been able to see «the marks of the wounds on her feet» and that there had been traces of «red fluid» around her head and on the side of her body⁴⁹. Moreover, he claimed that the men involved had

⁴⁶ Binder, *Luise Hensel*, p. 182.

⁴⁷ LNW, Münster, Die Wundergeschichte, no. 177709, report of the exhumation by Mayor Möllman, 22 March 1824. I am using the spelling 'Schröder', some sources however refer to Schröer or Schräer.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Hümpfner, *Akten*, pp. 185-186: «noch unverwesene», «Male der Wunden an die Füße», «rötliche Feuchtigkeit».

feared ill odors and had therefore lit their pipes, while the mayor had held a «handkerchief» («Schnupftuch») in front of his nose, but this had not been necessary, as she «had been without any bad odor»⁵⁰. Another contemporary reported in a letter to his family (22 March 1824) that: «Her feet were still completely white with the marks of the wounds. Her face was somewhat yellow, but there had been no odor, which is very remarkable»⁵¹. The rumors circulating about the second exhumation thus created and confirmed the exceptional, incorrupt state of the body.

While these claims were made in personal letters, the rumor seems to have spread widely and become newsworthy.⁵² There was, for example, an article published in the *Katholische Literatur-Zeitung* in December 1824 that read: «With happy surprise they saw that the decay had not yet taken hold of the remains of the pious one. Her facial features were lovely, like those of someone enjoying sweet dreams. She looked like someone who had only just been buried. Not the slightest odor of the corpse was perceived»⁵³. The tone of this news coverage of the exhumation is not unlike the medialization of the miracles that Urte Krass describes in his study of the celebrity stigmatic Padre Pio (1887-1968) and the role of the yellow press⁵⁴. While in Pio's case there seems to have been a whole media machinery (including a personal photographer) and thus the scale and intensity of the promotional campaign differed, it is important to keep in mind that the press coverage in Emmerick's case did amplify the reach of the story (and Emmerick's saintly reputation).

⁵⁰ Vicar Hilgenberg to Klara Söntgen, 26 March 1824, cited *ibidem*, p. 186.

⁵¹ Letter of T. A. Holscher to J. H. Winning (Münster) – as copied in the diary of Overberg, referenced *ibidem*, p. 186 footnote 2: «Ihre Füße sind noch ganz weiß mit den Wundmal(en) darauf. Im Gesicht ist sie etwas gelblich mit einigen Flecken, aber Geruch ist noch nicht daran, welches sehr auffallend ist».

⁵² On Hensel's fear of being found out and discovering that another exhumation had taken place, during which no sign of decay had been found, see also Binder, *Luise Hensel*, p. 183.

⁵³ Cited in Wegener, *Das wunderbare innere und äußere Leben der Dienerin Gottes*, p. 334: «Mit frohem Erstaunen sehen diese, dass die Verwesung über den Leichnam der Fromme noch keine Macht erhalten hatte. Lieblich waren ihre Gesichtszüge, wie einer Schlafenden unter seligem Träume. Sie war wie eine von wenigen Augenblicken Begrabene. Nicht der mindeste Leichengeruch ward bemerkt».

⁵⁴ U. Krass, *Stigmata und Yellow Press. Die Wunder des Padre Pio*, in *Wunder. Poetik und Politik des Staunens im 20. Jahrhundert*, herausgegeben von C. T. Geppert – T. Kössler, Berlin, Suhrkamp, 2011, pp. 363-394. On the celebrity saints Padre Pio and Mother Theresa, see O. Bennett, *Strategic Canonization: Sanctity, Popular Culture and the Catholic Church*, «International Journal of Cultural Policy», XVII (2011), 4, pp. 438-455: 445-446 and 447.

3.2 *The exhumation of 1858: Collecting memories of 1824.*

The two initial exhumations drew attention again more than 30 years later in 1858 when a group of devotees from Rome sponsored a new headstone for Emmerick's grave and her remains were to be unearthed once more⁵⁵. Expectations were building and «many devotees of the blessed could not help but hope that this time the corpse would also be found undecayed»⁵⁶. They found a complete skeleton⁵⁷.

Nevertheless, the 1858 exhumation rekindled interest in Emmerick, and Dean Krabbe of the cathedral in Münster responded to this interest by publishing a book about her, one part of which was dedicated to the three exhumations⁵⁸. In relation to the latter, Krabbe also included an interview with Schröder, the gravedigger who had participated in the exhumation organized by the mayor in 1824. He was asked to recall what he remembered on the day of the third exhumation (6 October 1858) and testified: «In the coffin, I saw a female corpse in a white garment. On her front, I saw a line of wounds; the hands of the body were hidden by the white garment; I saw spots of the wounds on both of her feet»⁵⁹. Schröder seems to have also shared other stories of the exhumation with his family members. In 1877, the gravedigger's children testified that their father had told them that «all of a sudden the coffin had risen from the dirt and sat on the upper edge the grave». He also claimed that after six weeks in the grave the corpse was still «fresh, beautiful, without any smell and the wounds still bled a little»⁶⁰. Another witness had heard from Schröder

⁵⁵ C. J. Krabbe, *Erinnerung an die selige Anna Katharina Emmerich. Augustinerin des Klosters Agnetenberg in Dülmen*, Münster, Friedr. Regensberg, 1860, p. 75.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 76: «Viele Verehrer der Seligen konnten sich der Hoffnung nicht entäußern, man werde auch jetzt noch die Leiche unverwest finden».

⁵⁷ Once again, the exhumation was done under the cloak of darkness, but this time more people were involved: five members of the clergy, two physicians, the mayor, the Kreisgerichtsrath and tax receiver and some of the sisters of Charity. Many devotees had heard about the exhumations and attended: see *ibidem*, and p. 78.

⁵⁸ Krabbe, *Anne-Catherine Emmerich*, Paris, Casterman, 1861 (translated from German), pp. vi and x.

⁵⁹ Questioning by the *notarius apostolicus*, Caplan Bern. Schweling, on the occasion of a new exhumation on 6 October 1858: Heinrich Schröder: «In dem Sarge sah ich eine weibliche Leiche in weißem Gewand. Ueber der Stirne derselben sah ich einen wunden Streifen, die Hände der Leiche waren in dem weißen Gewande verhüllt; and den beiden Füßen sah ich wunde Flecken»; see Krabbe, *Erinnerung*, pp. 74-75.

⁶⁰ Bistumsarchiv Münster, Sammlung Anna-Katharina-Emmerich und Louise Hensel, 40. «Stimmen über die Verehrung aus dem Volke». Gesammelt von P. Th. Wegener 1877-1883, 24, testimony of «Die erwachsenen Kinder des Totengräbers Schröder», pp. 36-37: «worauf der Sarg sich plötzlich selbst emporgeschneilt und auf

that her body looked as if she had just died and that she smelled wonderful⁶¹. Here, we see how the absence of smell has evolved into the 'odor of sanctity'. It is clear that the exhumation stories had gained currency in Emmerick's hometown by the time of the third exhumation.

In Autumn 1858, Krabbe also contacted Luise Hensel and asked her to record her experience on paper. Emmerick's friend recalled how she had found her remains in March 1824: «completely without decay (...) whilst the hay under her head was completely rotten and moldy. I kissed her sweet forehead, lifted her head, noticing that her neck was flexible, as with a living a person»⁶². Unhappy that the latest exhumation had found that the remains had decayed⁶³, Luise Hensel also wrote an elaborate report about her experience for Karl Schmöger, a Catholic priest and Emmerick's biographer (in January 1859)⁶⁴: «and now I saw the beloved, touching form, completely undecayed in front of me as if resting in sleep (...). There was also no trace of the smell of death, even though she had been lying in the earth for six weeks, and the whole time it had been mild rainy weather»⁶⁵. Hensel did not completely ignore the horror she had mentioned in the letter to Brentano in 1824; however, she explained it quite differently this time. Instead of the face being covered with mold, she now believed they were flakes of moldy hay from under her pillow: «One of these finger-length flakes lay on her cheek when I cast my first glance at her, and it scared me as I was afraid that it might be a sign of decay. However, in the moment I turned away to compose myself, it was consumed by the icy wind and disappeared completely»⁶⁶.

dem oberen Rande des Grabes gestanden habe" and "frisch, schön, ohne allen Geruch gewesen, auch hätten die Wunden noch etwas geblutet».

⁶¹ *Ibidem*, 26, testimony of «Jungeselle Hermann Pelster», pp. 39-42.

⁶² Krabbe, *Erinnerung*, p. 71: «völlig ohne alle Verwesung», «während das Heu unter ihrem Kopfe schon ganz vermordert und verschimmelt war. Ich küsste ihre liebe Stirn, hob ihren Kopf auf, wobei ich bemerkte, dass ihr Hals biegsam, wie bei einer Lebenden war».

⁶³ Binder, *Luise Hensel*, pp. 184-185.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 178 footnote 2. Luise Hensel received the request on 15 November 1858, and she seems to have written the account in winter 1858-1859: see Hümpfner, *Akten*, pp. 349-350 footnote 2.

⁶⁵ Binder, *Luise Hensel*, p. 180: «und nun sah ich die ganze geliebte, rührende Gestalt, völlig unversehrt vor mir wie schlafend ruhen. (...) Es war auch keine Spur von Totengeruch an ihr, obgleich sie schon sechs Wochen in der Erde geruht hatte und die ganze Zeit hindurch fast immer mildes Regenwetter war».

⁶⁶ Hümpfner, *Akten*, p. 376: «Eine dieser fingerlangen Flocken lag auf ihrer Wange, als mein erster Blick auf sie fiel, und erschreckte mich, weil ich fürchtete, dort könne ein Verwesungsflecken sein. In dem Augenblick aber, wo ich, nach Fassung ringend, mich umgewandt hatte, war sie auch schon von dem Frostwind verzehrt und spurlos ver-

Hensel not only wrote about her experience. Around the same time, she also started to produce visual propaganda and made a series of cards with drawings of the shrouded corpse of Anna Katharina Emmerick as she had found it during the first exhumation. Sabine Oehring, who studied the correspondence of the Brentano-Hensel circle, believes that Luise Hensel made several cards of this type that she sent to people in her network⁶⁷. Interestingly, Hensel also commented on the second exhumation in her report for Krabbe⁶⁸. She stated that it had unearthed an incorrupt body and that this had been put in writing to the government (which was not true). In this, she might have been influenced by the rumors and her memory (or representation) of the first exhumation⁶⁹.

4. *Conclusion.*

When Anna Katharina Emmerick died, she had already acquired a saintly reputation due to her stigmata, inedia and visions. The tale of the discovery of her incorrupt body fit well into this already long list of exceptional corporeal phenomena with which she was associated. Nevertheless, state of the body was slightly different from the other phenomena, as only a very small number of people saw, or claimed to have seen, its incorrupt state. These events, therefore, provide a good case study concerning how observations of extraordinary bodies start to circulate and become integrated into hagiographic accounts.

As we have seen, Luise Hensel based her statements on her own observations of Emmerick's body during the first exhumation (18-19 March, 1824). Her interpretation fit a Catholic sensorial model, in which the divine could be perceived through sensory experiences (such as smell and vision). In order for her perceptions – colored by intense emotions such as love and disgust – to accord with this scheme, she needed to

schwunden». Interestingly, this part of the text is missing from the report reproduced in Bilder, *Luise Hensel*, p. 181.

⁶⁷ S. Oehring, *Brentano-Funde im Nachlaß Paula von Kettelers*, «Westfälische Zeitschrift», 139 (1989), pp. 141-160: 147-148. One of these was found in the archives of Paula von Kettelers, whose governess Luise Hensel was from 1821 to 1823. A similar one was found among the possessions of Clemens Brentano, and included in Wegener's book on Emmerick, *Das wunderbare innere und äußere Leben der Dienerin Gottes*, p. 329 footnote; p. 327, image.

⁶⁸ Krabbe, *Erinnerung*, p. 72.

⁶⁹ See critical comment by Hümpfner, *Akten*, p. 378 footnote 2, who believes that this description of the report is probably the result of Hensel's own memory of finding the body without decay.

recalibrate them to the archetypical exceptional model. Her first report differed from her second in this regard, but in both she paid attention to how her perception of Emmerick's face changed. As Wolfgang Frühwald has noted in his study of Brentano's later work, it is difficult to explain the differences between the report that Luise Hensel wrote for Brentano and the later «Erinnerungen» as a mere case of «failing memory»⁷⁰. Hensel's testimonies, therefore, offer us more information about her worldview than about the condition of Emmerick's body.

While Hensel initially did not publicly communicate about the first exhumation and feared being found out, she did actively contribute to the circulation of the story 30 years later, when Krabbe and Schmöger asked her to recount her experience. By then, her account and her drawings featured as confirmation of a rumor that had begun to circulate after the second exhumation – only two nights after the initial event. Although Mayor Möllman indicated that the face already showed traces of decay, rumors about the incorrupt state of the corpse quickly started to spread, first by word of mouth and then in various publications. For the devotees, Emmerick's exceptional corpse was confirmation that she was indeed a saintly person, with her incorrupt body being read as a sign of divine intervention.

Following the trajectory of the rumor and exploring the meaning attached to the incorrupt state of a body such as Emmerick's helps us to understand the discrepancy between the original sources and Wegener's version of the events. For him, the second exhumation was a triumphant story of how the authorities, who had always opposed Emmerick, had no choice but to admit her saintly nature: «It seems even more remarkable that the same mayor saw her still bleeding in the grave and had to report this to his superiors in the report above»⁷¹. His narrative supported an idea of sanctity that differed from the ideals of canonized sainthood but was at the core of her *fama sanctitatis* among the devotees. It was precisely this *fama sanctitatis* that would eventually contribute to Emmerick's beatification in 2004.

⁷⁰ Frühwald, *Das Spätwerk*, p. 150.

⁷¹ Wegener, *Das wunderbare innere und äußere Leben der Dienerin Gottes*, p. 335: «daß derselbe Bürgermeister ihre Male noch im Grabe blutig sehen und dieses seiner höchsten Behörde durch das obige Protokoll mitteilen musste».

MARCO PAPASIDERO

SEEING THE INVISIBLE: THE SENSES IN THE CHARISMAS AND STIGMATISATION OF GEMMA GALGANI

1. *Introduction.*

The history of stigmatisation, considered as being the visible or invisible wounds of Jesus miraculously impressed on the body of a person, has a long tradition, and began with the first recognised stigmatised saint, Francis of Assisi (†1226), followed by Catherine of Siena (†1380), and so on. The concept of stigma dates back to Paul («for I bear the marks of Jesus on my body»)¹, who used this word (στίγματα) to refer, probably, to a symbolic mark of belonging to Christ. During late Antiquity and the early Middle Ages, references to stigmata did not contemplate supernatural wounds – except in a few cases, such as that of bishop Ansbert of Rouen (†695), on whose body the wounds were discovered after his death – but just symbolic ones or injuries caused by physical penitence². The phenomenon has fluctuated, with periods of significant diffusion (such as the early modern age and the twentieth century) and others of greater quiet. It is interesting to notice that the word ‘stigmatic’ has been used in different Romance languages starting from the late eighteenth century, a fact that confirms the change in the attitude towards people who have shown these particular signs in the last two centuries³.

This paper is part of the project NeMoSanctI (*New Models of Sanctity in Italy (1960s-2000s) — A Semiotic Analysis of Norms, Causes of Saints, Hagiography, and Narratives*), which has received funding from the European Research Council (ERC) under the European Union’s Horizon 2020 research and innovation programme (grant agreement No 757314).

¹ *Gal.* 6, 17.

² See C. Muessig, *Signs of Salvation: The Evolution of Stigmatic Spirituality Before Francis of Assisi*, «Church History», LXXXII (2013), 1, pp. 40-68.

³ T. Van Osselaer – L. Rossi – K. Smeyers, *Stigmatics*, in T. Van Osselaer (in collaboration with A. Graus – L. Rossi – K. Smeyers), *The Devotion and Promotion of Stigmatics in Europe, c. 1800–1950: Between Saints and Celebrities*, Leiden, Brill, 2021, pp. 1-50: 2, 27-28.

While there are many aspects worth examining, stigmatisation involves a complex reflection on the supernatural charismas experienced by the bearers of stigmata. An approach which aims to underline the sensory experience could be particularly useful for a deeper understanding of the way in which stigmatisation is lived and perceived. From a general perspective, there are two different levels of perception: people who claim to have the signs of Christ on their bodies and to suffer as he suffered, and those who purportedly see these wounds appearing on stigmatised peoples' bodies.

The case study under consideration is that of Gemma Galgani, a young girl living in Lucca at the end of the nineteenth century and the beginning of the twentieth, who professed to experience stigmata on her own body⁴. Gemma was born in Camigliano, in the district of Lucca, on 12 March 1878, to Enrico Galgani, a wealthy pharmacist, and Aurelia Landi. After a month, the family moved to Lucca, and between the ages of two and seven, she attended a private school, where she received her first education. The family, especially her mother, had a deep Catholic faith that inspired and influenced Gemma's spirituality. At the age of seven, on the day of her confirmation on 26 May 1885, the young girl declared having her first vision. When she was eight, Gemma lost her mother, a very shocking event for her, and then was sent to study at the Institute of the nuns of St Zita, headed by Elena Guerra (1835-1914), a nun with a reputation for holiness who she later asserted deeply inspired her⁵. In 1897, Enrico Galgani had died after a financial setback, leaving the whole family – eight children, including Gemma – in straitened economic circumstances. At first, Poor Gemma – *Povera Gemma* was one of the most recurrent expressions with which she signed her letters – was sent to an aunt in Camaiore, but later returned to Lucca, where her tuberculosis worsened. After one year, according to the hagiographies and her letters, she affirmed that she had been miraculously healed thanks to the intercession of St Gabriel of Our Lady of Sorrows (1838-

⁴ M. Cafiero, *Gemma Galgani, santa*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, LIII (2000), Roma, Treccani, [\(https://www.treccani.it/enciclopedia/santa-gemma-galgani\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/santa-gemma-galgani) (09/2023); cf. also *Galgani, Gemma*, in *Biographical Dictionary of Stigmatics*, in Van Osselaer, *The Devotion and Promotion of Stigmatics in Europe*, pp. 336-337. A very deep reading of her life (and 'afterlife') is in R. M. Bell – C. Mazzoni, *The Voices of Gemma Galgani: The Life and Afterlife of a Modern Saint*, Chicago, Chicago University Press, 2003.

⁵ On her see M. L. Trebiliani, *Religiosità femminile a Lucca tra secolarizzazione e crisi modernista*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», LXIII (2009), 2, pp. 409-437: 423-434.

1862)⁶, at that time ‘venerable’, who had died from the same sickness, and St Margaret Mary Alacoque (1647-1690)⁷, a mystic deeply linked to the devotion of the Sacred Heart of Jesus, to whom she had recited a novena. Later, Gemma tried to enter some monasteries⁸, only to be met with refusals, probably due to her poor health and the numerous supernatural charismas she already claimed to possess. Thanks to her spiritual director Msgr Gaetano Volpi, during the summer of 1899 she was temporarily housed by Mrs Cecilia Giannini, a pious married woman with eleven children, who was very closely connected to the religious order of the Passionists. In September 1900, also due to the incomprehension of her family, Gemma moved definitively to the Giannini household, where she remained until her death on Holy Saturday, 11 April 1903 (in 1902, on the worsening of her tuberculosis, Gemma was kept separated from Cecilia, but continued to reside in the same house). She was beatified in 1933 and canonised in 1940⁹.

During this brief life marked by the manifestation of supernatural charismas, Gemma had two clerical guides: confessor Msgr Gaetano Volpi, who tended to be relatively sceptical about her gifts, and Passionist spiritual director Fr Germano Ruoppolo of St Stanislao, who instead was very inspired by her experiences and became the author of the first hagiographic writings about her¹⁰.

The numerous supernatural experiences lived by Gemma were said to have started, as already mentioned, at the age of seven. She wrote that, when her mother died, she had dreamed of the Virgin Mary, who asked the child to give her her mother. Though unwilling, she even-

⁶ S. Nanni, *Gabriele dell'Addolorata, santo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, LI (1998), Roma, Treccani, [https://www.treccani.it/enciclopedia/santo-gabriele-dell-addolorata_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/santo-gabriele-dell-addolorata_(Dizionario-Biografico)/) (09/2023).

⁷ Cf. Bell – Mazzoni, *The Voices of Gemma Galgani*, pp. 12-16.

⁸ She tried to join the Visitandine nuns, the monastery founded by Maria Domenica Brun Barnatini, the nuns of St Zita of Lucca, led by Elena Guerra, and the Passionist nuns of Tarquinia.

⁹ Some references to the processes after her death and the Holy See's approach to her figure are in L. Rossi, *Stigmatized Blood in the Vatican Courts: Religious Response and Strategy*, in Van Osselaer, *The Devotion and Promotion of Stigmatics in Europe*, pp. 182-213.

¹⁰ On his role as a spiritual director and first postulator of her cause of canonization, followed by Msrg Volpi, see Bell – Mazzoni, *The Voices of Gemma Galgani*, pp. 159-174; the first hagiography he wrote is *Biografia di Gemma Galgani, Vergine lucchese*, Roma, Tipografia Pontificia dell'Istituto Pio IX, 1907. His biographical profile is in S. Nanni, *Germano di san Stanislao*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, LIII (2000), Roma, Treccani, <https://www.treccani.it/enciclopedia/germano-di-san-stanislao> (09/2023).

tually accepted to do so. Subsequently, Gemma maintained to have experienced many charismas, such as dreams and visions – especially of St Gabriel of Our Lady of Sorrows, the second saint of the Passionists (whose postulator for the cause of canonisation was the aforementioned Fr Germano), her guardian angel, Our Lady, and above all Jesus –, but also interior pains, stigmata, mystical colloquia, etc. In particular, her stigmata allegedly appeared for the first time on 8 June 1989, the day of the feast of the Holy Heart of Jesus, a devotion revealed to St Margaret Mary Alacoque and promoted by the Jesuit Claude La Colombière (1641-1682), her spiritual director¹¹.

The primary sources used in this paper are those authored by the young mystic herself, such as her diary, written between 19 July and 3 September 1900; the autobiography – also called general confession – composed by her between 17 February and approximately 15 May 1901; the letters sent by Gemma mainly to Msgr Volpi, Fr Germano and Cecilia, but also the correspondence between these last two; the words she pronounced during her ecstasies and which were recorded by Cecilia or other members of the household. A selection of the letters and ecstasies were collected and published in 1909 by Fr Germano, in order to ‘complete’ his biography of Gemma. On that occasion the texts were elaborated to obtain a coherent narration without repetitions. This volume and the biography, published in 1907, achieved a huge success, leading to widespread translations in many European countries¹². Fr Germano’s book went through several editions – in 1911, 1912, 1917, and 1924 –, as evidence of the interest aroused by the figure of the saint. In 1941, after the canonisation and when all the proceedings had already been closed, a complete edition of the letters and ecstasies was published by the Passionists, using a more philological approach with a few omissions of names or details, according to the criteria of the edition described in the introduction¹³. On the basis of the information contained in the 1927 *positio super virtutibus*, it seems that the testimony of witnesses was much more used in the canonisation process than the writings and the transcriptions of ecstasies.

¹¹ M. M. Alacoque, *The Autobiography of Saint Margaret Mary*, Gastonia, NC, TAN Books & Publishers, 1995.

¹² On this subject, and on the introduction to the Dutch edition of the Letters and Ecstasies written by Titus Brandsma, see the contribution, in this same volume, by Francesca Barresi, *Un santo professore di storia della mistica. L'introduzione di Titus Brandsma alle Lettere ed estasi di santa Gemma Galgani*, pp. 331-359.

¹³ *Lettere di s. Gemma Galgani*, edited by Postulazione dei PP. Passionisti, Roma, Postulazione dei PP. Passionisti, 1941, pp. XXIII-XXXI.

Unlike other saints of her period, such as her fellow citizens Elena Guerra and Maria Domenica Brun Barbantini, who had solid social relations and whose sanctity was deeply related to society, Gemma profoundly lived her experience in private and quite far from the curious public eye. This 'secret place' where she lived a non-ordinary life lends her to a sensory analysis that enhances the perception of herself and those who might have been witnesses to her charismas¹⁴. Her case is different, too, from those of many other stigmatised women of the nineteenth and twentieth centuries, like Anna Katherina Emmerick (1774-1824), Maria Domenica Lazzeri (1815-1848), and Louise Lateau (1850-1883)¹⁵, the manifestation of whose wounds brought many visitors to their homes, leading to the birth of peculiar «stigmatisation cults»¹⁶.

It is relevant to underline that Gemma could have been seen by people only when she went to the church or occasionally walked in the street. The information about her charismas consisted above all of vague, inconsistent rumours, and most of the people in Lucca considered her to be merely a poor young invalid¹⁷. In this perspective, she was hidden from the view of her town and her experience, at least during her lifetime, was more concealed than visible.

As in all cases of human experience, hers too was based on a personal perspective on spirituality and stigmatisation, influenced by many elements that shaped the way she interpreted and understood what was happening: religious images of the most famous stigmatised saints, such as St Francis or St Catherine; the paintings of Christ's wounds or his bleeding heart; the education received in childhood at the Institute of St Zita; her reading of or listening to the passages of the gospels in which the Passion of Jesus was described; the crucifix enshrined at home, in particular the one she prayed to in the Giannini's house; etc. All these elements were part of a specific cultural horizon that Gemma, like most Catholics of her

¹⁴ Trebiliani, *Religiosità femminile a Lucca*, p. 429.

¹⁵ On these stigmatics cf. also G. Klaniczay, *Louise Lateau et les stigmatisées du XIX^{ème} siècle entre directeurs spirituels, dévots, psychologues et médecins*, «Archivio Italiano per la Storia della Pietà», XXVI (2013), pp. 279-319.

¹⁶ Van Osselaer – Rossi – Smeyers, *Stigmatics*, p. 20; Van Osselaer, *Saints and Celebrities*, in Ead., *The Devotion and Promotion of Stigmatics in Europe*, pp. 51-71; see also the chapter by Andrea Graus, *Visiting Stigmatics and Their Promotion from the Ground Up: The Devotees, the Unofficial Movements and the Episcopate in France*, *ibidem*, pp. 96-128. On the pilgrimages to their houses see P. Kane, *Stigmatic Cults and Pilgrimage: The Convergence of Public and Private Faith*, in *Christian Homes: Religion, Family and Domesticity in the 19th and 20th Centuries*, edited by T. Van Osselaer – P. Pasture, Leuven, Leuven University Press, 2014, pp. 104-125.

¹⁷ Cf. Trebiliani, *Religiosità femminile a Lucca*, p. 429.

time, assimilated, thus becoming part of their knowledge about the visible pains of Christ and his saints. Umberto Eco developed the concept of *encyclopedia*, defining it as people's whole knowledge of the world, which they source in their daily life¹⁸. Gemma's experience, too, has to be connected to this complex system of knowledge and beliefs.

Moving from this perspective, a sensory analysis of Gemma's personal experience could elucidate how she perceived her wounds and pains and, above all, how she described them. Her writings and the accounts of people who had seen her raptures delineate a complex system of sensory perceptions said to have involved her body and mind. Although it is impossible to access Gemma's personal feelings, the way in which she represented herself and was portrayed by others needs to be investigated. A sensory gaze at the phenomena of stigmatisation – but also at those which are said to come from a non-ordinary dimension – can be very useful for a better understanding and consideration of the feelings described both by the recipients of the charismas and the 'audience' of their manifestations.

Even if she contemplated the wounds of Jesus and claimed to feel interior pains many times, the break between the first part of her life and the later one, in which she experienced the Passion of Jesus, was on Thursday 8 July 1899. On that day, after receiving the Eucharist, Gemma stated that she had been advised by Jesus about an extraordinary grace she was going to receive that evening. At the end of the day, in fact, she professed to feel a deep sensation of pain caused by her sins. Later, she had a vision in which she saw her Mother – i.e. the Virgin Mary – and her guardian angel. The latter requested her to accept a great, important grace, after which Jesus appeared displaying his open wounds. According to Gemma's writings, flames from these wounds engulfed her hands, feet and heart. At the end of the vision, she was left lying on the floor, wracked by terrible pains from the supernatural wounds where the flames had touched her, which lasted until 3 o'clock on Friday¹⁹.

From that day on, every Thursday and Friday – until the last year of her life, when the signs disappeared –, Gemma was said to have received stigmata characterised by the five traditional wounds as well as by the experience of Jesus' Passion, with the lashes and the crown of thorns. In addition to this bodily manifestation of the suffering of Christ – which reproduces the narration of the Gospel –, she regularly felt a deep pain for human sins, like that experienced by Jesus himself in the Garden

¹⁸ U. Eco, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Torino, Einaudi, 1984, pp. 109-112.

¹⁹ G. Galgani, *Vi parlo di me. Autobiografia*, a cura di T. P. Zecca, Camerata Picena, Shalom, 2014, p. 111.

of olives²⁰. Gemma's experience of suffering is part of a more extensive approach to Christ's torments in the nineteenth century, when an increase in the emphasis on his pain was attested²¹.

2. *Sight: See, Hide, Make Visible the Invisible.*

Sight could be considered the primary sense used by people to live their spiritual experiences. Images in churches and homes are often placed to encourage people to pray and feel specific emotions, such as pain, joy, hope, etc.²² Starting from the Middle Ages and with an apical phase during early modern history – for example, with many 'popular' engravings of the sixteenth century, printed in order to spread devotion or included in books of prayers and meditations – the images which illustrated the suffering of Jesus became increasingly elaborate so as to move people to feel compassion, like the *Ecce Homo* and later the Sacred Heart.

Sight also occupies a key role in the spiritual experience of stigmatised people. According to the autobiography, one day in 1896 Gemma was looking at the crucifix when she felt a pain that was so fierce that she fell to the ground in a faint. She wrote:

In this same year of 1896 another desire grew in me; I felt growing in me a desire to love totally Jesus Crucified so much, and together with this a desire to suffer and to assist Jesus in his sufferings. One day I was overcome with such pain in gazing, that is in staring at the cross, that I fainted and fell to the floor²³.

Gemma herself emphasises in her text the fact that not only was she looking at the crucifix («guardare»), but she was staring at it («fissare cogli occhi»). Staring at the crucifix, she contemplated Jesus' wounds, increasing her shared suffering with him. Gemma told her confessor that the act of looking intensely at the crucifix was preceded by a strong

²⁰ Mt. 26, 36-46; Mc. 14, 32-42; Lc. 22, 39-46; Io. 18, 1; 12, 27-29.

²¹ T. Van Osselaer, *On Stigmata, Suffering and Sanctity*, in Ead., *The Devotion and Promotion of Stigmatics in Europe*, pp. 72-95: 83.

²² Cf. A. Gell, *Art and Agency: An Anthropological Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

²³ «In questo stesso anno 1896 cominciò anche in me un altro desiderio: in me sentivo crescere una brama di amare tanto Gesù crocifisso, e insieme a questo una brama di patire e aiutare Gesù nei suoi dolori. Un giorno fui presa da tanto dolore nel guardare, cioè fissare cogli occhi il Crocifisso, che caddi in terra svenuta (...): Galgani, *Vi parlo di me. Autobiografia*, p. 70. English versions of the Autobiography and Diary come from the translation made by Cristina Mazzoni in the book written with Rudolph Bell: Bell – Mazzoni, *The Voices of Gemma Galgani*, p. 38.

desire to suffer his same pains, helping him on the cross. She used her sense of sight to transform her desire into action, penetrating his agony. The practice of deeply contemplating the cross and the wounds on Jesus' body dates back to the Middle Ages. Caesarius of Heisterbach (†1240), in his *Dialogus miraculorum* written in 1223, refers to the relation between the profound observation of the cross and the physical impression of stigmata. He mentions the case of a novice who contemplated the Passion of Christ so fervently that he felt the sign of the cross impressing itself on his forehead²⁴. At the same time, Gemma's spiritual experience and attachment to the cross could also be put in relation, at least symbolically, to her devotion to the Holy Face, the centuries-old wooden statue of Christ on the cross enshrined in the cathedral of Lucca which was considered a miraculous acheiropoieton²⁵.

Gemma's reflections on her supernatural wounds were also characterised by the need to hide them from other people. As in other cases of stigmatised subjects, for instance Padre Pio (1887-1968), she tried to cover the wounds on her hands by wearing gloves. She kept this habit all her life, as underlined by the depositions of witnesses from the Giannini household during her canonisation process. She wrote in her autobiography:

I got up to get to bed and realized that blood flowed from those parts where I hurt. I covered those parts as well as I could and then, helped by my angel, I was able to climb into bed. The pains, the suffering, instead of afflicting me, gave me perfect peace. In the morning I could barely go to communion and I put on a pair of gloves, at least to hide my hands²⁶.

In the description of the first stigmatisation, Gemma concealed her wounds twice. The first time was when she recovered after her vision: she covered her wounds as well as she could («mi coprii alla meglio»), allegedly getting into bed with the help of her guardian angel. In the morning, when she woke up, she went to the church to receive the Eucharist, wearing gloves mainly to hide her wounds. In both cases, Gemma tried to

²⁴ C. of Heisterbach, *The Dialogue on Miracles*, translated by H. von E. Scotto – C. C. Swinton Bland, London, Routledge, 1929, vol. II, book 8, chapter 25, p. 25.

²⁵ S. Martinelli, *L'immagine del Volto Santo di Lucca. Il successo europeo di un'iconografia medievale*, Pisa, ETS, 2016; I. Sabbatini, *Lucca, il Volto Santo e la Via Francigena*, Lucca, Pacini Fazzi, 2020.

²⁶ Bell – Mazzoni, *The Voices of Gemma Galgani*, p. 55; cf. Galgani, *Vi parlo di me. Autobiografia*, p. 110: «Mi alzai per mettermi sul letto, e mi accorsi che da quelle parti, dove mi sentiva, usciva del sangue. Mi coprii alla meglio quelle parti, e poi, aiutata dall'angelo mio, potei montare sul letto. Quei dolori, quelle pene, anziché affliggermi, mi recavano una pace perfetta. La mattina a stento potei andare a fare la Comunione, e mi misi un paio di guanti, tanto per nascondermi le mani».

impede sight from penetrating the mystery of her stigmata. While in the second case she hides them from other people, perfectly aligning herself with the Catholic values of humility and concealment – also suggested to her by her spiritual director, Fr Stanislao, who wanted «Gemma to be hidden to Gemma»²⁷ – her first attempt to hide her wounds was different. She was probably shocked by the supernatural vision when the event occurred. When she woke up after the impression of the stigmata, it would seem that she was also ashamed to have received such important signs on her body, and for this reason she covered the injuries as well as she could.

The reflection on Gemma's signs also includes the possibility of other people seeing them. An example is that of the doctors' approach to her stigmata. According to her, Jesus himself asked her not to show the wounds to the doctors sent there to observe and analyse them. When a doctor came to her house to see the signs, he did not notice anything. In a letter sent by Gemma to Msgr Volpi, she explained that the doctor had not seen anything because Jesus had not wanted him to («mi ha detto anche che era un medico, e Gesù non voleva»)²⁸. Testifying during the canonisation process, Volpi remembered that Gemma herself told him to go to her without the doctor, otherwise Jesus would not have manifested his gifts («il Signore non avrebbe manifestato i suoi doni»)²⁹. This fact was also emphasized by Cecilia, who said that if Volpi had arrived with someone else, Jesus would not have been happy and would not have manifested anything («altrimenti Gesù non è contento e non farà vedere niente»)³⁰. The depositions confirm the importance of the possibility of showing or hiding Gemma's wounds, even if certain doctors, for instance Dr Pietro Pfanner, who had known Gemma since her childhood, could observe her during an ecstasy. His opinion about the origin of the mysterious wounds was negative, even if he gave a milder deposition during the Apostolic Proceedings held in Pisa in 1922³¹.

Gemma's case, characterised by her reluctance to show her wounds to people, was countertrend compared with those of many stigmatised

²⁷ G. Ruoppolo, *Gemma Galgani vergine lucchese*, Roma, Tipografia Pontificia dell'Istituto Pio IX, 1907, p. 179: «Gemma fosse nascosta a Gemma». The aim was that Gemma should not be aware of the exceptional nature of her charismas.

²⁸ *Lettere di s. Gemma Galgani*, p. 315: letter to Msgr Volpi, September 8, 1899.

²⁹ *Sacra Rituum Congregatione E.mo ac R.mo Domino Cardinali Januario Granito Pignatelli di Belmonte relatore. Lucana. Beatificationis et canonizationis Servae Dei Gemmae Galgani Virginis. Positio super virtutibus*, Romae, Typis Guerra et Mitti, 1927, *De donis supernaturalibus*, p. 734.

³⁰ *Ibidem*, p. 707.

³¹ Bell – Mazzoni, *The Voices of Gemma Galgani*, pp. 63-64.

women who in those same years received numerous visitors, above all on Fridays, to whom they would exhibit their open wounds. For example, on entering the rooms of the French stigmatised subjects Marie-Julie Jahenny (1850-1941) or Marie-Louise Nerbollier (1859-1908), visitors had an intense sight experience elicited by the presence of «crosses, devotional images and statues of the Passion»³², which influenced their perception, inducing them into a state of contemplation of the mystical phenomena occurring there. In any case, the stigmatised person was at the centre of the scene – Gemma, generally, in her bed or armchair – and the visual perception of the room could be just an additional element of the ‘passion on stage’.

The concept of ‘to see’/ ‘not to see’ also involves another crucial aspect in the cases of stigmata: the contraposition between *visible* and *invisible*. In the history of stigmatisation, this theme is well represented by the so-called invisible stigmata³³. According to tradition, St Catherine of Siena was the first female saint to have received stigmata after St Francis. Unlike the latter, her wounds were invisible thanks to her specific request to Christ. However, the pains suffered were the same³⁴. Although there are many other cases, some of which are very close to Gemma’s, St Catherine could be considered the first model of a specific culture of female stigmatisation, which developed down the centuries. Before her, there had been some interesting examples of hidden stigmata impressed inside the body, such as the signs that appeared in the hearts of St Margaret of Città di Castello (1287-1320), St Clare of Montefalco (1268-1308) and Veronica Giuliani (1660-1727)³⁵. The example of St Catherine is useful also because it is related to an invisible object of Christ’s Passion, mentioned in the *Legenda maior* by Raymond of Capua. During a vision of Jesus, she took from his hands a crown of thorns instead of that of precious stones, putting it on her head and pushing it so hard that she felt a sharp pain for many days³⁶.

³² Grauss, *Visiting Stigmatics and Their Promotion from the Ground Up*, p. 108.

³³ On this aspect see Van Osselaer, *On Stigmata, Suffering and Sanctity*, pp. 73-83.

³⁴ E. A. Moerer, *The Visual Hagiography of a Stigmatic Saint: Drawings of Catherine of Siena in the “Libellus de Supplemento”*, «Gesta», XLIV (2005), 2, pp. 89-102: 96-99; G. Klaniczay, *Estasi e stigmatizzazione: il miracolo vissuto e presentato*, in *Miracolo! Emozione, spettacolo e potere nella storia dei secoli XIII-XVII*, edited by L. Andreani – A. Paravicini Bagliani, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2019, pp. 157-172: 166-167. C. Warr, *Stigmatics and Visual Culture in Late Medieval and Early Modern Italy*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2022.

³⁵ Moerer, *The Visual Hagiography of a Stigmatic Saint*, p. 99.

³⁶ Raimondo da Capua, *Legenda maior*, critical edition by S. Nocentini, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2013, II.4, 45, p. 232.

The crown is present also in Gemma's experience. On Thursday, when Gemma started her passion, Jesus – visible or invisible to her – placed the crown of thorns on her head. She felt pain, sometimes losing consciousness – highlighted by her peculiar expression «andar via la testa», i.e., lose one's head –, but more often remaining able to understand what was happening. For instance, she writes: «he [Jesus] came near and took the crown of thorns from his head and put it on mine, and then he let me be (...); but yesterday he let me keep until about 4:00 the next afternoon»³⁷. The girl could see Jesus and the crown he put on her head. To her, not only were the pains suffered 'visible', but also the object and the agency – Jesus – which provoked them. Sometimes, she also saw a more visible mark of the crown, such as a drop of blood on her temples («mi cominciò a venire una goccia di sangue delle tempie»)»³⁸. The case of the crown of Jesus on Gemma's head can also be read in the light of the sense of touch – which will be analysed later –, due to the sensation of this object on her head and the pain she claimed to feel because of it. Moreover, mainly when she was living in Cecilia's house, these particular 'performances' could also be observed by other people. During some ecstasies, the few people who could attend that moment – generally certain members of the Giannini household, sometimes Gemma's spiritual director, etc. – could not see the object which she maintained was causing her pain. At that moment, the visible aspects were two: the pain, which was expressed by the position of her body or the expression on her face, and the bleeding, or more often just a few drops of blood, which inexplicably originated from her scalp and flowed down her face.

Other witnesses attended Gemma's ecstasies. For example, according to Fr Germano's biography, once the Passionist Fr Pietro Paolo dell'Immacolata described what he *saw* in her room, where the highlight of the supernatural experience, after the terrible palpitations, was when «blood began to flow from the girl's head»³⁹. His experience there, where he remained for «more than two and a half hours»⁴⁰, is related to the opportunity of seeing all the signs of Gemma's stigmatisation, especially the pain and the blood.

³⁷ Bell – Mazzoni, *The Voices of Gemma Galgani*, p. 72; Galgani, *Vi parlo di me. Diario*, 19 July, 1900, p. 125: «[Gesù] mi si avvicinò, si tolse dal suo capo la corona di spine e la posò sul mio, e poi mi lasciava stare (...); ieri invece me la lasciò fino alle 4 circa».

³⁸ *Ibidem*, July 27, 1900, pp. 145-146.

³⁹ Bell – Mazzoni, *The Voices of Gemma Galgani*, p. 67.

⁴⁰ *Ibidem*.

All these cases underline the importance of sight in the stigmatisation experience. In addition to regular activity related to the observation of the wounds and the attempt to cover or hide them, there is a complex dimension characterised by the interaction between different planes of expression, in which some elements are not visible to people – such as the crown, but also all the supernatural characters which whom Gemma interacted – and others that are shown to them, like the blood. Based on these visible objects and her statements about them, people who were present at the stigmatisation could imagine and consider ‘real’ objects that were included only in Gemma’s personal ‘world’.

3. *Hearing: Supernatural and Natural Voices.*

The second essential component of a sensoriality of stigmatisation is hearing. Very often, together with the gift of Jesus’ wounds, stigmatised people also have that of ‘voices’, more appropriately called ‘inner locution’⁴¹. It is a very ancient charisma, attested in many mystical experiences during the Middle Ages and the modern era, such as that of Teresa of Ávila (1515-1582), who in her *Vida* describes many cases of ‘hearing’⁴².

In Gemma’s case, the supernatural voices were actually of two kinds: the voices she declared she could hear when she was on her own, and those reputedly heard during her mystical colloquia with Jesus, her guardian angel, the Virgin Mary, and the saints (sometimes also the devil). Many ‘conversations’ with Jesus, which took place during her frequent ecstasies⁴³, were recorded by Mrs Giannini and a few other people who were able to be present during those moments. These brief and fragmentary discourses well show the hearing dimension of her charismas, perceived by other people through her answers to Jesus or sometimes by the repetitions of his words. In this case, too, the auditory dimension of her alleged supernatural encounters with Jesus was only partially perceived by the attendees.

Gemma’s texts are full of references to the hearing of voices. She wrote that this perception was so normal and such a daily occurrence that she sometimes interacted with them – especially the angel – when

⁴¹ *Visions and Voice-Hearing in Medieval and Early Modern Contexts*, edited by H. Powell – C. Saunders, London, Palgrave, 2021.

⁴² Santa Teresa de Jesús, *El libro de la vida*, edited by J. G. López, London, Penguin, 2016.

⁴³ Cf. Bell’s table of recorded ecstasies: Bell – Mazzoni, *The Voices of Gemma Galgani*, p. 116.

she was not alone. In a letter from 1900, she asked the angel to speak louder because he was saying many things, and she did not want to miss his words. Moreover, Gemma wanted Cecilia to be able to listen to him too: «He [the angel] spoke softly like Jesus; so I begged him to speak more loudly, because he was saying so many things, that later I would forget them, and I wanted Mrs Cecilia who was close to me to hear them too; then she heard too»⁴⁴. According to Gemma, the angel spoke softly, like Jesus, as if only she should hear. She thought that the other people could not hear the supernatural voices because of their volume. At the end of the text, the mystic stressed that Cecilia had also been able to hear the angel who was speaking. Thanks to the letter sent by the woman to Fr Stanislao, we subsequently learn that though she had told Gemma that she could hear, this was not true. She confessed to him that she had said so merely to please the girl, explaining in her letter that she had not really heard anything («Feci così per dire a Gemma, ma io poi non sentii nulla»)⁴⁵.

The ability to hear supernatural voices appears as something peculiar. Gemma tried to share it – or believed she was doing so – with someone else, like Cecilia, who firmly believed in her charismas. Living in the same house, the latter could collect many other details about the supernatural ecstasies of the former. During another weekly Passion, Cecilia testified to having heard Gemma saying, «Further in, Jesus!... still further in... Expand, my heart... open up, my heart...»⁴⁶. After these mysterious words, she heard from the mystic two small noises, like popping sounds («due stiocchetti»). Although she initially thought they might have come from the tearing of her shirt, after a while she understood that they were in the young woman's heart, and hypothesised that some small bone had shifted from its place («forse qualche ossetto uscito dal suo posto?»)⁴⁷. In another letter, Cecilia told Fr Germano that one night she heard Gemma moaning, and on entering her room found her with her face covered in blood («la trovai colle lacrime di sangue, che gli lavavano il viso»)⁴⁸.

⁴⁴ My translation; *Lettere di s. Gemma Galgani*, p. 102, letter to Fr Germano, December 17, 1900: «Lui [l'angelo] parlava piano come Gesù; allora io lo pregai se diceva più forte, perché diceva tante cose, che poi io me le scordavo, e volevo che le sentisse anche la Sig.ra Cecilia che era vicina a me; allora sentì pure lei».

⁴⁵ *Ibidem*, note 1.

⁴⁶ My translation; *ibidem*, p. 207 note 2, letter from Mrs Cecilia to Fr Germano, September 17, 1901: «Più dentro, Gesù!... più dentro ancora... Allargati, cuor mio... apriti, cuor mio...».

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 210 note 1, letter from Mrs Cecilia to Fr Germano, September 22, 1901.

These are just some examples of the auditory dimension of Gemma's ecstasies. Her charismas were something 'audible' to others, for instance Mrs Giannini. The words pronounced by her during her ecstasies were probably the main aspect of the auditory perception of the people who lived with her. The transcriptions show the main themes considered, that is, the Passion and love of Jesus and her desire to house him inside her body. However, most of her auditory system – composed of the voices and revelations that Gemma claimed to hear daily and constantly – was inaccessible to other people. We are confronted with a twofold sensorial experience: the richer one lived by Gemma who was always fully immersed in her 'mystic world', and the other one that was only partially perceived by the people who could observe her experiences.

4. *Smell, Taste and Touch.*

As can be expected, Gemma's sensory horizon was also characterised by experiences related to the other senses: smell, taste and touch. Although the sources contain fewer details about them than as regards sight and hearing, they played a role in the personal experience of Gemma and the people who attended her stigmatisations. Among the three, smell was the easiest to experience because it was sufficient to enter her room to detect certain particular odours. Cecilia wrote to Fr Germano that one day, in the hour in which Gemma said her angel came, she smelled something similar to perfumed water («io sentii un grande odore, come se fosse acqua odorosa»)⁴⁹. The woman was unable to fully understand what it was – or perhaps she did not dare to clearly express her opinion about it – but insisted on the fact that there was a mysterious smell («è un fatto che l'odore l'ho sentito»)⁵⁰.

As in many cases in the history of stigmatised people and, more generally, mystics, witnesses who were around them stressed that they had caught a scent. The history of saints allows us to remark that the smells considered supernatural were those without a clear explication, such as sudden scents or aromas detected in places where nothing could have emanated them⁵¹. At the same time, these odours were generally pro-

⁴⁹ *Ibidem*, p. 157 note 2, letter from Mrs Cecilia to Fr Germano, May 4, 1901.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ On this phenomenon see J. Boufflet, *L'odeur de sainteté*, in *Encyclopédie des phénomènes extraordinaires dans la vie mystique*, Paris, Le Jardin des Livres, 2002, vol. I, pp. 113-150.

foundly polarised: disgusting smells were thought to originate from the devil, while heavenly perfumes – like in the case of Cecilia's perfumed water – came from God. In this perspective, each interpretation was based on a tradition of signs and references – again, the concept of *encyclopedia* –, used by devotees and mystics to interpret the phenomenon with which they were faced.

Gemma lived the experience of the stigmata – or, more generally, of the Passion of Jesus – also through her sense of taste. In a letter to her spiritual director, she talked about a miracle that occurred on 3 February 1901. After receiving holy Communion, she declared she could feel her whole mouth full of blood («mi sentii tutta la bocca piena di Sangue»)⁵². Despite the natural disgust a person might feel at such an occurrence, she wrote that it tasted good and made her feel well («Come era buono! Come mi faceva bene!»)⁵³. Even though the phenomenon may have been a manifestation of Gemma's tuberculosis, this kind of miracle has a long tradition in stigmatised people and constitutes an experience complementary to the stigmata. The blood is to be interpreted as that which flowed from Christ when he was beaten during his Passion. The Eucharist, too, since it was the body of Christ, was the giving of blood, and showed the real presence of Jesus himself in it. It was a eucharistic miracle. Gemma insisted on the blood's tasting good and arousing her positive emotions. These considerations must be explained on the basis of the meaning of the blood and not its real taste.

Because of her sickness, the blood in Gemma's mouth was a regular occurrence. For this reason and in order not to attract too much attention, her spiritual director prohibited her from bleeding from the mouth. In spite of this recommendation, one day she wrote that in a strong effort of the heart, some blood began to flow («ma in uno sforzo forte del cuore me ne venne un po'»)⁵⁴.

The last sense to be considered is touch. The wounds and the suffering of Jesus, which represent the mold on which the stigmatisation experience is modelled, transformed him into the Man of Sorrows. It was the same for Gemma, who experienced his Passion weekly. There are many references to touch. In the already mentioned episode of the first stigmatisation, she affirmed she was able to see the flames from Jesus' wounds that came to touch («vennero a toccare»)⁵⁵ her hands, feet, and

⁵² *Lettere di s. Gemma Galgani*, p. 119, letter to Fr Germano, February 3, 1901.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 59, letter to Fr Germano, May 10, 1901.

⁵⁵ Galgani, *Vi parlo di me. Autobiografia*, p. 110.

heart. She felt bodily sensations during the vision, perceiving the contact of the supernatural fire with her natural body. This contact made her feel as if she had died. In general, Gemma's stigmata were the results of the contact – visible only to her – with objects and things: the lashes, the nails on the cross, the crown; all these elements were perceived by her as material objects which struck her, causing her pain.

This dynamic could also be confirmed by the already mentioned case of the crown of thorns. In her autobiography, Gemma referred that she felt the thorns of the crown going to her brain («mi andassero al cervello»)⁵⁶. In line with the caution exhibited in her writings about her charismas, she stressed that it was probably just her impression. At the same time, she described how she strongly felt the thorns entering her brain and experienced the sensation of having on her head a real, tangible crown. It is possible to say, hence, that a complex system of pain, sensations, emotions, and invisible objects and characters constituted her daily feelings.

5. *The Perception of the Suffering Body.*

Gemma's bodily experiences during her stigmatisations are well described in her writings. The main verb used by her to share her feelings generally with Fr Germano is «to feel» (*sentire*). The Italian form, like its corresponding English translation, is a very rich word with many meanings. It is used in general to indicate how people can learn something through their senses, receiving one or more sensory impressions and being aware of them⁵⁷. This is a widespread word in Gemma's writings, used to describe the pains felt on her body.

Based on the previous analysis, all the senses are included in her physical perception of suffering, even if there was also a crucial spiritual component. Every Thursday, before the beginning of the agony, she claimed to feel deep suffering inside herself, caused by the sins on which she was reflecting.

In many passages of her writings, above all in the diary and the general confession, Gemma refers to this pain («continuavo anche più forte a *sentire* dolore dei peccati»)⁵⁸. She generally also had the perception

⁵⁶ *Ibidem*, *Diario*, 27 luglio 1900, p. 145.

⁵⁷ Cf. *sentire*, in *Vocabolario Treccani*, <https://www.treccani.it/vocabolario/sentire> (09/2023).

⁵⁸ Galgani, *Vi parlo di me. Autobiografia*, p. 95.

of interior concentration («mi *sentii* tutta internamente raccogliere»)⁵⁹. In other moments, the verb is used to describe physical pain, such as that ostensibly provoked by the stigmata, during which she felt as if she were dying («mi *sentii* morire, sarei caduta in terra»)⁶⁰, or localised in her hands («ma mi *sentivo* ancora un dolore forte alle mani»)⁶¹, or when, wearing the invisible crown of thorns, she felt her head was disturbed, and every movement caused her terrible agony («il capo mi *sentiva* fuor di modo, ogni movimento che facevo, mi cagionava pene terribili»)⁶². The verb recurs, too, when she perceived the presence of the crown, in her description of feeling Jesus placing it on her head («quando *sento* che Gesù in quell'ora mi mette la corona delle spine»)⁶³. Moreover, it is utilised to describe the strange experience of ecstasy, when she declared she could feel her head, hands, and feet leave her («*sentivo* andarmi via le mani, e anche i piedi»)⁶⁴. Finally, there is also a more physical feeling, such as that of the blood that dripped from almost all the parts of her body («mi *sentivo* colare il sangue da quasi tutte le parti del corpo»)⁶⁵.

The word used by Gemma is a polysemantic verb that collects many different nuances of meaning, and many typologies of suffering or feeling are included in it: the physical pain expressed, for example, in the drops of blood flowing down from her body; the interior pain which is a way of describing the spiritual suffering connected to sin; the hidden-material pain linked to invisible objects which struck or injured her body, such as the crown of thorns, the lashes, etc; the spiritual and bodily feeling at the beginning of ecstasy, when she lost control and consciousness of the different parts of her body.

The whole experience of stigmatisation and, more in general, of her supernatural charismas, is profoundly connected with her own capacity to feel. The Italian verb *sentire*, used in many cases, expresses the complexity of the mystical phenomenon she was reportedly living. Her body, mind and ability to perceive invisible elements constitute a very elaborate mix of feelings transformed into action, where her 'feeling body' was able to receive, decode, and collect many signs and signals coming from an interior dimension (herself) and from the natural world.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 100.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 110.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibidem*, *Diario*, giovedì 9 agosto 1900, p. 168.

⁶³ *Ibidem*, giovedì 30 agosto, p. 202.

⁶⁴ *Lettere di s. Gemma Galgani*, p. 77, letter to Fr Germano, November 10-12, 1900.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 129, letter to Fr Germano, February 23, 1901.

6. *Conclusions.*

According to tradition, St Francis was the first stigmatised saint. Unfortunately, his case has a deep hagiographic dimension due to the lack of other sources on the subject⁶⁶. In the case of Gemma, many centuries later, we possess a corpus of texts composed by the mystic herself, and of witnesses who attended her spiritual experiences. For this reason – together with some examples (such as that of Veronica Giuliani's diaries), and unlike many other cases of texts composed by spiritual directors listening to the words of stigmatised subjects – her example could be considered particularly precious in the study of the phenomenon of the perception of stigmata.

It is also helpful because it allows us to reflect on the relation between two different levels of 'reality'. The first is that perceived by Gemma herself, while the second is that lived by the people who attended her ecstasies. Sister Maria Gemma Maddalena (Eufemia Giannini) said, for instance, that she and other members of Giannini's household followed Gemma when she felt that interior concentration which preceded an ecstasy. Entering her room, she was not able to see them (in fact, «she retired to her room, where she thought no one would see her»)⁶⁷, and they could listen to her words to Jesus or see her talking with him. The nun's testimony confirms how distant the different levels of perception of Gemma's experiences were. The people who were close to her could perceive just the exterior details of a more complex dimension experimented by her. One of the most relevant aspects seems to be the intricate connection between the visible and the invisible. Gemma had knowledge of a very elaborate 'world' constituted by supernatural characters, non-audible voices, invisible instruments of torture, mysterious wounds and pains. She understood them because she could experience them through her senses. At the same time, there is another perspective, also based on a sensory view, namely, that of the people who were near her during those moments. Putting the accent on a sensory reading means decoding the way in which the experience of stigmatisation was lived and perceived, inside (by Gemma) and outside (by others). In this perspective, according to Rudolph Bell, Cecilia

⁶⁶ Cf. the sparks – and the perplexity – in the paper of Alfred O'Rahilly, *The Stigmata of Saint Francis*, «Studies: An Irish Quarterly Review», XXVII (1938), 106, pp. 177-198; and above all C. Frugoni, *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Torino, Einaudi, 1993; see also A. I. Davidson, *Miracles of Bodily Transformation, or How St. Francis Received the Stigmata*, «Critical Inquiry», XXXV (2009), 3, pp. 451-480.

⁶⁷ Cf. Bell – Mazzoni, *The Voices of Gemma Galgani*, p. 115.

Giannini «served as his [of Fr Germano] *eyes and ears*», giving him a lot of information about Gemma's supernatural experiences⁶⁸.

Gemma showed her suffering through the apparition of Jesus' wounds on her body, becoming, in the apical moment of stigmatisation, a «living crucifix»⁶⁹. These signs were part of the visible world. At the same time, based on her texts, most of her experiences belong to another dimension. All the invisible elements which characterised her stigmatisation and charismas were experimented by her through the senses. Despite psychological or medical reflection and analysis⁷⁰, which were very diffuse at her time and today are used by the Church to dispel any risk of cases of fraud or mental illness; and despite some of Gemma's own doubts, included in the texts in the form of a rhetorical humility about her charismas, she *had* an experience. The invisible world she lived in was considered authentic by her and was inaccessible – or just partially accessible – to others.

This case and its exemplification of the way in which it is possible to experience the invisible, permits us to reflect on the contraposition between natural and supernatural, which in this perspective – and according to the experiences of many stigmatised people – could be considered not as a contrast between different ways of looking at the world, but rather as a continuity between two different stages of it: the first, perceived by most people as the only one possible, and the second – lived for example by Gemma thanks to her purported daily frequenting of invisible characters and voices – as an enrichment of the world itself. The young mystic, in fact, did not consider her charismas something extraneous to the world; actually, in some cases, it seems she thought that her 'invisible friends' and their voices could also be heard by other people and not only by her. In the same way, she considered the delivery of the letters brought by her guardian angel to Fr Germano to be a concrete action by her invisible friend, a belief shared by the priest and Cecilia as well. In this perspective, stigmatisation – that is, the apparition of wounds on the feeling body – is the translation of an invisible experience. The pains felt in her body needed to be shown.

The analysis conducted in this paper aimed to offer a more structured way of looking at the saints' personal experiences, in particular those

⁶⁸ *Ibidem*, p. 22.

⁶⁹ Kane, *Stigmatic Cults and Pilgrimage*, p. 109.

⁷⁰ One example related to the uncertainty of medical approach and based on some historical cases is in C. J. Simpson, *The Stigmata: Pathology or Miracle?*, «British Medical Journal (Clinical Research Edition)», CCLXXXIX (1984), 6460, pp. 1746-1748.

relating to presumed supernatural charismas. The historical values of these data can be read as a way to consider their personal perceptions – although just partially accessible to us – as the most relevant aspect of their mystical experience. By focusing on the way sufferings were perceived, we have the possibility of reaching a more complete understanding of the phenomenon of stigmatisation, which was supposedly first experienced by them in their own bodies and then described to others. This approach could be relevant for reconstructing a history of stigmatised people's emotions and feelings, and this can constitute a further step towards a better understanding of the experiences that they claimed to have. Moreover, this sensory point of view permits to penetrate the saints' personal world, generally invisible to others. In other words, even if it is impossible to clearly understand the feelings of Gemma and other stigmatised people, a sensory analysis based on their own words and dialogues can guide us to a more profound, albeit partial, comprehension of their experiences.

FRANCESCO GALOFARO

THE SEMIOTICS OF THE STIGMATIZED BODY AND ITS REPRESENTATION

1. *Seeing and believing.*

The wounds of stigmatised people elicit conflicting responses. Stigmatization provides empirical evidence to both believers and sceptics; however, the interesting question about stigmatization does not concern their authenticity. As Carolyn Muessig writes, research should focus rather on the mixture of meanings that stigmatization communicates to individuals and communities¹. In a semiotic perspective such as this, visual representations of Padre Pio (photographs, paintings, mosaics, drawings, and so on) constitute a modal device directed at viewers, acting on their point of view and modifying their relationship to the sacred meaning. As with many sacred images, visual representations of Padre Pio are a particular example of a more general typology in which modal values (possible/compulsory/not possible/not compulsory) regulate the relationship between seeing and believing². Although the available corpus includes photographs, icons, mosaics, comic books, and children's books, semiotic analysis identifies only four different cases. Specifically, the image either:

This project has received funding from the European Research Council (ERC) under the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme (grant agreement No 757314).

¹ C. Muessig, *The Stigmata in Medieval and Early Modern Europe*, Oxford, Oxford University Press, 2020, p. 249.

² From a methodological point of view, this research is inspired by a classic ethnosemiotic inquiry into the regime of visibility of space: F. Marsciani, *Gli spazi della cura*, «E/C», online (2005): http://www.ec-aiss.it/includes/tng/pub/tNG_download4.php?KT_download1=b14d58e48b912c234afb67377fdfe08a (10/2020). The deontic modalities are also considered relevant to the perception of the sacred by Massimo Leone in his analysis of reliquaries: cf. M. Leone, *Wrapping Transcendence: The Semiotics of Reliquaries*, «Signs and Society», 2, (2014), pp. 49-83: 64.

- allows the viewer to see the sacred;
- forces the viewer to see it;
- forbids the viewer to see the sacred;
- does not allow the viewer to see it.

In the first section of this paper, each case will be presented in relation to the meaning effects that the specific regime of visibility has on belief; the second section presents a semiotic square that serves to reduce the complexity of the structures under consideration to the semantic category /visible//intelligible/.

1.1 *Seeing is possible: the holy card and iconostasis.*

In cases in which the viewer is allowed to see Padre Pio's stigmata, the image is often mediated by cultural forms of representation that have been consolidated over time and thus inherited from an established tradition.

For example, the photograph taken by Father Placido Bux in 1919, less than a year after the stigmatization appeared, quotes Botticelli's representation of Saint Francis with his arms folded so as to push the stigmata into the foreground (Fig. 1). Saint Francis is also portrayed in a similar pose by Giotto (*Peruzzi altarpiece*, North Carolina Museum of Art) and in many prayer cards from the 19th century. The photo's quoting of this representational tradition clearly establishes a link between Padre Pio and Saint Francis. This relationship is likewise exploited in Marko Ivan Rupnik's design for the impressive mosaics adorning the ramp of the lower church of Saint Pius in San Giovanni Rotondo, in which the episodes of the life and the works of the two saints are compared face to face, so to speak, thus establishing a biunivocal relationship³.

Along these lines, it should be noted that the divine manifestation – what Eliade calls a hierophany⁴ – often seems to depend on a specific tradition and, ultimately, on the kind of diachronically stable forms culture employs to translate the sacred into understandable terms, forms

³ <https://www.centroaletti.com/opere/crypta-rampa-della-chiesa-inferiore-san-pio-pietrelcina-parte-ii-iii-2009-2010/> (09/2021).

⁴ M. Eliade, *Das Heilige und das profane*, Hamburg, Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, 1957. On the tradition linking Padre Pio's stigmatization to St. Francis' one, see G. Klaniczay, *Da Verna a S. Giovanni Rotondo: la ierofania nell'esperienza degli stigmatizzati*, in *Ierofanie e luoghi di culto*, a cura di L. Avella, Bari, Edipuglia, 2016, pp. 197-215.

that Juri Lotman refers to as *models*⁵. These models represent a case of *overcoding*, in Umberto Eco's terms: «Overcoding records commonly used ready-made syntagms, such as /how are you/, /I beg your pardon/, /closed on Sundays/ which work as minimal units, single 'signs', endowed with an 'atomic' meaning»⁶. In particular: «All iconological entities are the result of overcoding. If we suppose that there is a code allowing one to recognize as such the representation of a woman bearing her eyes on a saucer, then an operation of iconographical overcoding will establish the correspondence between that woman and St. Lucy»⁷.

The new depiction is sometimes an adaptation of a pre-established, ready-made stylistic convention or syntagma: as case in point, the stigmatization of Saint Francis provides a convention of this kind that is invoked in early photos of Padre Pio, who was labelled the 'alter Saint Franciscus' in the 1920s⁸.

Outside of photography, another example can be found in the practice of opening the doors of the Iconostasis during the orthodox liturgy, allowing each worshiper to peek inside the area reserved for celebrants. As viewers are able to look at the sacred beyond the limits of profane space, they are allowed to believe at the same time. In this case, both vision and belief are private and individual in character.

1.2 *Seeing is compulsory: tabloid photos and monstres.*

In some cases, viewers are forced to see Padre Pio's stigmata: they cannot but see them.

The example of the famous photo by Elia Stelluto (Fig. 2) uses the language of tabloids: the shot is taken from a long distance using a telephoto lens like a candid photo of a celebrity on holiday, at the risk of upsetting the subject given that many anecdotal reports describe Padre Pio as reluctant to have his stigmata photographed.

The tabloid-style photo can be compared to other cases in which the sacred is emphasized: for example, monstres force viewers (a collec-

⁵ J. Lotman, *On the Semiosphere*, «Sign Systems Studies», XXXIII (2005[1984]), 1, pp. 205-229.

⁶ U. Eco, *A Theory of Semiotics*, Bloomington, Indiana University Press, 1976, p. 133.

⁷ *Ibidem*, p. 134.

⁸ G. Klaniczay, *Padre Pio and Saint Francis of Assisi: The Emulation of Models in Life and Cults of a Contemporary and a Medieval Saint*, in *Present and Past in the Study of Religion and Magic*, edited by Á. Hesz – É. Pocs, Budapest, Balassi Kiadó, 2016, pp. 229-250: 240.

tive actor) to see in order to allow them to believe. The character of both vision and belief in this case is public.

Although not a semiotician, the historian Sergio Luzzatto insightfully states that Padre Pio is a contemporary myth in the sense coined by Roland Barthes⁹. Luzzatto compares him to Abbé Pierre, suggesting that such tabloid photos should be considered *substitutes* for traditional holy cards which perform the same functions as the cards themselves. In fact, some features (the tonsure, beard and, I would add, the habit, gloves/stigmata) play a decisive role in characterizing the saint and establishing his iconological characteristics; according to Luzzatto, they also come to operate in the same way as many features of merchandising. However, while traditional holy cards portray the saint as an individual actor, in tabloids he is part of «an associative-type propaganda machine used to make the powerful shine with reflected light»¹⁰, that acts as a testimonial together with the endorsements provided by other VIPs (politicians, singers, and actors) who visited the capuchin friar. For this reason, the model of the holy card is hereby distinguished from that of the tabloid photo.

1.3 *Seeing is not possible: the radiogram and iconoclasm.*

A well-known radiogram of Padre Pio's hand, included in the acts of canonization, dates to 1954. It proves that the stigmata left no trace of fractures. Since a nail hammered into the flesh would leave this kind of trace, it can be concluded that Padre Pio's stigmata were superficial. The point was debated in a symposium devoted to Padre Pio's stigmata¹¹. In a similar way, the photos taken by Father Giacinto Piccirillo on 23 September 1968, immediately after Padre Pio's death, attest to the disappearance of the stigmata. While debates about these photos are usually focused on the supernatural character of the stigmata, from a semiotic point of view they are interesting in that they render any direct relation-

⁹ S. Luzzatto, *Padre Pio: Miracles and Politics in a Secular Age*, New York, Metropolitan Books, 2010, pp. 240-241, 285.

¹⁰ P. Palmieri, *Padre Pio in rotocalco*, in *L'Italia e i santi: agiografie, riti e devozioni nella costruzione dell'identità nazionale*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2017, pp. 739-757: 740.

¹¹ P. Valli, *Le stimmate di Padre Pio: aspetti medico-legali*, in *Le stigmati di Padre Pio da Pietrelcina: testimonianze e relazioni*, a cura di G. Di Flumeri, San Giovanni Rotondo, Edizioni Padre Pio da Pietrelcina, 1985, pp. 209-224. A semiotic analysis of the medical reports on Padre Pio's stigmata has been proposed in F. Galofaro, *Le stimmate di Padre Pio: enunciazione assoluta tra medicina e mistica*, «E/C», XIV (2005), 30, pp. 307-321.

ship between the viewer and the sacred impossible, turning it instead into an unfulfilled desire or denied pleasure.

The radiogram can be compared to other cases in which the sacred is publicly erased, such as the numerous icons whose faces were rubbed out during iconoclasm or when the church hosting them was converted into a mosque. In these cases, vision is forbidden in order to believe. The character of both interdiction and belief is public, as in the case of displays of the sacred; paradoxically, instances of the public exhibition of the sacred are similar in terms of the collective religious subject implied by their meaning.

It is possible to speculate about the reasons why the sacred might be excluded from the scope of that which is representable. The exclusion of a signifier (such as the name of God or its figurative depictions) recalls Lacan's exclusion of the *name of the father*, i.e. the way signifiers symbolizing the Law are excluded from the symbolic order¹². According to Lacan, this exclusion causes psychotic conditions and is the structure that distinguishes psychosis from neurosis¹³. However, Lacan considers cases of *foreclosure*, a complete exclusion which leaves a hole in the signifying chain. Exclusions in monotheistic religions are only partial: some names of God are substituted with other expressions; figurative representations are forbidden. Furthermore, as in the cases of iconoclasm and Islam, the abolition of figurative representations of the sacred implies that they were previously admissible: in the moment in which they appear, therefore, iconoclastic movements represent an innovation or revolution with respect to specific cultural traditions which are then excluded from the new semiosphere these movements aim to establish, and thus exiled to the space outside of culture. Finally, the exclusion does not aim to produce a hole where God once stood, as this would make it impossible to engage in any theological discourse as a sacred coherent semantic reading of the world. The outcome is instead a series of rules and norms, that is, overcoded ways of manipulating signifiers about God, i.e. about the basis of the Law. The notion of God is not eliminated as it is in the case of schizophrenia considered by Lacan. Rather, the basis of the Law becomes partially indisputable outside of the set of allowed signifiers,

¹² Lacan's choice of words, following Freud's phrasing, reveals both thinkers' belonging to a Judeo-Christian culture since, according to the Qu'ran, Allah «(...) neither begets nor is born, Nor is there to Him any equivalent (Sura 112: 3-4)». However, the arguments offered in this paper involve the exclusion of all signifiers symbolizing the Law, thus including Allah whose names include al-Hakam, the Impartial Judge, and al-'Adl, the Utterly Just.

¹³ J. Lacan, *Ecrits: A Selection*, London, Routledge Classics, 2001, p. 164.

while other signifiers cannot be used or manipulated to produce alternative readings of the world. It follows that some readings of the world are disallowed, which gives rise to the order of the real, the indisputable, the intersubjectively shared, cultural world. This provides us with a possible reason for the caution in representing Padre Pio's stigmata: allowing them among the symbolic signifiers could lead to questioning God, i.e. the basis of the Law of the world, and abolishing the frontier between the real and imaginary order.

1.4 *Seeing is not necessary: the gloves and chasse reliquary.*

The last case appearing in this corpus is represented by pictures in which Padre Pio's hands are covered by gloves. The stigmata are modestly concealed, but their presence can be inferred by the viewer. In 1922, the Holy Office ordered «the minister general of the Capuchins» to avoid «any “oddity and commotion”» about Padre Pio and specified «that “for no reason is he to show the so-called stigmata”», a move that symbolically associated ostentation of the sacred with disorder and strangeness¹⁴. However, in the case represented by the gloves, the viewer does not have to see the sacred: the relationship can be established by inferring that it is present beyond our immediate perception. This way of representing the sacred is closely related to Christian tradition: «Jesus said to him, “Because you have seen Me, you have believed; blessed are those who have not seen and yet have believed”» (John 20, 29). Padre Pio's gloves soon became a distinguishing feature allowing the viewer to recognize him regardless of the age of the person being portrayed and the degree of stylization of the depiction (Fig. 3). At the same time, gloves are a distinguishing feature because they cannot be substituted with other elements without interfering with the recognizability of the saint: if the gloves are replaced with baby Jesus, the result is a depiction of St. Felix of Cantalice; when substituted with the crucifix, the saint in the portrait becomes Ignatius of Santhia.

The gloves can be compared to other cases in which the sacred is inferred from its container, such as chasse reliquaries¹⁵ and tombs of the

¹⁴ F. Castelli, *Padre Pio under Investigation: The Secret Vatican Files*, San Francisco, Ignatius Press, 2011 (ebook edition).

¹⁵ According to Massimo Leone, the specificity of the different kinds of reliquaries should be taken into account when analysing their semiotic relationship to the relic: they imitate its shape, remind the faithful of its function, hide or display its features, and so on: cf. Leone, *Wrapping Transcendence*, p. 73. In particular, some genres of reliquary

saints. In these cases, it is not necessary to see in order to believe thanks to the special form of knowledge which is faith. Both vision and belief are private in character, as is the inference that links them.

The 'holy card' model can be compared to other cases in which sacred space is made visible through a device which 'veils' and 'unveils' it. As Jenny Ponzio writes: «Theresa Neumann that portrays her with her head and shoulders covered in a white veil stained with blood: this veil alludes to her stigmata even while simultaneously hiding them from the viewer's direct gaze»¹⁶. By laying out a comparison between them, Ponzio is able to consider the veil as an application of the figure of speech of *reticence*: hiding the stigmata is a way of making the allusion effective.

For these reasons, the case of the gloves is very similar to that of the model labelled 'holy card' in section 1.1. The relevant difference, in the case of photos of Padre Pio wearing gloves, is the innovation represented by these gloves in comparison to traditional representations of Francis of Assisi, a difference that makes it possible to distinguish between the two saints. In fact, Fig. 1 dates back to 1919, before a specific, ready-made stylistic convention had been culturally established to identify Padre Pio. Basically, such early representations in which the stigmata are substituted with gloves represent a case of *undercoding*: «Undercoding may be defined as the operation by means of which in the absence of reliable pre-established rules, certain macroscopic portions of certain texts are provisionally assumed to be pertinent units of a code in formation, even though the combinational rules governing the more basic compositional items of the expressions, along with the corresponding content-units, remain unknown»¹⁷.

It is left up to the viewer to infer the stigmatisation:

- Padre Pio = capuchin \cap stigmata
- gloves \supset stigmata
- capuchin \cap gloves \supset Padre Pio

To draw this conclusion, however, the viewer must be familiar with at least the general outlines of the friar's life. The inference presupposes encyclopaedic background information¹⁸. This is also true in the case of

resemble monstrosities. Furthermore, in the kind of reliquaries in which the sacred is hidden and should be inferred, the inference is guided and oriented by the reliquary itself in that it may appear in the form of a casket, tabernacle, or body part; it can display scenes of the life of the saint, angels, heaven, etc.

¹⁶ See Jenny Ponzio's essay in this volume.

¹⁷ Eco, *A Theory of Semiotics*, pp. 135-136.

¹⁸ Regarding the semiotic notion of encyclopaedia, see U. Eco, *Semiotics and the Philosophy of Language*, Bloomington, Indiana University Press, 1984, p. 146.

the iconographical templates for representing Edith Stein (Carmelite nun \cap Star of David). To understand the importance of the circumstances in which the representation is located and perceived, it is interesting to consider the case of a lay saint such as Giuseppe Moscati: the inference is possible if the logical product (moustache \cap pince-nez \cap doctor gown) is found in a church, while it seems more difficult when it is found in a hospital or museum. However, in the case of Padre Pio, mediatic depictions (tabloids, TV movies, etc.) have reiterated hundreds of representations of the gloves, thus creating a new entry in the iconological repertoire of our culture. The logical product (capuchin \cap gloves) soon shifted from under- to over-coding, therefore, resulting in the production of a new type of holy card.

2. *The modal device of sacred vision.*

An analysis of the corpus found there are four different structures of semantic values linking vision to belief. They can be summarised as follows (Table 1).

The first column shows the worshipper presupposed by the representation: this affects the public/private character of the regiment of vision under consideration. The second column indicates the kind of work on the code that must be carried out in relation to culture (innovation/tradition). The first column is dedicated to the relationship between seeing and believing: in order to believe, it is allowed | compulsory | forbidden | not compulsory to see. Finally, we see the effect of meaning achieved by the regime: depending on what is chosen, the sacred can be suggested or exposed; it can be made taboo or hidden. For the sake of better understanding the difference between apparently similar regimes of visibility characterised by the visibility of the stigmata (holy cards and tabloid photos) or their invisibility (iconoclasm and chasse reliquaries), the regimes can be compared to rhetorical figures, following Jenny Ponzo's analysis of the use of the figure of silence in mystical writing¹⁹. While reticence openly reveals veiled content to the reader, the ellipsis leaves a hole in the text which can only be filled by the circumstances or the viewer's ency-

¹⁹ See Jenny Ponzo's essay in this volume. From a methodological point of view, the comparison between visual and verbal language is possible because in both cases the figurative level is a *reading*. The reason why scholars tend to locate figurativeness at the expression plane in the first case and at the content plane in the second lays in the fact that the subdivision into expression and content plane is an arbitrary decision of the analyst, in Hjelmslevian, formalist terms.

clopaedic knowledge: if a person did not know that a radiogram referred to Padre Pio, he or she would never expect, or suspect, any trace of stigmatisation. In a similar way, stigmata can be hyperbolically emphasized or modestly understated to profess humility.

The complexity of the models can be reduced to a fundamental semiotic square which assumes that the category /visible//intelligible/ provides an elementary value, always selected by each model (Fig. 4).

The semiotic square shows the category /visible//intelligible/ as well as its neutralization /not visible//not intelligible/ and the two possible presuppositions /visible//not intelligible/ and /not visible//intelligible/. In the context of this argument, /intelligible/ should not be considered a synonym of 'understandable' as it is only a label for an elementary semantic value, not to be confused with a lexeme²⁰. This value is found in the meaning of such lexemes as 'uncovered', 'unmasked', and 'unconcealed'. On the contrary, the absence of value labelled in the square as 'not-intelligible' is probably present in the meaning of such lexemes as 'indefinite', 'indistinct', and 'veiled'. In the example of monstres and reliquaries, the opposition intelligibility/non-intelligibility stems from the relationship between an encapsulating entity and an encapsulated one. According to Massimo Leone, the encapsulating entity can decrease the chromatic, eidetic, or topologic perceptibility of the encapsulated entity, thereby causing a *decoloration*, *defiguration* or *delocation* effect. A particular genre of reliquary can thus partially decrease some features of the perceptibility of the sacred while at the same time increasing other such features²¹.

The model represented by prayer cards and iconostasis encrypts, hides or translates sacred meanings into acceptable terms using ready-made stylistic templates (overcoding). The sacred is visible but not fully intelligible to worshippers, as they can only glimpse it through a filter: a grille, hole or the conventions allowed in a specific culture. As for the model represented by tabloid photos or monstres, these display unveiled sacred meanings so openly as to risk appearing blaring to viewers, as if they were screaming their messages ear-splittingly. The sacred is exhibited in its violent valence; it is both visible and intelligible: its effectiveness is unleashed. On the contrary, in the model represented by radiograms and iconoclasm, the sacred is neither visible nor intelligible:

²⁰ Furthermore, perceivable and intelligible are strictly considered hereby as semantic values, and should not be confused with semiotic substances, transforming semiotics into metaphysics.

²¹ Leone, *Wrapping Transcendence*, pp. 65-66.

it is unrepresentable. This exclusion produces and preserves our shared intersubjective world of common sense.

In all of the cases, the representation of the sacred performs a function Umberto Eco referred to as that of the *elaborator*:

In the mystical experience, symbols must be tamed exactly because they are exaggeratedly 'open' – and their force must be controlled. It depends obviously on one's religious and philosophical beliefs to decide whether this force springs from a Sacred Source or is nothing other than the way in which an interpreter, idiosyncratically, fills up the empty container of the symbolic expression. Firth observes that the mystical symbol is a private one; the mystic is the "detonator" of the symbol, but immediately afterward a public "elaborator", who establishes certain collective and understandable meanings of the original expression, is needed²².

The elaboration of the sacred takes place through the link between vision and knowledge: by operating on the first, it becomes possible to produce meaning effects on the second. The operation of displaying or hiding the sacred has consequences on the construction of everyday experience in our shared intersubjective world.

Furthermore, a regime can be changed: for example, from time to time tombs might be inspected. An icon hidden under silver plating can thus be uncovered during ceremonies; the body of a saint can be exhumed and displayed to worshippers. Or the faces of the saints represented in a fresco can be removed by iconoclasts, their icons destroyed by protestant zealots. Relics can be concealed in a crypt and rediscovered after a millennium to be put on display in a museum, and so on. Given this possibility for change, different shifts can be made in the semiotic square like operations of meaning-making that might also be encoded into visibility-boosting programs, such as during sacred festivities when the statue of the saint is taken out of a crypt and carried through the streets of local neighbourhoods or when a usually closed chapel opens its doors for a celebration.

²² *Ibidem*, p. 146.

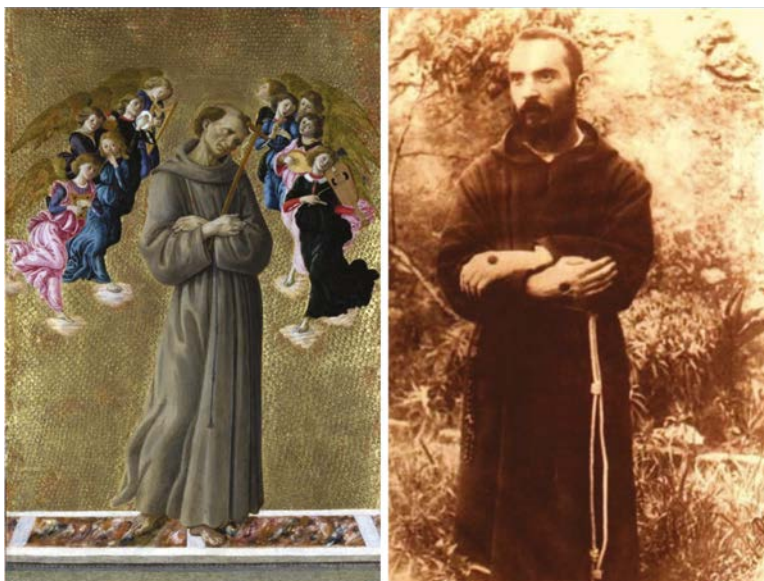


Fig. 1 – Sandro Botticelli, *St. Francis with Angels*, London, National Gallery, compared to a photo by Father Placido Bux, August 1919.

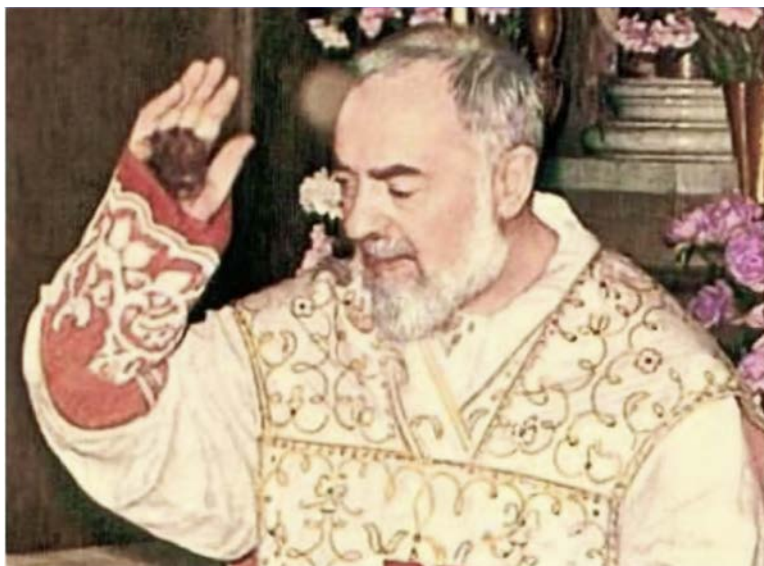


Fig. 2 – Padre Pio by Elia Stelluto, 1954.

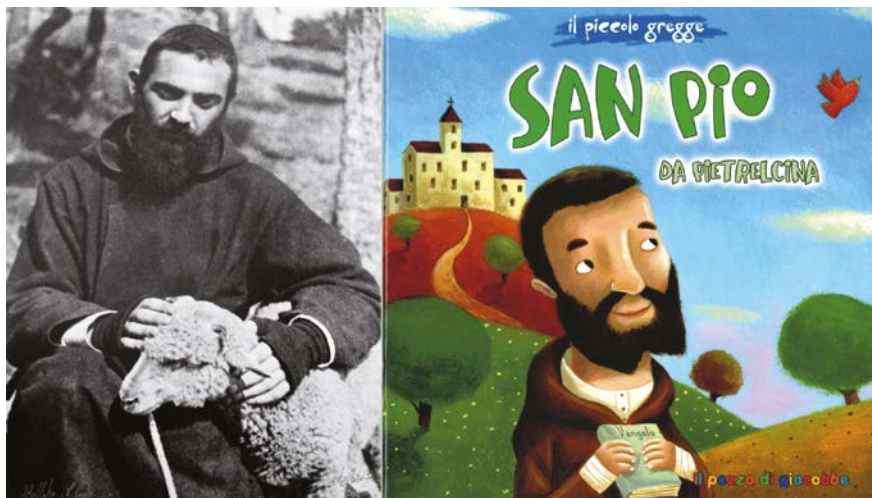


Fig. 3 – Padre Pio's gloves as a distinguishing feature.

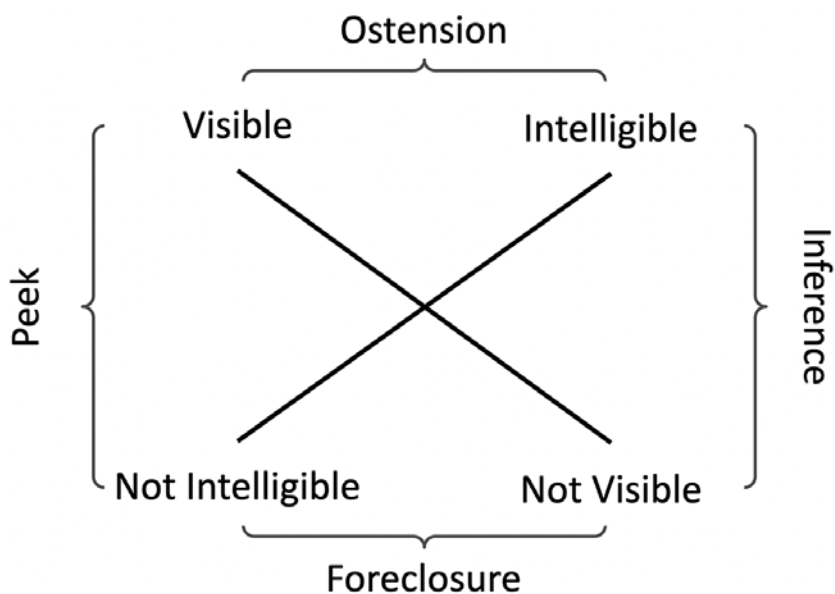


Fig. 4 – The semiotic square of visibility and belief.

Model	Implied Worshipper	Tradition- innovation	To see is...	Sacred is ...	Figure of speech
Holy card (Iconostasis)	Individual	Overcoding	Allowed	Suggested	Understatement
Tabloid Photo (Monstrance)	Collective	Overcoding	Compulsory	Exposed	Hyperbole, Pleonasm
Radiogram (Iconoclasm)	Collective	Undercoding	Forbidden	Taboo	Ellipsis, Praeteritio
Gloves (Chasse reli- quiary)	Individual	Undercoding	Not com- pulsory	Hidden	Reticence

Tab. 1 – Different models to translate the sacred in terms of a specific semiosphere.

PARTE III

CONTROLLO, CENSURA E PROPAGANDA

LEONARDO ROSSI

STIGMATIZZATI E SANT'UFFIZIO NELL'ITALIA
CONTEMPORANEA: I CASI STUDIO DI ESTER MORICONI
ED ELENA AIELLO

1. *Introduzione.*

Tra i contributi apparsi dieci anni fa nell'edizione monografica *Discorsi sulle stimmate dal Medioevo all'età contemporanea*, edita per questa rivista a cura di Gábor Klaniczay, l'articolo di Francesco Castelli si è distinto per aspetti innovativi che ancora oggi possono guidare le nostre ricerche¹. Innanzitutto, l'autore è stato tra i primi ad indagare il complesso rapporto tra stigmatizzati e Santa Sede attraverso casi contestati che finirono 'sotto la lente' del Sant'Uffizio, il Dicastero incaricato – tra le varie prerogative – di investigare fenomeni sovranaturali, pretesi miracoli ed esperienze mistiche². Inoltre, lo studioso ha avuto il merito di richiamare l'attenzione su uno dei periodi a noi meno noti, ossia la prima metà del XX secolo³. Debitore verso tali intuizioni, in questo articolo propongo una breve panoramica sulla categoria degli stigmatizzati nell'Italia contemporanea (c. 1800-1950) e considero il responso ecclesiastico verso gli aspiranti portatori del fenomeno mistico e le diverse strategie messe in campo dal Sant'Uffizio per arginare la dilagante «invasione mistica»

¹ F. Castelli, *Stimmate 'sotto la lente' del Sant'Uffizio: i casi di Padre Pio da Pietrelcina e di Therese Neumann*, «Archivio Italiano per la Storia della Pietà», XXVI (2013), pp. 335-361.

² Questi reati possono essere raggruppati nella categoria di «affettata santità»: Archivio del Dicastero per la Dottrina della Fede, Archivio del Sant'Uffizio Romano (d'ora in poi ADDE, S.O.), *Rerum Variarum* 1916, nr. 8, prot. 547/16, *Dei delitti di competenza del Sant'Uffizio e delle irregolarità riservate al Sant'Ufficio* (foglio non numerato). Per una definizione del reato: *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, a cura di G. Zarri, Torino, Rosenberg & Sellier, 1991 e A. Jacobson Schutte, *Finzione di santità*, in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, a cura di A. Prosperi et al., Pisa, Edizioni della Normale, vol. II, 2010, coll. 601-604.

³ «Conosciamo poco e male l'azione svolta della Congregazione nel XIX e XX secolo». A. Borromeo, *Congregazione del Sant'Uffizio*, in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, vol. I, 2007-2010, coll. 389-391: 390.

nel primo Novecento, presentando nello specifico i casi studio di Ester Moriconi (1875-1937) ed Elena Aiello (1895-1961). Prima di analizzare l'esperienza delle mistiche selezionate, intendo contestualizzare il mio contributo nella più ampia cornice storiografica relativa al Sant'Uffizio sviluppatasi negli ultimi decenni, la quale ha permesso la definizione di scenari inediti e mostrato un ricco potenziale ancora da approfondire.

A partire della fine della prima decade del nuovo millennio, si sviluppò una nuova stagione di studi in merito al Sant'Uffizio, condizionata da un rinato interesse storiografico verso la secolare congregazione e l'apertura degli Archivi di detto Dicastero. Gli storici confutarono definitivamente una consolidata narrativa che voleva nella tarda modernità lo sbriciolamento «[del]l'edificio faticosamente costruito nel cuore del Cinquecento» della Suprema – l'appellativo utilizzato per qualificare la sua prominenza tra le Congregazioni romane – e la sua inesorabile agonia⁴. Giovanni Romeo individuò nella soppressione dei tribunali locali, nella perdita del prestigio religioso e sociale della Congregazione e nello sfaldamento del dominio temporale del papato la tragica conclusione della centenaria esperienza inquisitoriale⁵. Una simile ricostruzione scoraggiò le indagini verso l'epoca apparentemente più buia del Dicastero, l'Otto e Novecento. Senza negare l'importanza dell'illustre passato, Andrea del Col ha dimostrato invece come la crisi delle corti periferiche fu molto più articolata, complessa e contraddittoria rispetto ad uno scenario di mera decadenza. Inoltre, negli ex territori dello Stato della Chiesa otto tribunali rimasero in funzione fino al 1880 e, soprattutto, il cuore pulsante e romano dell'Inquisizione sopravvisse ad ogni sconvolgimento politico, traghettando senza soluzione di continuità il Dicastero fino ai giorni nostri⁶.

Il 22 gennaio 1998, l'allora cardinale Joseph Ratzinger, prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede (nome moderno di quella che fu chiamata dal 1908 Congregazione del Sant'Uffizio e prima ancora Inquisizione Romana), dispose l'apertura del *Cartularium*⁷. Dal giugno 2006 fu permessa la consultazione delle fonti fino alla fine del pontificato di Pio XI (febbraio 1939), mentre dal 2 marzo 2020 papa Francesco ha concesso la fruibilità anche per i documenti sotto il papato di Pio XII

⁴ G. Romeo, *L'Inquisizione nell'Italia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2002, p. 95.

⁵ *Ibidem*, pp. 105-119.

⁶ A. Del Col, *L'Inquisizione in Italia dal XII al XXI secolo*, Milano, Mondadori, 2006, pp. 701-702.

⁷ D. Ponziani, *Fonti per una storia dei misticismi nel XX secolo. La serie Devotiones Variae dell'archivio del Sant'Uffizio (1912-1938)*, «Ricerche di Storia Sociale e Religiosa», LXXIX (2011), pp. 59-66: 63.

(fino al 9 ottobre 1958)⁸. Tali decisioni rappresentano uno spartiacque fondamentale per la ricerca: Carlo Ginzburg ha definito l'apertura degli Archivi come un «evento storico», un atto coraggioso promosso dalla Chiesa Romana, vista l'importanza detenuta dal Dicastero, non solo per gli addetti ai lavori ma per tutta la società civile⁹. Non stupisce, quindi, se in pochi anni fiorirono studi pioneristici basati sulle fonti inquisitoriali, in particolare sulle serie archivistiche *Devotiones Variae* (adibita a raccogliere pratiche concernenti l'eterogeneo universo del misticismo e sovrannaturale dal 1912), *Rerum Variarum* (la serie cronologicamente precedente, chiamata fino al 1882 *Materiae diversae*) e il fondo generale *Stanza Storica*, un vasto raccoglitore della documentazione prodotta della Congregazione dal XVI e XIX secolo¹⁰. Daniel Ponziani, Liliana Billanovich, Benedetto Fassanelli, oltre il già nominato Francesco Castelli, a partire dalla seconda decade del XXI secolo hanno indagato con brillanti risultati il complesso mondo mistico e popolare trapelante dalle carte del Sant'Uffizio¹¹. Qui, finirono all'esame dei cardinali inquisitori numerosi casi di affettata o pretesa santità, veggenti e profeti, devozioni popolari considerate improprie o contrarie alla dottrina cattolica, estatici ed operatori di miracoli.

⁸ Circa la recente apertura degli archivi fino alla fine del pontificato di Pio XII: <http://www.acdf.va/content/dottrinadellafede/it/l-archivio-storico/sant-uffizio.html> (08/2022).

⁹ C. Ginzburg, *Vent'anni di studi e ricerche sull'Inquisizione romana e i suoi archivi* (tavola rotonda), in *L'Inquisizione Romana e i suoi archivi. A vent'anni dall'apertura dell'ACDF. Atti del Convegno, Roma, 15-17 maggio 2018*, testo disponibile online: <http://www.memoriafidei.va/content/dam/memoriafidei/documenti/06%20Ginzburg.pdf> (08/2022).

¹⁰ Ponziani, *Fonti per una storia dei misticismi*, p. 62.

¹¹ Cito, oltre a quelle già nominate, alcune opere di riferimento: L. Billanovich, *Una nuova «invasione mistica» nel primo Novecento? Appunti per itinerari di ricerca*, «Ricerche di Storia Sociale e Religiosa», CXXIX (2011), pp. 11-57; F. Castelli, *La Congregazione del Sant'Uffizio e il caso di Therese Neumann durante il pontificato di Pio XI*, «Archivio Italiano per la Storia della Pietà», XIII (2010), pp. 101-134; Id., *Padre Pio e il Sant'Uffizio (1918-1939). Fatti, protagonisti, documenti inediti*, Roma, Edizioni Studium, 2011; Id., *Per una definizione del modello di processo penale del Sant'Uffizio: il procedimento inquisitoriale per affettata santità nei confronti di Palma Matterelli di Oria (1869-1878)*, in *Suavis laborum memoria. Chiesa, Papato, e Curia romana tra storia e teologia: scritti in onore di Marcel Chappin SJ per il suo 70° compleanno*, Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 2013, pp. 25-50; B. Fassanelli, «Mentre vediamo che un falso misticismo va dilagando». Esperienze mistiche e pratiche devozionali nella serie archivistica del Sant'Uffizio *Devotiones Variae* (1912-1938), «Ricerche di Storia Sociale e Religiosa», LXXIX (2011), pp. 67-178; Id., *Anime sane, menti inferme. Mistiche di fronte al Sant'Uffizio nel primo Novecento*, «Ricerche di Storia Sociale e Religiosa», LXXXVII (2015), pp. 27-57.

Nella variegata platea del (preteso) sovrannaturale, gli stigmatizzati occupano un posto di primo piano. Rispetto ad altri mistici che rivendicarono solo verbalmente una speciale connessione con il trascendente, gli stigmatizzati portavano nelle proprie carni e mostravano alle folle i segni del martirio, spesso popolarmente considerati come prove evidenti e inconfutabili della loro elezione divina¹². Proprio perché riconoscibili per i loro contestati 'marchi', gli stigmatizzati risultano una categoria specifica e chiaramente definita, elementi necessari allo studioso per restringere il campo d'indagine composto da centinaia di casi finiti sotto osservazione. Se, quindi, appare chiara l'importanza di studiare gli stigmatizzati, perché scegliere di analizzare proprio il Sant'Uffizio per conoscere le posizioni della Santa Sede? È necessario ricordare che la Chiesa Cattolica non riconosce alcuna evidenza di santità a fenomeni fisici del misticismo, e che le *conditiones* per raggiungere l'onore degli altari sono solo le virtù eroiche del candidato e la funzione intercessoria nella concessione di miracoli. Non attribuendo alcuna valenza a fenomeni sovrannaturali – non esistono dogmi specifici relativi alle sacre piaghe – raramente troveremo nei processi di canonizzazione disquisizioni esaustive e dettagliate circa le stigmate. Anzi, poiché sovente erano state considerate problematiche durante la vita dei loro portatori – osannate dai fedeli e guardate con sospetto dagli scettici – il postulatore – chiamato a raccogliere prove per supportare la causa di beatificazione – si guardava dall'attirare l'attenzione su zone d'ombra o aspetti potenzialmente contestabili. Dunque, mentre non otteniamo molte informazioni dalle *positiones* dei servi di Dio, possiamo avere un'idea in merito al pensiero dei membri del Sant'Uffizio sulle ferite della Passione tramite i fascicoli d'inchiesta prodotti¹³.

In chiusura al suo intervento del 2013, Francesco Castelli ha affermato: «Il presente contributo è un primo passo verso lo studio sistematico di queste vicende inquisitoriali e, in particolare, dei criteri operativi del Sant'Uffizio»¹⁴. A dieci anni di distanza, le sue parole suonano come un incoraggiamento a nuove ricerche ed approfondimenti. Cogliendo tale appello ho dedicato buona parte del mio dottorato a studiare il responso del tribunale romano verso questa specifica tipologia di mistici e nelle prossime pagine illustrerò brevemente gli elementi più importanti delle miei indagini.

¹² T. Van Osselaer, *On Stigmata, Suffering and Sanctity*, in *The Devotion and Promotion of Stigmatics in Europe, c. 1800-1950. Between Saints and Celebrities*, a cura di T. Van Osselaer et al., Leiden-Boston, Brill, 2020, pp. 72-95: 73.

¹³ Sul rapporto tra stigmatizzati e dicasteri romani (specialmente Sant'Uffizio e Cause dei Santi), rimando a: L. Rossi, *Stigmatized Blood in the Vatican Courts*, in *The Devotion and Promotion of Stigmatics*, pp. 182-213.

¹⁴ Castelli, *Stimmi 'sotto la lente' del Sant'Uffizio*, p. 361.

L'intento è quello di offrire un'ipotesi di ricerca, un'interpretazione dei dati raccolti e delle fonti visionate circa l'evoluzione del controllo della Suprema verso gli stigmatizzati e non il funzionamento del Dicastero *tout court* o il suo *modus operandi* generale verso i molteplici reati perseguiti. Chi e quanti erano gli stigmatizzati nell'Italia contemporanea?

2. *Gli stigmatizzati nell'Italia contemporanea.*

Che l'Italia – o meglio, l'insieme dei territori che oggi costituiscono la Repubblica Italiana, all'epoca sotto plurime dominazioni – fosse un 'incubatore' di stigmati e segni prodigiosi apparve certo già ai contemporanei. Secondo alcuni autori ottocenteschi, esisteva uno stretto legame tra fenomeni mistici e 'inclinazioni naturali' di alcune popolazioni. Alfred Maury, ad esempio, sostenne che nella nostra penisola «il misticismo ha sempre regnato»¹⁵. Qui, la combinazione dello spirito sognante del Nord con le ardenti passioni del Sud diede luogo ad un'unione esplosiva, destinata a creare fedeli «semplici e creduloni»¹⁶. Partendo dagli stessi preconcetti, William Hammond era dell'avviso che prodigi sovrannaturali «fossero estremamente rari tra le nazioni con senso pratico»¹⁷: in sostanza, contesti socioculturali caratterizzati da uno spirito moderno, razionale ed illuminato – come Francia, Germania del Nord, isole britanniche e le ex colonie del Nord America – erano pressoché esenti da fenomeni mistici, mentre in territori come la Baviera e il Tirolo il sovrannaturale era di casa. Ciò, apparentemente, valeva anche per stigmati e stigmatizzati.

Recenti ricerche, tra le quali quelle condotte dal gruppo coordinato da Tine Van Osselaer dell'Università di Anversa, hanno dimostrato come in realtà il fenomeno stigmatico fosse diffuso su scala transnazionale e come esistesse una sorta di «repubblica dei mistici stigmatizzati» nell'Europa contemporanea¹⁸. Tra il XIX e la metà del XX secolo, 275 stigmatizzati sono stati registrati nei cosiddetti «top countries»¹⁹ – quali Spagna, Francia, Italia, Belgio e Germania – e nuove indagini su altri

¹⁵ A. Maury, *Des hallucinations du Mysticisme chrétien*, «Revue des deux mondes», XV (1854), 8, pp. 454-482: 476.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 469-470.

¹⁷ W. Hammond, *Fasting girls. Their physiology and pathology*, New York, G.P. Putnam's Sons, 1872, p. 32.

¹⁸ *Stigmatics*, in *The Devotion and Promotion of Stigmatics*, pp. 1-50: 15.

¹⁹ A. Imbert-Gourbeyre, *La Stigmatisation*, a cura di J. Bouflet, Grenoble, Jérôme Millon, 1996, p. 571 e Joachim Bouflet, *Les stigmatisés*, Parigi, Cerf, 1996, p. 21.

contesti territoriali hanno ampliato ancora di più tale numero²⁰. Di questi, 100 erano italiani²¹. Se non possiamo parlare di un'esclusiva italiana, certo è che la penisola detiene un'evidente preminenza.

Cosa possiamo dedurre da questo primato? È importante riflettere criticamente circa questo dato. Innanzitutto, il numero non ha alcuna pretesa d'essere esaustivo o finale, ma s'intende piuttosto come la punta dell'iceberg di un fenomeno più ampio e sotterraneo difficile da rintracciare. Una parte considerevole di stigmatizzati è stata individuata poiché, esibendo pubblicamente le loro stigmate, divennero per periodi più o meno lunghi e su differenti scale (da locale ad internazionale) famose 'celebrità religiose'²². Essi attirarono nelle proprie stanze folle di curiosi desiderosi di vedere con i propri occhi i cosiddetti 'Venerdi della Passione' e il sospetto delle autorità religiose (e civili) per disordini sociali e pratiche culturali devianti²³. Oltre a questa tipologia – la punta visibile dell'iceberg – che potremmo definire 'problematica' o 'contestata', esistono anche altri profili meno facilmente tracciabili. Non tutti gli emulatori di Cristo avevano segni visibili nelle loro carni, ma alcuni ebbero stigmate spirituali sul modello di Caterina da Siena, che non destarono particolare curiosità e pubblico scandalo. Altri ancora, scelsero di condurre la propria esistenza nell'isolamento e nell'anonimato, tenendo segreti i propri prodigi²⁴. Tali tipologie di mistici stigmatizzati sfuggono più facilmente al radar del ricercatore, così come quelle vicende prive di conosciuta documentazione archivistica o il cui livello di notorietà non superò la dimensione privata e locale. Questi casi 'minori' – o, semplicemente, non ancora noti – potrebbero aumentare il già considerevole

²⁰ Sulla versione aggiornata del database in formato digitale: <https://religiousbodies.com/database-2/> (08/2022).

²¹ L. Rossi, *Holiness and Sanctity. Italian Stigmatics and the Holy Office in the Nineteenth and Early Twentieth Century* (tesi inedita di dottorato, Università di Anversa, giugno 2020). Le biografie degli stigmatizzati italiani sono anche disponibili online al link sopramenzionato. Altri dati sugli stigmatizzati italiani possono essere consultati in: Fassanelli, *Mentre vediamo*, pp. 88-90, 109 e A. M. Turi, *Stigmate e stigmatizzati. I segni del cielo: storia e attualità*, Roma, Edizioni Mediterranee, 1995.

²² T. Van Osselaer, *Saints and Celebrities*, in *The Devotion and Promotion of Stigmatics*, pp. 51-71.

²³ Sul concetto di «deviant devotion»: P. J. Margry, *New Transnational Religious Cultures: the Networks and Strategies of Deviant Devotions in Contemporary Europe*, in *Times, Places, Passages. Ethnological Approaches in the New Millennium*, edited by A. Paládi-Kovács, Budapest, Akademia Kiado, 2004, pp. 205-13.

²⁴ Sui diversi tipi di stigmate: P. Adnès, *Stigmates*, in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, vol. XIV, Parigi, G. Beauchesne, 1990, coll. 1211-1234: 1216-1217 e Turi, *Stigmate e stigmatizzati*, pp. 23-29.

numero. Un'altra importante precisazione da fare riguarda il concetto stesso di categoria. In questa sede l'obiettivo non è quello di creare un gruppo di mistici esclusivo, ma più praticamente quello di approfondire il fenomeno stigmatico individuando i portatori e studiandone differenze e similitudini. Che si tratti di una categoria 'aperta' lo dimostra il fatto che in molti ebbero al contempo anche altri fenomeni mistici, come estasi, visioni, abilità profetiche, 'corpi incorrotti' dopo la morte. Indicandoli come 'stigmatizzati' non si intende adottare un'etichetta retrospettiva volta a monopolizzare l'attenzione sulle piaghe visibili e ridurre il soggetto alla sola dimensione fenomenologica delle stigmate, ma definire una delle sue caratteristiche più peculiari, per permettere agli studiosi di inquadrare non solamente singole esperienze, ma l'orizzonte nazionale di riferimento.

Una volta precisati questi aspetti, vediamo alcuni degli elementi principali circa gli stigmatizzati dell'Italia contemporanea come genere, *status*, distribuzione geografica e cronologica. Nonostante nell'immaginario popolare le stigmate siano tradizionalmente associate ai corpi maschili di Francesco d'Assisi o Padre Pio da Pietrelcina²⁵, i dati che emergono dalle indagini sono chiari: su cento casi, 95 erano di sesso femminile a fronte di soli 5 uomini. Per quanto sorprendente, tale proporzione si allinea alla situazione europea contemporanea (95,5%)²⁶ che alle indagini condotte da Imbert-Gourbeyre sulle precedenti epoche storiche (93%)²⁷. Vale la pena sottolineare, inoltre, come nell'Ottocento – e dunque prima di Padre Pio – non siano registrati casi di sesso maschile (aumentando così la percentuale femminile al 100%)²⁸. Riflettere sulla biografia di questi soggetti porta a sfatare un'altra falsa convinzione: lo *status* degli stigmatizzati. Contrariamente al menzionato San Pio – uomo, frate e sacerdote – la maggior parte dei mistici stigmatizzati italiani non era costituita da preti o suore consacrate, ma da laici, e mentre nella prima metà del XIX secolo la differenza appare marginale (13 religiosi contro 15 secolari), nel cinquantennio successivo aumenta (9 e 15) per divenire esponenziale nel secolo successivo (12 e 35)²⁹. Conseguentemente al loro *status*, non dobbiamo immaginare gli stigmatizzati rinchiusi in sperdute

²⁵ G. Klaniczay, *Padre Pio and Francis of Assisi. The Emulation of Models in the Lives and Cults of the Two Saints*, in *Present and Past in the Study of Religion and Magic*, edited by Á. Heszl et al., Budapest, Balassi, pp. 229-250: 230.

²⁶ *Stigmatics*, in *The Devotion and Promotion of Stigmatics*, p. 41.

²⁷ Cfr. la lista di stigmatizzati dal XIII al XIX secolo in: Imbert-Gourbeyre, *La Stigmatisation*, pp. 19-29.

²⁸ Rossi, *Holiness and Sanctity*, p. 103.

²⁹ *Ibidem*, p. 93.

celle monastiche, ma sparsi su tutto il territorio nazionale in modo abbastanza equilibrato, senza eccessivi squilibri per regioni. Molti di loro vivevano nelle proprie abitazioni, altri erano ospitati da sostenitori e, ancora, taluni ricercarono la pace tra le mura del chiostro, spesso eccezionalmente aperte affinché la comunità locale potesse assistere ai fenomeni prodigiosi che qui avvenivano. Così come dal punto di vista geografico non si evincono grosse differenze territoriali – fatta eccezione per alcuni *cluster*, come il Sud Tirolo o la città di Roma – non ci sono marcate differenze temporali, anche se si possono evincere alcuni picchi. Gli anni cruciali del Risorgimento italiano (1840-1860), ad esempio, segnarono l'emergere di un'esuberante stagione mistica. Il culmine venne tuttavia toccato nel Novecento, quando a partire dagli anni Venti il loro aumento fu così significativo da portare padre Agostino Gemelli a definirlo un preoccupante «contagio pseudomistico»³⁰.

In questo paragrafo ho cercato di definire sommariamente il quadro complessivo del fenomeno nell'Italia contemporanea: ne emerge un'ampia diffusione e un numero molto alto di stigmatizzati – ancorché provvisorio e non definitivo – dal profilo eterogeneo e con diverse tipologie di stigmate (visibili e invisibili). Il modello dominante, tuttavia, risulta quello di una donna, molto spesso giovane e laica, dotata di plurime grazie divine e divenuta, grazie al clamore popolare e mediatico, una celebrità religiosa dalla fama (inter)nazionale.

3. *Trend*.

Come reagì la Chiesa Cattolica di fronte a questo 'esercito' di emuli di Cristo? Non era prassi del Sant'Uffizio aprire processi o indagini investigative solo per segnalazioni (spesso in forma anonima) di casi di stigmatizzazione. Castelli, Billanovich e Fassanelli hanno abbondantemente spiegato nei loro lavori l'*iter* processuale con il quale venivano indetti i procedimenti dal Dicastero³¹. Non era – solamente – un presunto fenomeno sovranaturale a destare la preoccupazione ecclesiastica, ma l'uso che poteva esserne fatto e soprattutto l'impatto sui fedeli e sulla società civile. Quando notizie sulle piaghe della Passione superavano le mura domestiche o monastiche diventando di dominio collettivo, esse

³⁰ «(...) molti e troppi, purtroppo, esempi di esempi di contagio pseudomistico che si moltiplicano con grande pericolo». ADDF, S.O., *Devotiones Variae*, 1935, 2, doc. 2 c. 2, Lettera di Padre Gemelli a Mons. Nicola Canali, 2 luglio 1935, f. 1r.

³¹ Castelli, *Padre Pio*, pp. 19-22.

creavano sovente una situazione esplosiva, dividendo la comunità tra fedelissimi sostenitori e increduli. Inoltre, gli stigmatizzati potevano vantare anche un'autorità carismatica concorrenziale rispetto a quella d'ufficio del parroco locale, arrivando addirittura a diffondere insegnamenti e messaggi in contrapposizione alle posizioni della Santa Sede³². Per fare chiarezza intorno a questi eventi si potevano aprire due scenari: l'intervento dell'autorità religiosa diocesana (il vescovo) o del Dicastero romano del Sant'Uffizio (spesso allertato dall'ordinario o da denunce). Mentre gli autori menzionati si sono occupati del *modus operandi* della Congregazione di fronte a fenomeni sovrannaturali e stigmatici, nel presente contributo intendo esporre sinteticamente come e quali autorità ecclesiastiche si approcciarono ai portatori delle stigmate nell'arco temporale dei centocinquanta anni indagati, indicando continuità e differenze. Per praticità, ho suddiviso tale periodo in tre intervalli principali, collocando al loro interno i diversi casi in base all'anno di stigmatizzazione.

3.1. *Il Sant'Uffizio come tribunale 'regionale' (la prima metà del XIX secolo).*

Su 29 stigmatizzate – l'utilizzo del genere femminile è qui obbligatorio dato che furono tutte donne quelle rintracciate – nel primo cinquantennio dell'Ottocento, sette finirono sotto la lente del Sant'Uffizio³³, come avvenne per l'*affaire* di Maria Agnese Firrao, reso celebre dalla penna di Hubert Wolf³⁴, e le profetesse di Valentano (Maria Teresa Poli e Bernardina Renzi) magistralmente indagate da Marina Caffiero³⁵. Il filo rosso che accomuna queste presunte mistiche è il *radium* territoriale in cui si svolsero le loro esperienze sovrannaturali, tra Roma e le diocesi limitrofe, non oltre i confini dello Stato della Chiesa³⁶. Firrao, Bordonì e le profetesse di Valentano attirarono un grande interesse popolare, mobilitando la comunità locale e creando non pochi disagi a livello sociale.

³² G. Mongini, *Rappresentazione, identità, inquisizione. Riflessioni sulla mistica come problema politico nel cattolicesimo romano*, «Ricerche di Storia Sociale e Religiosa», LXXIX (2011), pp. 203-228. Sul potere carismatico delle stigmatizzate italiane: L. Rossi, 'Religious virtuosos' and charismatic leaders. The public authority of mystic women in nineteenth-century Italy, «Women's History Review», XXIX (2020), 1, pp. 90-108.

³³ Per rintracciare i casi indagati rimando al database indicato a nota 19.

³⁴ H. Wolf, *The Nuns of Sant'Ambrogio. The True Story of a Convent in Scandal*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

³⁵ M. Caffiero, *Le profetesse di Valentano*, in *Finzione e santità*, pp. 493-517.

³⁶ Rossi, *Holiness and Sanctity*, pp. 118-128.

Tuttavia, i loro casi non ebbero un'eco nazionale e furono facilmente risolvibili soprattutto se paragonati alle più controverse stigmatizzate del periodo sparse nella penisola, quali la badessa sarda Maria Rosa Serra (1766-post 1806) e le cosiddette stigmatizzate del Tirolo come Maria Von Mörl (1812-1868) e Maria Domenica Lazzeri (1815-1848). Nonostante la notorietà internazionale raggiunta, la divisione della comunità tra oppositori e sostenitori e il coinvolgimento delle autorità civili per ripristinare l'ordine sociale, tra le carte del Sant'Uffizio non troviamo nessun riferimento alle loro vicende. Perché, potremmo chiederci, la Congregazione non intervenne verso questi casi 'italiani' ma si occupò solo delle segnalazioni riportate entro i confini dello Stato Pontificio? Fu, questa, una semplice coincidenza? La risposta più pragmatica è che nessuna segnalazione arrivò mai nelle sue stanze. Sappiamo, ad esempio, che Monsignor Azzei provò più volte a mettersi in contatto con la Curia romana per denunciare Rosa Serra e richiedere l'aiuto dei superiori, ma – a causa dell'opposizione del governo sabaudo – sembra che le sue lettere di supplica non lasciarono mai l'isola³⁷. Il funzionamento del Sant'Uffizio prevedeva l'introduzione delle indagini solo dopo la ricezione di una segnalazione e l'accettazione della stessa (in caso negativo veniva emesso il voto di «reponatur»)³⁸. Oltre a questa spiegazione, avanzo l'ipotesi che – contrariamente all'antica narrativa che voleva una profonda decadenza della Congregazione sul finire del XVIII secolo – essa sopravvisse alle mutate dinamiche politiche e sociali, mantenendo un diretto raggio d'azione solo entro i propri domini. Chi a livello locale ebbe l'incarico di sorvegliare sull'ortodossia cattolica e prendere provvedimenti verso casi contrari ad essa fu il vescovo, in qualità di *ordinarius* della propria comunità pastorale. In Sardegna, il vescovo Giovanni Antioco Azzei aprì un'indagine volta a smascherare il 'falso misticismo' della badessa cappuccina. I suoi omologhi di Trento controllarono per anni le manifestazioni sovranaturali delle «tre mirabili vergini del Tirolo»³⁹.

Secondo i risultati delle indagini condotte, nella prima metà del XIX secolo il Sant'Uffizio intervenne contro il fenomeno stigmatico solo verso casi riportati entro i confini dello Stato della Chiesa, lasciando ai vescovi l'onere di combattere devianze religiose e culti impropri nelle rispettive

³⁷ Archivio di Stato di Cagliari, Fondo Segreteria di Stato e di Guerra del Regno di Sardegna, Materie Ecclesiastiche, IV. 504, *Carte relative alla falsa santità della Monaca cappuccina d'Ozieri Suor Maria Rosa Serra dal 1802 al 1806*, ff. 23v-25r.

³⁸ F. Castelli, *La Lex et Ordo S. Congregationis S. Officii del 1911 e le edizioni del 1916 e del 1917*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XX (2012), 1, pp. 115-154: 124.

³⁹ Citazione tratta dal titolo del famoso libro anonimo: *Le tre mirabili vergini viventi nel Tirolo*, Milano, Tip. Santo Bravetta, 1837.

diocesi. Vale la pena ricordare, infine, che gli indagati erano sudditi del sovrano pontefice, all'epoca dei fatti non solo autorità spirituale ma anche investita di potere temporale.

3.2. *Un periodo di passaggio (la seconda metà del XIX secolo).*

Nella seconda metà dell'Ottocento la situazione sembra progressivamente mutare. Su 23 stigmatizzate registrate, sette furono segnalate al Sant'Uffizio. Contrariamente ai casi precedenti, la loro provenienza è eterogenea, spaziando dal Nord al Sud della Penisola⁴⁰. Senza dubbio la mistica più nota fu Palma Matarrelli, chiamata anche la stigmatizzata d'Oria, ed è particolarmente rappresentativa di questo cambiamento di tendenza. Palma – «la femme la plus extraordinaire de notre époque»⁴¹ – ottenne visibilità internazionale grazie al secondo volume di *Les Stigmatisées* (1873) del medico Antoine Imbert-Gourbeyre e alla pubblicazione di alcune sue profezie su giornali dell'epoca, come l'*Univers*⁴². Il Sant'Uffizio fece la sua conoscenza anni prima (nel dicembre 1869), a seguito dell'arrivo in Congregazione di tre tomi manoscritti del canonico Vincenzo de Angelis, il quale richiedeva l'approvazione del testo prima dell'imminente pubblicazione⁴³. I padri reputarono necessario un approfondito esame ed il compito venne affidato a Giacinto De Ferrari. Il 28 gennaio 1870 egli presentò il suo voto: non c'era alcuna aura di sovrannaturale nelle pagine dedicate alla presunta mistica, ma solo gravi falsità e simulazioni⁴⁴.

Da quel responso, i cardinali seguirono con attenzione le vicende di Matarrelli attraverso due canali principali: la richiesta di costanti aggiornamenti al vescovo locale e l'invio di un proprio delegato ad Oria, in Puglia. Si tratta di prassi antiche e ben collaudate ma, in un momento storico incerto e contraddittorio come il Risorgimento italiano, per nulla

⁴⁰ Rossi, *Holiness and Sanctity*, pp. 194-203.

⁴¹ A. Imbert-Gourbeyre, *Les Stigmatisées. II Palma d'Oria, Examen de la thèse rationaliste, liste historique des stigmatisées*, Parigi, Victor Palmé, 1873, p. 3.

⁴² L. Sandoni, *Political mobilizations of ecstatic experiences in late nineteenth-century Catholic France: the case of doctor Antoine Imbert-Gourbeyre and his 'stigmatisées' (1868-1873)*, «Disputatio Philosophica. International Journal of Philosophy and Religion», XVI (2015), pp. 18-41: 27-30.

⁴³ Il manoscritto del canonico De Angelis era intitolato *Unione dell'anima con Dio spiegata nella vita, miracoli e meraviglie di Palma Matarrelli*, in ADDE, *Censurae Librorum*, 1875 P. II CL 1875 5 vol. II.

⁴⁴ Castelli, *Per una definizione del modello*, pp. 35-36.

scontate. Infatti, Monsignor Luigi Margarita si dimostrò per lungo tempo elusivo di fronte alle richieste del Dicastero, tanto che occorre l'intervento di papa Pio IX (*ex motu proprio*) per ottenere una sua risposta – per giunta poco esaustiva e priva di spirito di collaborazione⁴⁵. Ancora più problematica fu la scelta di incaricare un consultore per effettuare una missione in loco. Don Luigi Ferrari partì per Oria nel maggio 1872, ma quando vi giunse fu arrestato e detenuto in prigione per una notte⁴⁶.

La Santa Sede doveva fare i conti con il nuovo *status quo* prodottosi con la questione romana⁴⁷. I tempi erano cambiati e per la Chiesa cattolica fu necessario prendere atto dei diversi rapporti di potere creatisi nella penisola, senza tuttavia rinunciare al suo compito di difensore della fede in tutte le nazioni cattoliche, Italia inclusa. Il caso Matarrelli ben illustra questa nuova fase e l'indirizzo della Congregazione nel tardo Ottocento: collaborazione con le autorità ecclesiastiche locali (come secondo la tradizione), ma con un controllo più diretto e 'centralizzato' del loro operato.

3.3. *La centralizzazione e i suoi limiti (la prima metà del XX secolo).*

La prima metà del XX secolo fu segnata da quello che padre Isidoro Donzella ha definito «un falso misticismo che va dilagando tra persone laiche e religiose»⁴⁸. Estasi, fenomeni sovrannaturali, stigmati – *in potentia* – rientravano da sempre tra i crimini di affettata santità e falso misticismo, reati di competenza del tribunale dell'Inquisizione. Nel corso della sua secolare storia, possiamo contare numerosi casi investigati⁴⁹; tuttavia, ciò che sembra caratterizzare maggiormente il Novecento è la problematizzazione di questi fenomeni e la condivisa preoccupazione della Curia romana per la loro rapida ed abbondante diffusione. Dall'inizio alla metà del XX secolo ho potuto rintracciare 47 stigmatizzati (quasi la metà del totale di quelli registrati nell'intero arco temporale indagato), 14 dei quali finiti sotto l'osservazione del Sant'Uffizio (specialmente tra gli

⁴⁵ *Ibidem*, p. 34.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 35.

⁴⁷ B. Fassanelli, *Il corpo nemico. Organizzazione, prassi e potere del Sant'Uffizio nel primo Novecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2017, p. 5.

⁴⁸ *Voto stampato del consultore Isidoro Donzella* (d'ora in poi *Voto Donzella*), in ADDF, S.O., *Rerum Variarum*, 1924, 4, Di Esterina Anna Maddalena Moriconi, religiosa conversa nel Monastero dei Sette Dolori, p. 54.

⁴⁹ Sui casi di affettata santità della prima età moderna rinvio a: A. Jacobson Schutte, *Aspiring Saints. Pretense of Holiness, Inquisition, and Gender in the Republic of Venice, 1618-1750*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, 2001.

anni Venti e Trenta). Oltre ad una maggiore consapevolezza, esso poteva contare su innovativi elementi decisivi alla lotta contro aspiranti mistici e stigmatizzati.

Sotto il pontificato di Pio X (1903-1914) si aprì un'importante stagione di riforme⁵⁰. Entro quest'ampia cornice riformista devono essere considerate le opere di riassetto dell'Inquisizione romana che, con la Costituzione apostolica *Sapienti Consilio* del 29 giugno 1908, cambiò definitivamente il proprio nome per assumere quello di *Congregatio Sancti Officii*⁵¹. Secondo quanto sostenuto da Billanovich, le innovazioni non furono solamente nominali ma anche di carattere strutturale: nelle prime decadi del Novecento si passò progressivamente da una procedura di tipo penale ad un sistema amministrativo, sostituendo il complesso *iter* processuale (fatto di indagini, prove, testimonianze) e formali sentenze con discussioni interne alla Congregazione e disposizioni prese 'dall'alto' senza attivamente interpellare – per lo meno in numerosi casi – il soggetto interessato dai provvedimenti⁵². Le procedure penali garantivano il diritto del reo ad essere informato circa l'indagine aperta a suo carico, comparire in tribunale e nominare un avvocato per la difesa⁵³. Le novità legali introdotte rappresentano il cambio di marcia voluto dal Dicastero, più interessato a vedere chiaro su una vicenda e a prendere decisioni interne piuttosto che decretare sentenze ufficiali, potenzialmente causa di contestazioni popolari.

Se le misure adottate allontanavano, da un lato, il sistema giudiziario inquisitoriale dagli orientamenti moderni e democratici dei tribunali civili del periodo, queste erano volte ad aumentarne l'efficienza e a provvedere con maggiore tempestività verso mistici e stigmatizzati. Oltre all'incremento degli emulanti di Cristo, il Sant'Uffizio doveva considerare anche un altro problema cruciale, ossia la perdita dell'efficacia legislativa sui cattolici italiani ed europei (vedi ad esempio il celebre caso di Therese Neumann)⁵⁴. Erano ormai passati i tempi in cui il papato deteneva il potere temporale nei propri domini e aveva sviluppato con gli altri governi della penisola rapporti politico-diplomatici di mutua alleanza. Per tale ragione, la Curia vaticana e il Sant'Uffizio ristrutturarono le loro funzioni esercitando più una forma di controllo e di autorità spirituale

⁵⁰ Castelli, *La Lex et Ordo*, p. 115.

⁵¹ *Acta Sanctae Sedis*, XLI (1908), pp. 425-440.

⁵² L. Billanovich, *Agli antipodi della democrazia: note sul funzionamento della giustizia ecclesiastica negli anni Venti del Novecento*, in *Cristianesimo e Democrazia*, a cura di A. Zambarbieri et al., Bari, Edipuglia, 2011, pp. 253-84: 258.

⁵³ Billanovich, *Una nuova «invasione mistica»*, p. 43.

⁵⁴ Castelli, *La Congregazione del Sant'Uffizio*, p. 111.

sui cattolici italiani e sul clero locale, inaugurando un periodo all'insegna della centralizzazione delle competenze e della rivendicazione della loro superiore autorità.

Attraverso i casi studio di Ester Moriconi ed Elena Aiello vedremo più nel dettaglio tali aspirazioni, i risultati raggiunti e soprattutto i limiti frapposti ai *desiderata* vaticani.

4. *Ester Moriconi: i poteri illimitati del Sant'Uffizio.*

Nonostante un timido interesse verso la vicenda umana e processuale di Ester Moriconi – nota nelle fonti semplicemente come ‘Esterina’ – sia sorto negli ultimi anni⁵⁵, ancora oggi manca uno studio approfondito su questa ‘santa vivente’ del Novecento italiano⁵⁶. Ho scelto di presentare brevemente la sua storia poiché rappresenta lo scenario ideale nel quale il Sant'Uffizio si trovò ad intervenire verso un caso di presunto misticismo: assoluta autorità sulla rea, collaborazione da parte di tutte le figure religiose coinvolte e massima centralizzazione delle competenze. Infatti, all'epoca dei fatti, Moriconi era una religiosa conversa in un monastero di diritto pontificio, lontana dalla comunità d'origine, priva di una famiglia che potesse opporsi alle decisioni della Curia romana; inoltre, nessuna autorità religiosa si contrappose o creò rallentamenti alle indagini. La rapidità e la risolutezza degli interventi fecero sì che in poco tempo la presunta stigmatizzata smettesse di preoccupare gli animi dei cardinali inquisitori e la questione fosse risolta entro la riservatezza di una clinica milanese. Prima di entrare nel merito della sua vicenda giudiziaria vediamo chi fu questa «Anima Santa»⁵⁷.

Ester nacque a Montelupone, nel Maceratese, il 6 settembre 1875. Figlia di poveri contadini, visse un'infanzia tormentata, fatta di dolorose malattie e preghiere. A nove anni perse quasi la vita a causa della meningite, ma fu salvata – secondo quanto sostenuto dalla donna –

⁵⁵ Castelli, *Padre Pio*, pp. 135-137 e L. Rossi, *Santità incarnata, santità negata. Culti illeciti, devozione popolare e Sant'Uffizio nell'Italia contemporanea: il caso di Ester Moriconi*, in *Mystique, Histoire et Littérature. Itinéraires de Recherche*, a cura di M. Lucarelli – E. Lugo, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2019, pp. 177-206.

⁵⁶ Prediligo l'utilizzo del gerundio per differenziare forme di spontaneo e popolare riconoscimento della santità dalla celebre categoria di ‘sante vive’ introdotta da Gabriella Zarri. G. Zarri, *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990.

⁵⁷ «Anima Santa» è l'espressione, non priva di evidente ironia, utilizzata da Padre Isidoro Donzella per definire Ester Moriconi. *Voto Donzella*, p. 1.

dall'intercessione della Madonna di Loreto⁵⁸. Nel piccolo villaggio, la giovane Moriconi si trasformò da fortunata miracolata in «macchina da miracoli», soprattutto dopo il trasferimento nella casa della nobildonna Maddalena Magner⁵⁹. Lì trovò un ambiente a lei favorevole. Magner e numerosi padri conventuali di Loreto sostennero le sue grazie sovranaturali. Le malattie vennero viste come sacrificio espiatorio per la liberazione delle anime del purgatorio e le possessioni demoniache prove divine da superare. Le fonti conservate non mostrano unanimità circa la comparsa delle sacre piaghe: secondo alcune testimonianze esse apparvero già nell'ottobre del 1913 (corona di spine invisibile), mentre divennero visibili nel marzo 1919 o nel 1921 quando si trovava presso il monastero agostiniano per compiere esercizi spirituali. Certo è che il 29 ottobre 1922, quando Moriconi si stabilì presso il monastero di Santa Maria dei Sette Dolori di Roma, a seguito della morte della Signora Magner, le sue stigmate erano ben conosciute alla comunità dei suoi fedeli. Secondo quanto possiamo ricostruire dalle fonti custodite presso l'Archivio del Dicastero della Dottrina per la Fede, anche il potente arcivescovo Alfonso Carinci, segretario della Congregazione dei Riti, assistette personalmente alle manifestazioni mistiche della donna e fu informato dei suoi numerosi prodigi⁶⁰.

Ma come e perché il Sant'Uffizio aprì un procedimento contro Ester? Dalla documentazione processuale sappiamo che Monsignor Giuseppe Palica, vicegerente della diocesi di Roma, su incarico del cardinal vicario (in data 12 aprile)⁶¹ fu chiamato ad occuparsi del suo caso, poi delegato al Sant'Uffizio⁶². Il 18 aprile 1923, il Dicastero aprì ufficialmente un'inchiesta, la quale si concluse entro metà giugno dello stesso anno. Dai primi interrogatori, compiuti sotto la supervisione del vicegerente, emersero subito elementi preoccupanti. La comunità delle oblate era divisa tra cieche sostenitrici dei miracoli della 'santina' – prima tra tutte la superiora Maria Chiara Ferri – e convinte delatrici, le quali parlavano di una Passione dalla «forma comica e teatrale»⁶³. Ancor più grave è che numerose regole della vita monastica erano state infrante: fedeli e curiosi potevano entrare in monastero per vedere i prodigi della mistica, Moriconi era al centro di un culto improprio sostenuto anche da impor-

⁵⁸ G. Borsini, *Ester Moriconi. Un dono di Dio per Montelupone e la Chiesa*, Recanati 2006, pp. 12-13.

⁵⁹ *Voto Donzella*, p. 1.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 10 e ADDF, S.O., *Rerum Variarum*, 1924, 4, f. 33r.

⁶¹ ADDF, S.O., *Rerum Variarum*, 1924, 4, f. 106r.

⁶² *Voto Donzella*, p. 12.

⁶³ *Ibidem*, p. 15.

tanti personalità del clero romano (come mons. Carinci) e la sua fama di santità stava iniziando a svilupparsi anche nella capitale oltre che nella natia Montelupone. Il Sant'Uffizio affidò l'incarico di scrivere un voto – ossia una relazione dei fatti indagati – al consultore benedettino Isodoro Donzella, il quale lo presentò il primo novembre 1924⁶⁴. Il mese successivo, il suo rapporto fu dettagliatamente analizzato dai cardinali. Il 14 dicembre i membri del Dicastero concordarono che «nei fatti di Anna M. non spira alcun'aura soprannaturale». Ed ancora, «Esterina-Maddalena ha tutti i caratteri della donna isterica»⁶⁵. In feria II, si decisero anche i provvedimenti da prendere, ufficialmente approvati dalla Secreta in feria IV e definitivamente approvati dal Santo Padre il 18 dicembre (feria V)⁶⁶. In accordo con quanto proposto dal consultore Donzella, si ordinò l'immediato allontanamento della stigmatizzata dal monastero e da Roma, la riduzione allo stato laicale, l'isolamento a Milano in una clinica diretta da Agostino Gemelli e che fosse «trattata e curata come una povera malata»⁶⁷. Anche i suoi sostenitori subirono seri provvedimenti: la superiora fu momentaneamente condotta con Esterina in un monastero ad Ascoli Piceno, perse il suo ruolo e l'eleggibilità alle cariche superiori, i monsignori romani ammoniti per la loro credulità così come i penitenzieri di Loreto ed il clero locale del Maceratese. Infine, tutte le fonti, lettere, diari, presunte reliquie ed oggetti ad ella appartenuti avrebbero dovuto essere sequestrati e distrutti – sotto pena di scomunica per chi avesse ignorato queste disposizioni – per non continuare ad alimentare la sua fama di 'santa vivente'⁶⁸.

Per sanare quelle che furono definite «puerilità femminili»⁶⁹, il Sant'Uffizio predispose a partire dal gennaio 1925 la sua degenza a Milano presso l'Istituto delle Suore di Maria Bambina. Qui fu posta sotto la supervisione di suora Giovanna Rizzi ed accuratamente studiata da padre Gemelli. Conosciamo gli esami condotti e le condizioni della paziente grazie al report medico del frate-scientista⁷⁰. Gemelli affermò che le presunte stigmate erano «piaghe superficiali (...) e dopo pochi giorni di degenza, curate con metodi comuni, totalmente si chiusero»⁷¹.

⁶⁴ Castelli, *Padre Pio*, p. 136.

⁶⁵ *Voto Donzella*, p. 55.

⁶⁶ ADDF, S.O., *Rerum Variarum*, 1924, 4, f. 35v.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ibidem*, f. 41v.

⁶⁹ *Voto Donzella*, p. 61.

⁷⁰ Relazione delle osservazioni fatte su Esterina Anna Maddalena Moriconi, ADDF, S.O., *Rerum Variarum*, 1924, 4, ff. 84r-92r.

⁷¹ *Ibidem*, f. 88r.

In realtà, nel corso dei mesi alcune sospette «lacerazioni della cute tornarono», ma il francescano e il suo assistente – prof. Lodovico Necchi – attribuirono queste manifestazioni ad attacchi autolesionisti causati dalla sua patologia⁷². Secondo i medici, si poteva escludere in modo sicuro ogni forma di psicosi o isteria. La diagnosi espressa fu quella di «infantilismo»: «Moriconi è una povera deficiente mentale che deve essere sottratta all'azione suggestiva delle anime illuse»⁷³. In sostanza era stato il suo grave ritardo cognitivo e l'ambiente fanatico in cui era vissuta a convincerla della genuinità delle sue fenomenologie. Per tali ragioni Esterina sarebbe dovuta rimanere in clinica per il resto dei suoi giorni. Qui vi morì il 30 novembre 1937.

Dalle fonti dell'ADDF sappiamo che negli ultimi anni della vita di Esterina il Pontefice, per voce del vicegerente, rifiutò di pagare la retta annuale delle cure mediche, il cui onere passò al Dicastero del Sant'Uffizio. Alla dipartita della donna, il clero rimastole fedele e in accordo con i familiari cercò di riportare a Montelupone i suoi oggetti personali e la sua salma, ottenendo tuttavia la ferma opposizione del Sant'Uffizio, timoroso di un *revival* del suo culto illecito. Nella questione Moriconi la Suprema esercitò un potere 'assoluto' su Esterina, decidendone i destini in vita e persino dopo la morte.

5. Elena Aiello: i limiti della Congregazione.

L'altro caso studio che propongo è quello di Elena Aiello, la 'Monaca Santa' di Montalto Uffugo. L'apertura nel 2020 degli Archivi Vaticani fino alla fine del pontificato di Pio XII (1958), arricchisce enormemente la nostra conoscenza sull'intervento del Sant'Uffizio anche se non copre l'intero arco della sua vita, essendo Aiello morta nel 1961. Ricostruirò, quindi, la sua vicenda inquisitoriale, ampliata di quasi vent'anni rispetto alle conoscenze archivistiche degli anni scorsi, ma ancora incompleta. Tuttavia, ai fini della ricerca, abbiamo abbastanza elementi per poter dimostrare come il suo *iter* investigativo e soprattutto i provvedimenti applicati furono totalmente diversi rispetto a quelli adottati con Moriconi. Il suo caso mostra i limiti alla visione della Congregazione quale organo superiore e centrale nella lotta al finto misticismo e agli aspiranti santi della contemporaneità. La collaborazione discontinua – o a volte del tutto assente – dell'ordinario locale, la fama popolare, le pres-

⁷² *Ibidem*, f. 91r.

⁷³ *Ibidem*.

sioni delle autorità civili dilazionarono i tempi, impedendo al Dicastero di monitorare con cura la situazione e soprattutto di poter adottare direttive atte a stroncare la fama di santità⁷⁴.

Elena nacque il 10 aprile 1895 in un villaggio della provincia di Cosenza, in Calabria. La sua infanzia trascorse con l'ardente desiderio di votarsi alla vita religiosa e finalmente il 18 agosto 1920 entrò tra le Sorelle del Preziosissimo Sangue a Nocera dei Pagani. Un incidente e un'operazione andata male, tuttavia, la costrinsero ad abbandonare il convento e a tornare alla casa paterna⁷⁵. A detta dei racconti agiografici, in questo periodo iniziò la sua intensa vita mistica, fatta di apparizioni di Santa Rita, malattie e guarigioni miracolose, fino ad arrivare alla compartecipazione della sofferenza della Passione. Il 2 marzo 1923 ebbe in visione il Signore, il quale predisse che il Venerdì Santo raggi ardenti avrebbero inflitto nelle sue carni i segni della crocifissione. La profezia si verificò e sul suo corpo apparvero stigmate visibili e un'intensa sudorazione di sangue dal capo⁷⁶. A differenza di altri stigmatizzati che riuscirono per periodi più o meno lunghi a celare al mondo i loro prodigi, le stigmate di Aiello furono da subito di dominio pubblico ed ottennero una straordinaria copertura mediatica.

Da Montalto Uffugo, le notizie sui fenomeni della giovane arrivarono a Milano e da qui a Roma. Nella serie archivistica *Devotiones Variae*, leggiamo che i membri del Sant'Uffizio furono informati in merito ad Elena Aiello dalla lettera inviata da padre Agostino Gemelli il 25 marzo 1926⁷⁷. Come visto, il francescano era un instancabile 'cacciatore' di aspiranti mistici, veggenti e stigmatizzati. La fama di 'scienziato-teologo' era molto diffusa in Italia, tanto da fare di Gemelli una delle figure di riferimento circa il soprannaturale. Per tale ragione, il dottore Alfredo Turano, medico di Aiello, scrisse al frate milanese pregandolo di recarsi in Calabria per analizzare quelle «manifestazioni che la scienza non spiega»⁷⁸. Egli, inoltre, era stato contattato anche da un giornalista milanese – probabilmente Giannetto Bongiovanni, inviato del «Secolo» – che chiedeva al religioso chiarimenti su quei fenomeni. Gemelli prese quindi carta e penna e scrisse all'assessore del Sant'Uffizio, mons. Carlo Pelosi, parlando del preoccupante clamore già prodotto dalla donna e della sua

⁷⁴ Rossi, *Santità incarnata*, pp. 205-206.

⁷⁵ ADDF, S.O., *Devotiones Variae*, 1926, nr. 2, Cosenza, Aiello Elena, affettata santità (ex monaca del Preziosissimo Sangue) e circa un certo ordine di suore, f. 3r.

⁷⁶ R. da Castelbuono, *Il Calvario di Suor Elena Aiello*, Cosenza, Istituto S. Teresa del Bambino Gesù, 1973, p. 66.

⁷⁷ Lettere di Gemelli a Mons. Pelosi, 25 marzo 1926, ADDF, S.O., *Devotiones Variae*, 1926, nr. 2, ff. 1r-7r.

⁷⁸ *Ibidem*, f. 1r.

volontà di studiare il caso. La Congregazione particolare, con decisione del cardinale Merry del Val, rispose che «il S.O. non è mai entrato in questa vicenda» e che «si regoli con la sua prudenza»⁷⁹. Con un «pro ora reponatur» si chiuse la prima segnalazione al Dicastero su Aiello, ma la sua vicenda investigativa non era finita. Anzi, era solo agli inizi.

Una denuncia anonima fu indirizzata alla Segreteria di Stato nel dicembre del 1933. Chi scriveva avvertiva le autorità vaticane che, a Cosenza, «un certo ordine di monache guidate da Elena Aiello che tanto ha fatto parlare di sé fa vendita di santità e di miracoli»⁸⁰. Nella lettera si parlava di polveri magiche, truffe religiose, finte suore, tafferugli all'interno della parrocchia. In data 31 marzo 1934, il promotore di giustizia decise di mandare un'informativa al vescovo per avere ulteriori informazioni. Mons. Trussoni rispose celermente, asserendo che le denunciati erano «due isteriche» e che l'unica verità di fondo era l'eccezionalità del caso Aiello. Da anni comparivano sul suo corpo le stigmate durante la Settimana Santa, ma – dopo i primi clamori – l'attenzione pubblica era drasticamente diminuita ed ella conduceva una vita devota, votata all'aiuto e all'educazione di orfane. Inoltre, Trussoni sostenne di aver mandato tempo addietro una relazione dettagliata degli eventi stigmatici al Dicastero tramite don Ildefonso Schuster (in realtà non c'è nessuna traccia di quel documento) e che, essendo ormai i suoi giorni a Cosenza in qualità di ordinario finiti⁸¹, non avrebbe potuto analizzare il caso con maggiore precisione. Dal 1935 i cardinali provarono più volte a mettersi in contatto con il nuovo vescovo, mons. Roberto Nogara, ma invano. Con approvazione dal Santo Padre, in feria V, il 27 aprile 1938 si decise di inviare il consultore, padre Lorenzo di San Basilio, a Cosenza con il compito di condurre indagini e la facoltà di far adempiere le disposizioni impartite dal Sant'Uffizio⁸². Proprio mentre il consultore era in viaggio per la Calabria arrivò l'inaspettata risposta del vescovo⁸³. Per quanto concerne stigmate e prodigi, egli reputava che si trattasse di fenomeni puramente naturali («escludo ogni soprannaturalità»), ma occorsero anni affinché riuscisse ad imporre disposizioni atte ad eliminare ogni culto illecito tra i parrocchiani. Nogara vietò ogni visita alle stanze dell'Aiello nei giorni della Passione ed impose silenzio intorno a tali fenomeni.

⁷⁹ *Ibidem*, f. 8r.

⁸⁰ *Ibidem*, ff. 9r-10r.

⁸¹ Lettera di Mons. Trussoni del 5 aprile 1934. ADDF, S.O., *Devotiones Variae*, 1926, nr. 2, ff. 15r-15v.

⁸² *Ibidem*, ff. 25r-26r.

⁸³ Lettera di Mons. Nogara a Mons. Ottaviani, 12 maggio 1938. ADDF, S.O., *Devotiones Variae*, 1926, nr. 2, ff. 27r-33r: 27r.

Soddisfatto delle tardive ma convincenti rassicurazioni, l'assessore Alfredo Ottaviani inviò una missiva a padre Lorenzo intimandogli di non compiere più nessun esame o interrogatorio alla donna e limitarsi a raccogliere informazioni. Il nuovo obiettivo era quello di usare «la massima circospezione, sia per la delicatezza del caso in sé stesso, sia per il pericolo di destare allarme nel pubblico»⁸⁴. Tornato a Roma, il 3 ottobre di quell'anno il consultore presentò ai cardinali il proprio voto: sul caso Aiello «vi si sente l'aria di trucco»⁸⁵. Si decise di riscrivere a mons. Nogara per chiedere relazioni regolari, imponendogli di vietare l'uso dell'abito religioso ad Aiello e alle sue compagne e di pubblicare sul bollettino diocesano una smentita del carattere sovrannaturale dei fenomeni (feria IV del 16 novembre 1938). In realtà, non risultano evidenze circa l'attuazione di questi provvedimenti se non che, un anno dopo, il vescovo si recò di persona in Sant'Uffizio e consegnò referti medici molto dettagliati, frutto delle indagini da egli ordinate⁸⁶. Da questi referti emergeva «una sindrome tanto complessa e polimorfa che è denominata isterismo»⁸⁷. La buona collaborazione raggiunta con Nogara venne meno a seguito della sua morte. Il successore, mons. Aniello Calcara, anch'egli convinto della natura sovrannaturale dei prodigi della 'Monaca Santa', sembrò invece molto più permissivo verso Aiello e i suoi seguaci. Nella sua corrispondenza col Dicastero, il presule sottolineò più volte il carattere irreprensibile della mistica e le sue attività filantropiche, arrivando formalmente a chiedere alla Congregazione dei Religiosi il permesso – negato – per il riconoscimento al «pio sodalizio» da lei fondato⁸⁸. Le fonti finora consultabili presso l'ADDF svelano che, per lo meno fino al marzo 1956, il Sant'Uffizio continuò a monitorare con occhio critico l'esperienza mistica e comunitaria di Aiello. Prima della morte (avvenuta il 19 giugno 1961 nella casa madre delle Suore Minime della Passione di NSGC di Roma), tuttavia, Aiello vide la sua fondazione riconosciuta e prese ufficialmente i voti perpetui, coronando il sogno di diventare una religiosa. Successivamente fu aperto anche il processo di beatificazione, conclusosi positivamente con il riconoscimento delle sue virtù e la beati-

⁸⁴ *Ibidem*, f. 31r.

⁸⁵ Voto del P. Lorenzo di S. Basilio Carm. Scalzo Consultore, in ADDF, S.O., *Devotiones Variae*, 1926, nr. 2, p. 11.

⁸⁶ Mons. Nogara portò cinque referti medici e testimonianze di professionisti nel campo medico. ADDF, S.O., *Devotiones Variae*, 1926, nr. 2, ff. 45r-64v.

⁸⁷ A. Fabrizio – A. Turano, *Di un singolare ed unico caso di stillicidio sanguigno della fronte di una isterica nei venerdì di quaresima*, «Rinascenza medica. Rassegna quindicinale di medicina biologica», II (1925), pp. 123-126: 126.

⁸⁸ ADDF, S.O., *Devotiones Variae*, 1926, nr. 2, f. 107r.

ficazione il 14 settembre 2011⁸⁹. I dubbi e le indagini del Sant'Uffizio non impedirono la sua 'corsa' agli onori degli altari.

6. Conclusioni.

Anche se probabilmente l'elemento che più differisce nella comparazione tra Ester Moriconi ed Elena Aiello è la diversa evoluzione delle loro storie *post mortem* (condannata alla *damnatio memoriae* la prima e venerata come beata la seconda), ciò che conta qui sottolineare è il diverso *iter* investigativo messo in atto. Si trattò di semplice casualità o possiamo rintracciare un disegno più ampio?

Moriconi era una religiosa di un monastero romano quando, su richiesta del Vicariato, fu aperta un'investigazione nei suoi confronti. La sua fama era diffusa tra il popolo, ma solo entro le ristrette cerchie della parrocchia nativa e i frequentatori del monastero di Santa Maria dei Sette Dolori. Visto il suo *status* religioso e la preminenza del soggetto denunciante (il Vicariato), nessun membro del clero si frappose alle indagini del Sant'Uffizio che in pochi mesi poté far luce sul caso e isolare la donna. L'assenza di clamore mediatico e la paura della scomunica garantì al Dicastero la repressione di opposizioni o recrudescenze del culto illecito. Anche i vescovi contattati (di Fermo, Ascoli Piceno e Recanati) per ottenere informazioni aggiuntive si mostrarono collaborativi e assecondarono ogni indicazione. La sua esistenza terrena si concluse all'interno della protetta struttura psichiatrica indicata da padre Gemelli, dove nessuno continuò a supportare le presunte grazie mistiche di Moriconi, la quale morì come una «sfortunata paziente».

Ben diverso sin dal principio fu il caso di Aiello. La sua notorietà era già nazionale quando le prime notizie, per mezzo di Agostino Gemelli, arrivarono nelle stanze del Sant'Uffizio. Medici locali, professori dell'Università di Napoli e influenti giornalisti già avevano scritto numerose pagine sul suo fenomeno stigmatico. La donna era laica, abitante nella casa paterna, suddita del re d'Italia. I cardinali decisero solo in seguito di aprire un procedimento, ma da subito dovettero affrontare la difficoltà di un clero locale poco propenso alla cooperazione. Dei tre vescovi che si succedettero durante gli anni delle indagini, solo uno era convinto della natura umana e menzognera dei suoi prodigi, mentre gli altri due si mostrarono suoi sostenitori. Anni di ritardi, lettere senza risposte, disposizioni non ascoltate finirono per dilazionare i tempi e rendere di fatto

⁸⁹ *Acta Apostolicae Sedis*, CIV (2012), 7, pp. 602-606.

nulle le pretese del Dicastero. Al contrario, con il passare dei decenni la figura di Aiello venne 'ripulita', ridimensionando progressivamente quegli elementi giudicati problematici (stigmati e manifestazioni mistiche) per incarnare un profilo di santità più confacente agli indirizzi della Chiesa contemporanea (pia fondatrice ed instancabile benefattrice).

Gli esiti delle indagini su Moriconi ed Aiello suggeriscono l'esistenza di un collaudato approccio del Sant'Uffizio verso presunti mistici e portatori delle stigmate. Nella prima metà del XX secolo i cardinali del secolare Dicastero adottarono una politica volta alla centralizzazione delle loro competenze, per ottenere una sorta di monopolio ecclesiastico nella lotta a casi di finto misticismo e devozioni improprie. Se paragonato al secolo precedente, il *modus operandi* adottato agli albori del Novecento prevedeva un più diretto intervento della Congregazione nella difesa dell'ortodossia, monitorando ed eventualmente intervenendo contro casi problematici. L'esempio di Ester Moriconi dimostra pianamente il potere e la risolutezza del Sant'Uffizio nell'esercizio delle sue funzioni; mentre quello di Elena Aiello presenta l'altra faccia della medaglia, ossia i limiti dell'auspicata centralizzazione.

Oltre ai due specifici casi di studio testimoni di esiti e approcci differenti, in questo articolo, ho illustrato più in generale la diffusione del fenomeno stigmatico nell'Italia contemporanea, mostrando alcuni degli elementi essenziali dei loro portatori e soprattutto il responso del Sant'Uffizio sulle loro asserite manifestazioni sovranaturali in un ampio arco temporale (c. 1800-1950). L'ipotesi di ricerca che ho suggerito – senza l'ambizione di trasformarla in regola generale del funzionamento della congregazione – è che essa, nonostante le turbolenze attraversate a partire dalla fine del XVIII secolo, continuò ad esercitare le sue secolari competenze di controllo della dottrina cattolica. Nella prima metà dell'Ottocento il suo raggio d'azione sembra limitarsi entro i confini dello Stato della Chiesa dove poteva ancora contare sull'appoggio del braccio secolare. Infatti, i casi di stigmatizzazione registrati nell'Archivio del Dicastero per la Dottrina della Fede di quel periodo sono tutti riferibili a mistiche vissute ed operanti nei domini papali. Non c'è, ad esempio, alcuna menzione alle famose stigmatizzate del Tirolo. Dalla seconda metà del secolo ed in particolare con l'*affaire* Matarrelli si preannuncia una nuova stagione, ossia un intervento più marcato del Dicastero in fenomeni registrati sul territorio nazionale. Come dimostrato con i casi di Moriconi e Aiello, tale tendenza raggiunse il suo apice negli anni Venti e Trenta nel Novecento, quando assistiamo ad una politica volta all'accenramento dei poteri e all'estensione di questi su tutta la penisola, anche a causa di un preoccupante 'contagio pseudomistico' e aumento esponen-

ziale del numero di aspiranti santi. Gli ordinari diocesani – i tradizionali garanti dell'ortodossia cattolica a livello locale – non furono esclusi da questo quadro, ma inglobati e in un certo qual modo ridimensionati alle direttive centrali. Quando la cooperazione ecclesiastica funzionò senza intoppi notiamo una celere risoluzione del fenomeno mistico, con forti e decisive misure volte a riportare l'ordine all'interno della comunità parrocchiale (come per Moriconi). Al contrario, quando il Sant'Uffizio non riuscì a far rispettare la sua autorità ed i vescovi velatamente appoggiarono gli stigmatizzati la situazione si complicò, dimostrando i limiti delle ambizioni della Suprema in età contemporanea (come Aiello esemplifica).

A dieci anni di distanza dalla pubblicazione dell'articolo di Francesco Castelli su questa rivista, le ricerche hanno fatto importanti progressi sia nello studio del fenomeno stigmatico che sulla storia del Sant'Uffizio nella contemporaneità. Un maggiore interesse da parte degli studiosi verso queste tematiche, l'ampliamento del dibattito storiografico e l'apertura degli Archivi Vaticani fino al 1958 fanno ben sperare in una propositiva continuazione di questo fortunato – ma non ancora pienamente percorso – filone di indagini.

ELISABETTA LURGO

«IL FAUT DU COURAGE POUR AFFIRMER LE SURNATUREL»

MISTICISMO ESTATICO E RESTAUZIONE MONARCHICA NELLA FRANCIA TRA IMPERO E TERZA REPUBBLICA

1. *Introduzione.*

Fra il 1867 e il 1876, la diocesi di Maurienne, in Savoia, è sconvolta da un'ondata mistica. Il vescovo François-Marie Vibert accorda la propria protezione a Cantianille Bourdois, una visionaria già esorcizzata da un prete, Charles Torey, diventato il suo più ardente discepolo. Cantianille e Torey si fanno chiamare «sorella e fratello di Gesù»; essi veicolano diversi messaggi, che predicano una rigenerazione della Chiesa, attraverso una riforma del clero che dovrà rinnovare l'intera società. Cantianille profetizza l'avvento di Vibert al soglio papale, mentre Saint-Jean-de-Maurienne diventerà la nuova Roma. Nel dicembre 1867, il Sant'Uffizio condanna le dottrine veicolate da Thorey e Cantianille, che si rifugia in Belgio, accompagnata dal gran vicario della diocesi di Maurienne, Jean-Baptiste Portaz. Qualche anno più tardi, a partire dal 1873, ancora sotto la protezione di Vibert, la stigmatizzata Théotiste Covarel riunisce i discepoli di Cantianille.

Come vedremo, la crisi che si svolge a Maurienne rivela le implicazioni di una cultura religiosa segnata da un'epoca difficile, fra il Concilio Vaticano, la sconfitta della Francia del Secondo Impero contro la Prussia e la politica dell'*Ordre moral*, alle soglie della Seconda Repubblica¹.

¹ H. Multon, *Catholicisme intransigent et culture prophétique: l'apport des archives du Saint-Office et de l'Index*, «Revue Historique», I (2002), pp. 109-137; P. Dompnier, *Polémiques sur de prétendues apparitions en Maurienne*, in *Vie religieuse en Savoie. Mentalités, Associations*, Annecy, Académie Salesienne, 1988, pp. 149-159; H. Multon, *Prophétesses et prophéties dans la seconde moitié du pontificat de Pie IX (1859-1878). Entre défense du pouvoir temporel et Apocalypse hétérodoxe*, «Dimensioni e problemi della ricerca storica», I (2003), pp. 131-160; J. Marx, *Le péché de la France. Surnaturel et politique au XIXe siècle*, Bruxelles, Éditions du Centre d'Action Laïque, 2005, pp. 319-320.

2. *La visionaria e il prete.*

Nel novembre 1865, due viaggiatori si presentano in Vaticano e insistono per essere ricevuti da papa Pio IX. Si tratta di una donna sulla quarantina, Cantianille Bourdois, proveniente dalla diocesi di Auxerre, istitutrice comunale e già postulante presso le suore della Provvidenza a Troyes, e di un giovane prete, Jean-Charles Thorey, canonico della cattedrale di Sens². L'udienza con il pontefice è loro negata, ma i due reiterano a più riprese la loro domanda, redigendo una lunga memoria sui motivi che li hanno spinti a Roma³. La Vergine, essi scrivono, li ha incaricati di una grande missione: essi devono spiegare al papa i «segreti» delle apparizioni mariane di La Salette⁴; nello stesso tempo, i due pretendono di agire «pour la ruine du rationalisme et du spiritisme» e «pour la confirmation de tous les dogmes de l'Église»⁵.

Pio IX ordina al commissario generale del Sant'Uffizio di interrogare Thorey: questi ribadisce la propria obbedienza al papa, ma rifiuta di comunicare le rivelazioni che avrebbe ricevuto dalla Vergine, tramite Cantianille, destinate ad essere ascoltate dal solo pontefice. La donna, invece, rifiuta di rispondere a tutte le domande che le vengono rivolte e consegna ai commissari un biglietto da trasmettere al pontefice.

Il 3 dicembre, il Sant'Uffizio decreta che Thorey deve rinunciare alle proprie illusioni e che Cantianille non si deve mai più intromettere nelle questioni ecclesiastiche, limitandosi a fare penitenza per la sua vita passata⁶. Tuttavia, Thorey non si separa dalla donna. Al contrario, essi partono insieme e raggiungono Parigi, dove, l'anno successivo, viene dato alle stampe un libro firmato da Thorey, *Rapports merveilleux de Madame Cantianille B. avec le monde surnaturel*, che raccoglie tutte le visioni e profezie di Cantianille⁷.

² A. Moreau, *Le diable à Auxerre, à Saint-Jean-de-Maurienne et Délémont*, «L'Echo d'Auxerre», 47bis (1963).

³ Città del Vaticano, Archivio del Dicastero per la Dottrina della Fede [d'ora in poi ADDF], Stanza Storica, C5c, vol. 1.

⁴ La Salette-Fallavaux, nel dipartimento dell'Isère, è il luogo di un ciclo di apparizioni mariane a partire dal 19 settembre 1846: i veggenti sono due giovani pastori, Mélanie Calvat e Maximin Giraud. Cfr. *La Salette. Apocalypse, pèlerinage et littérature, 1846-1996*, sous la direction de F. Angelier – C. Langlois, Grenoble, Jérôme Millon, 2000.

⁵ ADDF, Stanza Storica, C5c, vol. 1: *Suprema Sacra Congregazione del S. Offizio. Esame del libro intitolato Rapports Merveilleux de Madame Cantianille B. par l'abbé M.I.C. Thorey*.

⁶ ADDF, Stanza Storica, C5c, vol. 1, 29 novembre 1865.

⁷ *Rapports Merveilleux de Madame Cantianille B. avec le monde surnaturel*, par M. l'abbé M.J.C. Thorey prêtre du diocèse de Sens, 2 voll., Paris, Louis Hervé, 1866. Cfr. J.

Alla fine del 1866, Thorey e Cantianille, accompagnati dal figlio adolescente di quest'ultima, arrivano a Saint-Jean-de-Maurienne, dove trovano dei protettori, a partire dal vescovo François-Marie Vibert⁸. Ma non bisogna dimenticare gli influenti canonici Jean-Baptiste Portaz, cancelliere della diocesi, Joseph Albrieux, superiore del piccolo seminario di Saint-Jean-de-Maurienne, suo cugino Joseph-Marie Albrieux, già priore dell'ospizio del Moncenisio, e Séraphin Perret, superiore del grande seminario della città, e due suoi colleghi⁹.

All'inizio, la presenza del gruppo di stranieri a Saint-Jean-de-Maurienne, ospitati nei locali dell'arcivescovado, non crea troppo rumore; ma, col trascorrere dei giorni, cominciano a circolare delle voci inquietanti, che ritroviamo nelle memorie manoscritte del canonico Saturnin Truchet: «La ville était pleine d'histoires plus ou moins scandaleuses sur le compte des saints du cloître? et de leurs courageux et tendres acolytes. On parlait d'abondantes libations d'eau-de-vie, de cinq à dix litres par semaine (...) On disait que cette femme faisait des révélations»¹⁰.

Cantianille e Thorey cominciano a preoccupare anche le autorità cittadine e gran parte del clero; soprattutto, essi suscitano la diffidenza dell'arcivescovo metropolita di Chambéry, il cardinale Alexis Billiet, predecessore di Vibert sul soglio episcopale di Maurienne¹¹. Ben presto si scopre che Cantianille alterna rivelazioni divine e possessioni diaboliche, che richiedono gli esorcismi di Thorey: le sessioni di esorcismo, quotidiane, si svolgono spesso in presenza del vescovo.

Il cardinal Billiet invia immediatamente a Roma una copia del libro di Thorey, perché sia esaminato dal Sant'Uffizio. Vibert lo accusa allora

M. Seillan, *Les rapports merveilleux de Mme Cantianille B... avec le monde surnaturel ou Satan feuilletoniste*, in *Enchantements. Mélanges offerts à Yves Vadé*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2002, pp. 121-135.

⁸ Su François-Marie Vibert (1800-1876), cfr. *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine*, sous la direction de J. M. Mayeur – Y. M. Hilaire, vol. VIII, *La Savoie*, sous la direction de C. Sorrel, Paris, Beauchesne, 1996, pp. 408-410.

⁹ ADDE, Stanza Storica, C5c, vol. 1, *Rapporto sopra gli avvenimenti strani accaduti in S. Giovanni di Maurienne dopo l'arrivo in quella città del signor Thorey sacerdote e della signora Bourdois*, 28 agosto 1869.

¹⁰ Saint-Jean-de-Maurienne, Archives du diocèse de Maurienne [d'ora in poi ADM], Saturnin Truchet, *Supplément à l'histoire du diocèse de Maurienne. Mémoires d'un curé*, 11. Su Saturnin Truchet (1828-1904), membro attivo della *Société d'Histoire et d'Archéologie de Maurienne*, cfr. Sorrel, *La Savoie*, pp. 394-395.

¹¹ Su Alexis Billiet (1783-1873), vescovo di Maurienne (1825-1840), poi arcivescovo di Chambéry (1840-1873), creato cardinale nel 1861, cfr. Sorrel, *La Savoie*, pp. 75-76.

di spargere menzogne sul suo conto e di intromettersi nel governo della sua diocesi¹².

Alla fine di maggio del 1867, Thorey e Cantianille decidono di tornare a Roma, accompagnati, questa volta, dal figlio di Cantianille, dai genitori di Thorey, da Jean-Baptiste Portaz e da un professore del piccolo seminario di Saint-Jean-de-Maurienne. Quanto a Vibert, egli scrive una lettera di raccomandazione in loro favore, indirizzata a Pio IX. Il mese seguente, lo stesso vescovo si reca a Roma, dove è ricevuto dal papa; contemporaneamente, il cardinal Billiet scrive al pontefice, denunciando con forza la condotta di Vibert¹³.

Il 21 agosto 1867, la Congregazione dell'Indice condanna il libro di Thorey, ma Vibert rifiuta di pubblicare il decreto nella propria diocesi e scrive al pontefice, protestando che la condanna è frutto dell'ostilità di Billiet nei suoi confronti. Thorey presenta una lunga memoria difensiva alla Congregazione del Sant'Uffizio; egli insiste sulla verità delle rivelazioni di Cantianille, che ha profetizzato la scoperta dell'arca dell'Alleanza e l'indizione di un nuovo Concilio, presieduto dal successore di Pio IX. In una delle sue lettere a quest'ultimo, in effetti, Cantianille scrive che il vescovo di Maurienne sostituirà Pio IX «et que bientôt surgira en Maurienne une basilique autant magnifique que celle de Saint-Pierre à Rome»¹⁴.

Thorey e Portaz sono convocati dal Sant'Uffizio e interrogati a più riprese¹⁵. Thorey promette di separarsi da Cantianille e di non permettere a quest'ultima di rientrare in Savoia; alla fine di novembre, ritroviamo il giovane prete a Issoudun, nella diocesi di Bourges, dove si è ritirato presso i Missionari di Notre-Dame du Sacré Coeur. Là, il 4 dicembre 1867, egli firma un atto di sottomissione, ritrattando tutto ciò che ha scritto a proposito di Cantianille¹⁶.

Dopo la fuga di Portaz, rifugiatosi in Belgio con Cantianille, Vibert gli ritira la carica di gran vicario e sembra prendere le distanze dalla visionaria: all'inizio di dicembre, il vescovo indirizza una circolare al suo clero, dove egli censura l'opera di Thorey, e si reca a Chambéry, per rassicurare il cardinal Billiet sulla propria buona volontà¹⁷.

¹² ADDF, Stanza Storica, C5c, vol. 1, François-Marie Vibert a Alexis Billiet, 12 maggio 1867.

¹³ *Ibidem*, il cardinal Billiet a Pio IX, 16 agosto 1867.

¹⁴ ADDF, Stanza Storica, C5c, vol. 1, Cantianille a Pio IX, 5 ottobre 1867.

¹⁵ *Ibidem*, Interrogatori di Portaz e Thorey, 22 novembre-4 dicembre 1867.

¹⁶ *Ibidem*, 4 dicembre 1867.

¹⁷ ADM, CX nn, il cardinal Billiet al procuratore generale, 10 dicembre 1867.

Intanto, il Sant'Uffizio ordina un'indagine segreta su Portaz e Cantianille. Il frate Lorenzo d'Aosta, già provinciale del Cappuccini di Francia, è incaricato di seguirne le tracce e di sorvegliare la condotta di Vibert; egli deve anche sondare l'opinione del Governo sulle eventuali dimissioni che si vorrebbero imporre al vescovo¹⁸.

Nella primavera del 1868, Portaz riprende le sue prediche nella diocesi di Maurienne e altrove; quanto a Cantianille, ella lo raggiunge durante una missione di predicazione nella diocesi di Ginevra e comincia a vivere con lui, facendosi passare per sua sorella¹⁹. I due si trasferiscono dapprima a Tours, poi a Parigi, a Bruxelles e infine a Malines, dove cercano la protezione dell'arcivescovo Victor-Auguste Deschamps, ammiratore della stigmatizzata belga Louise Lateau²⁰. Cantianille e Portaz sono mantenuti da Vibert, il quale, in realtà, non ha mai smesso di sostenerli.

L'ostinazione del vescovo provoca numerosi dissensi nella diocesi di Maurienne: molti preti e curati organizzano delle petizioni affinché il vescovo ritiri il proprio appoggio a Cantianille²¹. Alla fine di novembre 1869, Vibert si reca a Roma per partecipare alle sedute del Concilio Vaticano, mentre l'arcivescovo di Chambéry, ormai molto anziano, si fa sostituire dal gesuita Henri Ramière²². Billiet invoca delle misure severe contro Vibert, ma le sue lettere a Pio IX restano a lungo senza risposta. Intanto, si scatena l'offensiva contro i sostenitori di Vibert. Nel 1872, a Roanne, nella diocesi di Lione, appare una raccolta di quattro *Lettres aux Cantianillistes*, che criticano violentemente lo scandalo dei «misteri del chiostro», provocato dalle visioni di Cantianille, nel periodo in cui quest'ultima era ospitata nel chiostro dei canonici regolari della cattedrale di Saint-Jean-de-Maurienne²³.

Nel 1873, dopo la morte del cardinal Billiet, la diocesi di Maurienne è sconvolta da nuove apparizioni: al centro della nuova ondata mistica ritroviamo, sotto l'egida di Vibert, i vecchi discepoli di Cantianille, il cui capofila diventa Joseph Albrieux, prevosto della cattedrale.

¹⁸ *Ibidem*, fra' Giuseppe Maria da Salerno, procuratore generale dei Cappuccini, a fra' Lorenzo d'Aosta, 3 agosto 1869.

¹⁹ ADDF, Stanza Storica, C5c, vol. 3, l'arcivescovo di Tours al cardinal Billiet, 29 gennaio 1869.

²⁰ Multon, *Catholicisme intransigeant et culture prophétique*, p. 129. Su Louise Lateau (1850-1883), cfr. S. Lachapelle, *Between miracle and sickness: Louise Lateau and the experience of stigmata and ecstasy*, in «Configurations», XII (2004), pp. 77-105.

²¹ *Rapporto sopra gli avvenimenti strani accaduti in S. Giovanni di Maurienne*.

²² Su Henri Ramière (1821-1884), cfr. C. Parra *et al.*, *Le père Henri Ramière de la Compagnie de Jésus*, Toulouse, Apostolat de la Prière, 1934.

²³ *Lettres aux Cantianillistes*, Roanne, Imprimerie Vignal et C., 1872.

3. *La stigmatizzata di Maurienne.*

All'inizio di agosto del 1873, Théotiste-Françoise Covarel, una terziaria francescana che lavora come cameriera di una ricca borghese di Saint-Jean-de-Maurienne, si unisce a un gruppo di fedeli in pellegrinaggio verso La Salette²⁴. All'improvviso, mentre è in viaggio, la donna afferma di aver visto la Vergine, che le è apparsa sotto le spoglie di una fanciulla vestita di bianco, con una corona di rose sulla testa. Più tardi, nella camera di Théotiste, le apparizioni si moltiplicano: dal 18 agosto 1873 al 2 febbraio 1875, si contano 27 apparizioni mariane, sia sotto le spoglie di Vergine dei dolori, sia come Immacolata Concezione, vestita di blu; a queste apparizioni occorre aggiungere quella della Sacra Famiglia, il giorno di Natale del 1873²⁵.

Le rivelazioni trasmesse da Théotiste, accompagnate da profezie e dalle stigmate, si inscrivono nella continuità di quelle attribuite ai pastori di La Salette: esse criticano la condotta del clero di Maurienne, una diocesi, sostiene Théotiste, che la Vergine ha sempre amato e che non può rassegnarsi a veder perire²⁶. Di conseguenza, Vibert è invitato dalla Vergine a punire con grande severità gli ecclesiastici che si ribellano alla sua autorità. Ad eccezione della prima, tutte le apparizioni si verificano il venerdì, alle tre del mattino, nella camera di Théotiste:

La voyante entendait d'abord un souffle d'un petit vent produisant un léger bruit. Aussitôt après apparaissait une vive et abondante clarté, qui remplissait toute sa chambre, et la Vierge se montrait debout, à quelque distance de l'endroit où elle était agenouillée. Le but principal des apparitions était de révéler les grands péchés dont le clergé de Maurienne ne cessait de se rendre coupable et d'accuser ceux de ses membres qui n'avaient pas voulu croire aux oracles de Cantianille²⁷.

Vibert nomina una commissione diocesana, presieduta da Joseph Albriex, che si pronuncia sull'autenticità delle visioni di Théotiste: alla fine di agosto del 1874, il rapporto della commissione è stampato a spese del vescovo e inviato a tutte le parrocchie della diocesi²⁸. Ciò provoca un'ondata

²⁴ C. Sorrel, *Aspects du culte marial dans le diocèse de Maurienne à la fin du XIXe siècle*, in *Chemins d'Histoire alpine. Mélanges dédiés à la mémoire de Roger Devos*, Annecy, Archives Départementales de la Haute Savoie, 1997, pp. 183-215.

²⁵ ADDF, Stanza Storica, C5c, voll. 4 e 5.

²⁶ *Ibidem*, vol. 4, *Rapport fait par ordre de Mgr l'évêque de Maurienne pour examiner le fait des apparitions de la très sainte vierge à Saint Jean de Maurienne pendant les années 1873 et 1874*.

²⁷ Chambéry, Archives Départementales de la Savoie [d'ora in poi ADS], U418, nr. 4121, il prefetto della Savoia al procuratore generale, 13 luglio 1876.

²⁸ [J. Albriex], *Rapport fait par ordre de Mgr l'évêque de Maurienne pour examiner le fait des apparitions de la très sainte vierge à Saint Jean de Maurienne pendant les années 1873 et 1874*, Paris, Imprimerie de Goupy, 1874.

di dissenso: gran parte del clero diocesano si rifiuta di leggerlo ai fedeli e una petizione, firmata da molti curati di Maurienne, è inviata a Roma.

Nel 1875, un pamphlet anonimo, *Les visions de Théotiste Covarel ou Nouvelles extravagances dans le diocèse de Maurienne*, stampato a Roanne, critica violentemente Vibert, Théotiste e i loro amici²⁹; il vescovo condanna l'opuscolo con una lettera circolare e ordina a tutti preti della diocesi di bruciarne gli esemplari in loro possesso³⁰. Sul fronte opposto, l'avvocato savoiaro Benjamin Daymonaz, organista della cattedrale, già difensore di Cantianille, pubblica un libello, *Lettre d'un croyant à ses amis*³¹, in cui tesse le lodi di Théotiste Covarel.

Ad aprile del 1875, il procuratore generale della Savoia dispone un'inchiesta medica su Théotiste Covarel; su ordine del prefetto, la donna è rinchiusa nell'ospedale psichiatrico di Bassens, in quanto la sua «folie histérique» è considerata pericolosa per l'ordine pubblico³². Il ricovero coatto di Théotiste provoca la reazione indignata dei suoi sostenitori. In una brochure intitolata *La séquestration de Théotiste Covarel et le vol d'un évêché de France en plein XIX^e siècle*, Daymonaz presenta la faccenda come «le résultat d'un complot organisé par le gouvernement, de concert avec l'archevêque de Chambéry et les autorités administratives de la Savoie, en vue de préparer la suppression de l'évêché de Saint-Jean-de-Maurienne au profit de l'archevêché de Chambéry»³³.

Nel frattempo, Portaz si è avvicinato alla Chiesa dei Vecchi Cattolici, o Chiesa Cattolica-Cristiana, fondata in Svizzera nel 1871, che rifiuta le riforme decretate dal Concilio³⁴. Vibert, che avverte l'ostilità crescere intorno a sé, cerca di esporre le proprie ragioni al papa; egli si reca a

²⁹ *Les visions de Théotiste Covarel ou Nouvelles extravagances dans le diocèse de Maurienne*, Roanne 1875.

³⁰ ADDF, Stanza Storica, C5c, vol. 4, Vibert al cardinal Patrizi, 27 gennaio 1875.

³¹ B. Daymonaz, *Lettre d'un croyant à ses amis sur les apparitions de la très-sainte Vierge à Théotiste Covarel, à Saint-Jean-de-Maurienne, pendant les années 1873, 1874 et 1875, suivie d'un mot de réponse à un libelle*, Lyon, Imprimerie Pélagaud, 1875. Su Benjamin-Eugène Daymonaz (1837-1899), cfr. R. d'Amat, in *Dictionnaire de biographie française*, vol. X, Paris, Letouzey et Ané, 1965, col. 401, da integrare con l'articolo di J. Manecy, *L'odissée d'un enfant de la Savoie: Benjamin Daymonaz*, «La Revue Savoisiennne», LVI (1915), pp. 111-199, e le notizie trasmesse nel dossier agli ADS, U418, nr. 4121: 10 e 22 luglio 1876.

³² Parigi, Archives Nationales [d'ora in poi AN], F /19/2580/A, nr. 1, il procuratore generale al Guardasigilli, 9 dicembre 1875.

³³ [B. Daymonaz], *La séquestration de Théotiste Covarel et le vol d'un évêché de France en plein XIX^e siècle*, Paris 1876.

³⁴ U. Altermatt, *Le cas de la Suisse catholique aux XIX^e et XX^e siècles*, in *Chocs et ruptures en histoire religieuse (fin XVIII^e -XIX^e siècle)*, sous la direction de M. Lagrée, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1998, pp. 97-111.

Roma, ma non vi trova più l'indulgenza di cui era stato oggetto qualche tempo prima. La Congregazione del Sant'Uffizio propone al pontefice di assegnare a Vibert un coadiutore: ma il Nunzio a Parigi informa Pio IX che il Governo francese è contrario a questa soluzione ed esige la destituzione immediata del vescovo³⁵.

Malgrado l'ingiunzione papale di non allontanarsi da Roma, alla fine di gennaio del 1876, Vibert torna nella sua diocesi³⁶. La fuga non fa che accelerare la decisione di Pio IX. Il 21 marzo 1876, le visioni di Théotiste Covarel e la condotta di Vibert sono censurate tramite lettere apostoliche; il pontefice ordina al nuovo arcivescovo di Chambéry, Pierre-Atanase Pichenot, di comunicare a Vibert che la giurisdizione sulla diocesi di Maurienne gli è revocata e che deve lasciare il palazzo episcopale entro quindici giorni³⁷. L'amministrazione della diocesi è affidata provvisoriamente all'arcivescovo di Chambéry; nel giugno 1876, infine, Michel Rosset, professore al grande seminario di Chambéry, è nominato amministratore apostolico della diocesi di Maurienne³⁸.

Joseph Albrieux riunisce intorno a lui i fedeli di Vibert e di Théotiste; egli è anche in contatto con Marie-Julie Jahenny, una ragazza della diocesi di Nantes, che, dopo una serie di apparizioni della Vergine, avrebbe ricevuto le stigmate nel febbraio 1874³⁹. Grazie al sostegno del suo vescovo, Félix Fournier⁴⁰, Marie-Julie Jahenny diventa una celebrità: malgrado la reazione ostile di Roma, la sua casa, situata nel piccolo villaggio di La Fraudais in Bretagna, diventa ben presto meta di pellegrinaggi⁴¹. Il confessore di Marie-Julie trasmette le rivelazioni di quest'ultima a Vibert e ad Albrieux⁴². Intanto, la salute di Vibert si deteriora rapidamente: il vescovo muore a Yenne alla fine di ottobre del 1876, «après avoir

³⁵ ADDF, Stanza Storica, C 5. c, vol. 2, fasc. V.

³⁶ ADM, CX nr. 4, *Lettre circulaire de Monseigneur l'Évêque de Maurienne au clergé de son diocèse*; Truchet, *Supplément à l'histoire du diocèse*, pp. 219-220.

³⁷ ADS, U418, nr. 4121, Pio IX all'arcivescovo di Chambéry, 21 marzo 1876.

³⁸ Su Michel Rosset (1830-1902), cfr. Sorrel, *La Savoie*, pp. 367-368.

³⁹ Su Marie-Julie Jahenny (1850-1941), cfr. J. Maitre, *Mystique et féminité. Essai de psychanalyse sociobistorique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1997, pp. 382-383; *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine*, vol. III: *La Bretagne*, sous la direction de M. Lagrée, Paris, Beauchesne, 1990, p. 204 [J. Guéheneuc].

⁴⁰ Sull'episcopato di Félix Fournier (1803-1877), cfr. *Histoire des diocèses de France*, sous la direction de B. Plongeron – A. Vauchez, vol. XVIII: *Nantes*, sous la direction de Y. Durand, Paris, Beauchesne, 1985, pp. 218-235.

⁴¹ ADDF, Stanza Storica, M.D.M.D. (1876-1877), nr. 1, *Nantes e S. Giov. di Moriana. Sulla pretesa santità e sui doni soprannaturali di M. a Giulia Jahenny e sui suoi complici, specialmente sul Prevosto della Cattedrale di Moriana Albrieux*.

⁴² ADM, CX nr. 1.

constamment réfuté sa démission et sans avoir fait aucun acte de rétractation ni de soumission aux décrets du Saint-Siège»⁴³.

I discepoli di Théotiste avevano continuato a nutrire la speranza in un ritorno di Vibert sul soglio episcopale; dopo la sua morte, essi cercano di far passare il vescovo e Théotiste come delle vittime della tirannia di Roma. In effetti, Marie-Julie afferma che la Vergine le avrebbe rivelato che i resti di Vibert, araldo di una nuova età della Chiesa, sarebbero stati ben presto portati in trionfo a Saint-Jean-de-Maurienne⁴⁴.

Nel gennaio 1877, Théotiste può uscire dall'ospedale di Bassens, grazie all'intervento del conte Michel-Adolphe Pelet de Lautrec, discepolo di Marie-Julie Jahenny, che la ospita per qualche tempo nel suo castello di Briord, da dove Théotiste fugge nel dicembre 1879. La donna torna nel suo villaggio natale, Fontcouverte, in Savoia, dove accetta di firmare una ritrattazione davanti al curato e al sindaco della cittadina⁴⁵. Richiamata a Nantes dalla contessa de Lautrec, Théotiste soggiorna a Roma, dove chiede inutilmente di essere ricevuta dal papa Leone XIII; la donna ricompare brevemente a Fontcouverte, nel 1888, dopodiché si perdono le sue tracce fino alla sua morte, avvenuta a Nantes nel gennaio 1898⁴⁶. Quanto a Portaz e Cantianille, dopo aver soggiornato nella parrocchia dei Vecchi Cattolici di Délemont, in Svizzera, di cui Portaz era diventato curato, essi rientrano a Parigi. Qui, Portaz muore nel 1881, assistito da Cantianille, che scompare definitivamente dalla scena⁴⁷.

4. *Analisi di un conflitto.*

Ma perché François-Marie Vibert, vescovo rispettato e di lunga esperienza, si è lasciato trascinare in quello che è stato definito un «feuilleton mystique»?⁴⁸ A una prima analisi, si sarebbe tentati di derubricare il tutto a un raggiro ai danni di un anziano prelato: in effetti, c'è chi ha visto nell'«obstination sénile» de Vibert la spia del decadimento intellettuale di un vescovo perduto «dans un monde étrange d'abbés intrigants ou naïfs»⁴⁹.

⁴³ Truchet, *Supplément à l'histoire du diocèse*, p. 233.

⁴⁴ ADDF, Stanza Storica, C 5. c, vol. 2, *Révélation faites à Marie-Julie (Nantes) relativement à la mort de Mgr Vibert*.

⁴⁵ ADM, CX nr. 1, *Rétractation de Théotiste*, 11 gennaio 1880, con firma autografa.

⁴⁶ Truchet, *Supplément à l'histoire du diocèse*, p. 246.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 15. Secondo J. Bois, *Le Satanisme et la magie*, Paris, Flammarion, 1895, p. 231, Cantianille viveva ancora nel 1895.

⁴⁸ Seillan, *Les rapports merveilleux*, p. 128.

⁴⁹ Sorrel, *La Savoie*, p. 410.

Ma questa complessa vicenda non può essere ridotta a un semplice caso di circonvenzione d'incapace. Per capirne le origini, bisogna basarsi su tre punti-chiave. In primo luogo, le tensioni fra il clero di Maurienne; in secondo luogo, la reazione della Chiesa di Roma; infine, le reti di relazioni che si dipanano fino alle congiunture della politica nazionale.

Nel 1865, François-Marie Vibert è vescovo di Maurienne da 24 anni; egli è succeduto ad Alexis Billiet nel 1841. Nel 1859, nel cuore dei dibattiti che precedono l'annessione della Savoia alla Francia, Vibert adotta un atteggiamento prudente, in linea, del resto, con quello del clero locale, il quale, almeno ufficialmente, si pronuncia solo all'ultimo momento in favore del partito francese⁵⁰. Ciononostante, le idee anticlericali di gran parte della stampa nel Regno di Sardegna, la svolta intransigente di Pio IX e la minaccia del protestantesimo, sempre presente agli occhi del clero savoiano, anche se largamente sopravvalutata, non possono che favorire l'ostilità della Chiesa nei confronti del governo torinese. Il colpo di Stato di Napoleone III, avvenuto il 2 dicembre 1851, ha suscitato un'ondata di speranza fra i cattolici conservatori: ai loro occhi, la prova di forza di Bonaparte era la sola soluzione che si presentava per allontanare la minaccia di una rivoluzione anarchica e socialista in Francia. Il vescovo di Maurienne non si oppone, dunque, all'annessione della Savoia alla Francia di Napoleone III, che è, d'altra parte, vista come ineluttabile dai savoiani, dopo la progressiva degradazione dei rapporti fra Torino e la Savoia⁵¹. Tuttavia, Vibert rimane diffidente nei riguardi del governo imperiale e aderisce pienamente alla corrente legitimista e pro-borbonica nel clero francese, allineandosi immediatamente alle posizioni più intransigenti e conservatrici⁵².

⁵⁰ S. Cavicchioli – P.-M. Delpu, *La fin de la Savoie (1848-1861)*, in *Les états de Savoie du duché à l'unité italienne (1416-1861)*, a cura di G. Ferretti, Paris, Garnier, 2019, pp. 569-620; S. Milbach, *L'éveil politique de la Savoie. Conflits ordinaires et rivalités nouvelles (1848-1853)*, Rennes, PUR, 2008. Sugli ultimi anni del governo di Carlo Alberto e la prima fase del regno di Vittorio Emanuele II, cfr. S. Cavicchioli – S. Cerato, *Fare l'Italia. I dieci anni che preparano l'unificazione*, Roma, Carocci, 2002; A. Palluel-Guillard et al., *La Savoie de la Révolution à nos jours, XIXe -XXe siècle*, Rennes, Ouest France, 1986, pp. 100-117; R. Avezou, *La Savoie depuis les réformes de Charles-Albert jusqu'à l'annexion à la France*, Chambéry, Imprimerie Chambérienne, 1934.

⁵¹ Cfr. F. De Gregorio, *La legislazione sardo-piemontese e la reazione cattolica (1848-1861)*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1999.

⁵² P. Boutry, *La légitimité et l'Église de France au XIXe siècle*, in *Catholiques entre monarchie et république. Monseigneur Freppel et son temps*, édité par B. Plongeron, Paris, Letouzey et Ané, 1995, pp. 165-176; S. Rials, *Révolution et contre-révolution en France au XIXe siècle*, Paris, D.U.C. Albatros, 1987, pp. 193-219.

Come la gran parte dei cattolici conservatori, il vescovo di Maurienne rimane presto deluso da Napoleone III⁵³. Nel 1862 l'arcivescovo di Chambéry adotta la legislazione francese sul matrimonio civile e sulle feste liturgiche, ma l'episcopato savoiaro mantiene il controllo sull'amministrazione dei beni delle sue parrocchie. Napoleone si impegna a mantenere le tre diocesi attive nel dipartimento della Savoia – vale a dire Chambéry, Maurienne e Tarentaise, ciò che costituisce, di fatto, un'anomalia nella geografia ecclesiastica francese, che tende a far coincidere i limiti delle diocesi con quelli dei dipartimenti. Ma la minaccia di una soppressione della diocesi resta incombente per il clero di Maurienne: ciò non fa che esacerbare i rapporti fra l'episcopato e le istituzioni del Governo centrale, diventando uno dei nodi del dibattito politico locale. Ma la prospettiva di perdere la propria giurisdizione a favore di Chambéry non è che una delle ragioni dell'animosità di Vibert contro il cardinal Billiet, agiato borghese di tendenze liberali e amico personale di Napoleone III.

Il rancore fra i due prelati, che covava da lungo tempo, esplode infine intorno a Cantianille e a Théotiste. Per Vibert, lo scandalo provocato dalle rivelazioni delle due visionarie non è che una faccia di un complotto organizzato dal cardinal Billiet, con la complicità delle autorità municipali di Chambéry e di Saint-Jean-de-Maurienne, per privarlo della propria diocesi e annettere la Maurienne all'arcidiocesi di Chambéry. Gli scambi epistolari fra i due prelati si fanno sempre più agri: Vibert accusa il cardinale di istigare il dissenso e di sollevare il clero contro di lui, al fine di compromettere la sua autorità⁵⁴. Anche dopo la morte di Billiet, la convinzione di essere stato vittima di una trappola ordita dal cardinale e dai suoi amici liberali non abbandonerà Vibert.

Di primo acchito, la reazione di Roma riguardo alle visioni di Cantianille e di Théotiste è senza appello: la Santa Sede condanna il libro di Thorey, rifiuta le rivelazioni di Cantianille e approva l'internamento di Théotiste Covarel a Bassens. Infine, il papa destituisce Vibert e lo rimpiazza con Rosset, che ha consegna di cancellare ogni minima traccia dello scandalo.

Tuttavia, a ben guardare, l'atteggiamento di Roma appare più ambiguo, soprattutto a proposito di Cantianille e Thorey. La Chiesa di Roma, sempre più prudente riguardo al tema della possessione diabolica e della

⁵³ Cfr. L. Sandoni, *Un coup d'État de Dieu. Approches catholiques du 2 décembre 1851, entre théologie et politique*, «Revue d'Histoire de l'Église de France», CIII (2017), pp. 247-270; G. Cuchet – S. Milbach, *The Great Fear of 1852*, «French History», XXVI (2012), pp. 297-324.

⁵⁴ ADDF, Stanza Storica, 5C5, vol. 3: François-Marie Vibert a Alexis Billiet, 20 marzo 1869.

rivelazione mistica, condanna senza difficoltà le numerose possessioni attribuite a Cantianille: ma, se la censura del libro di Thorey e la condanna delle visioni di Cantianille è piuttosto rapida, una sanzione e una condanna netta nei confronti di Vibert tarda ad arrivare. Il vescovo è, infatti, un noto difensore della teoria infallibilista, eretta in dogma nel corso del Concilio. Secondo il Governo francese, in effetti, la presenza del vescovo di Maurienne durante le sessioni del Concilio è importante per il Vaticano, ai fini di controbilanciare le opposizioni alla proclamazione del dogma dell'infallibilità papale. Il passaggio di Portaz ai Vecchi Cattolici determina però una svolta nei rapporti fra Vibert e Roma: diventa inevitabile sanzionare il vescovo di Maurienne, che si ostina a proteggere il suo vecchio gran vicario. Inoltre, né la Chiesa né il Governo francese desiderano creare delle discordie in una regione appena annessa, quale la Savoia, che, peraltro, è già stata sconvolta dal dramma di Morzine, nella diocesi di Annecy, uno scandalo provocato da un'ondata di possessioni diaboliche e di visioni che la Chiesa locale ha faticato non poco ad arginare⁵⁵. Così, quando, alla fine di maggio 1876, il curato di Viviers, un villaggio nell'arcidiocesi di Chambéry, indirizza all'arcivescovo Pichenot il resoconto delle apparizioni mariane raccontate da una delle sue parrocchiane, il prelato gli impone il silenzio: anche se il curato presenta le apparizioni come «un contrepoison des affaires de Maurienne», le mariofanie di Viviers non suscitano alcuna mobilitazione di fedeli in loro favore⁵⁶.

Se analizziamo con attenzione i profili degli attori coinvolti in questa vicenda, vediamo delinearci, intorno a Vibert, una rete di sostegni legati al cattolicesimo profetico e apocalittico. Una profonda solidarietà unisce, infatti, i cattolici intransigenti, i quali strumentalizzano il soprannaturale al servizio di un progetto politico, mescolando il discorso profetico-apocalittico, la difesa dell'ordine sociale cristiano e le istanze monarchiche legittimiste, che vedono nel ritorno dei Borboni la sola speranza di risollevare le sorti della Francia.

Ad agosto del 1873, quando Théotiste Covarel riferisce la sua prima visione, tutte le speranze sono permesse nel campo monarchico, che ha ormai sviluppato un complesso discorso simbolico, intorno all'analogia fra la perdita di sovranità del pontefice e le sventure della Francia post-

⁵⁵ R. Harris, *Possession on the Borders: the Mal de Morzine in Nineteenth Century France*, «The Journal of Modern History», LXIX (1997), pp. 451-478; C. Maire, *Les Possédées de Morzine, 1857-1873*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1981.

⁵⁶ C. Sorrel, *Une conjoncture mariale? Miracle, apparitions et paroles sacrées au Viviers en 1876*, in *La femme dans la société savoyarde*, «Mémoires et documents de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Maurienne», 27-28 (1992-1993), pp. 85-98.

rivoluzionaria. Una restaurazione monarchica sembra possibile e perfino probabile, grazie a una maggioranza parlamentare pro-borbonica e al consenso creatosi intorno al conte di Chambord, nipote di Carlo X⁵⁷. I difensori e discepoli di Cantianille, poi di Théostiste, rivelano la sensibilità monarchica tipica delle correnti cattoliche intransigenti; peraltro, le simpatie monarchiche e filoborboniche di Vibert non sono un mistero per nessuno⁵⁸.

D'altro canto, a prescindere dalle opinioni personali del vescovo di Maurienne, le rivelazioni e profezie di Cantianille e, più tardi, di Théotiste, rappresentano delle profezie tipiche di un'epoca considerata di sventura, alla ricerca di una legittimità fondata sull'idea di un peccato fondamentale, quello della Rivoluzione, che ha provocato l'usurpazione del potere temporale da parte delle autorità civili⁵⁹. Come tali, profezie e visioni di questo genere mobilitano una rete di relazioni e di proselitismo che attira numerosi «aventuriers de la mystique», secondo una felice espressione⁶⁰, organizzati in centri clandestini, che costituiscono la corrente più radicale del legittimismo monarchico, una sorta di nebulosa mistica di cui è molto difficile distinguere i contorni.

5. *Riflessioni conclusive.*

«Il faut du courage pour affirmer le surnaturel», osservava François-Marie Vibert, commentando una raccolta di profezie che deplorano l'avvento della modernità⁶¹. La questione delle profetesse di Maurienne rivela le tensioni in seno alle autorità civili ed ecclesiastica savoiarde, in un momento politicamente e socialmente cruciale, allorché la Savoia abbandona il Regno di Sardegna e viene integrata alla Francia: essa riflette il malcontento dei partigiani della monarchia davanti all'instaurazione della Repubblica, in particolare la disillusione di coloro che vedevano nel

⁵⁷ S. Rials, *Contribution à l'étude de la sensibilité légitimiste: le chambordisme*, in *Mélanges offerts à Pierre Montané de La Roque*, sous la direction de H. Roussillon, Toulouse, Presses de l'Institut d'Études Politiques, 1986, vol. II, pp. 633-646.

⁵⁸ AN, F /19/2580/A, nr. 2, 8 dicembre 1868.

⁵⁹ C. Prandi, *Le catholicisme italien à l'époque de l'Unité: apocalypse et compromis*, «Archives de Sciences Sociales des Religions», LVIII (1984), pp. 67-83; P. G. Camaiani, *Castighi di Dio e trionfo della Chiesa. Mentalità e polemiche dei cattolici temporalisti nell'età di Pio IX*, «Rivista Storica Italiana», LXXXVIII (1976), pp. 708-744.

⁶⁰ M. Thomas, *Un aventurier de la mystique: l'abbé Boullan*, «Cahiers de la Tour Saint-Jacques», n.s., VIII (1963), pp. 116-161.

⁶¹ J. Curicque, *Voix prophétiques*, Paris, Victor Palmé, 1872, vol. I, p. XII.

ritorno dei Borboni il solo modo per resuscitare il glorioso passato della Francia. In una prospettiva di storia religiosa e dottrinale, i discepoli di Cantianille e Théotiste, protetti dal vescovo di Maurienne, si ergono ad accaniti difensori degli interessi del papa, contro il Governo francese e gli oppositori della supremazia romana, in particolare a proposito dei dogmi dell'Immacolata Concezione e dell'infallibilità papale. Ciò spiega la reazione ambigua del Sant'Uffizio, che, malgrado le insistenze del cardinal Alexis Billiet e di buona parte del clero di Maurienne, non condannerà che molto tardi il vescovo Vibert: la deposizione di quest'ultimo e la condanna esplicita delle visioni di Théotiste Covarel si verificano soltanto quando uno dei principali alleati di Vibert, Jean-Baptiste Portaz, entra a far parte del clero dei Vecchi Cattolici in Svizzera.

Il conflitto che abbiamo sommariamente analizzato appare, in definitiva, come un drammatico episodio di una disputa secolare: quella fra il primato assoluto dell'autorità romana e la sensibilità gallicana di gran parte del clero francese e savoiaro.

PAOLO COZZO

PRODIGHI EMATICI NELL'ITALIA DEGLI ANNI TRENTA
DEL NOVECENTO: CROCIFISSI SANGUINANTI, STIGMATE
E APPARIZIONI FRA ASTI E VOLTAGO

1. *Introduzione.*

Benché non sconosciuto per la visibilità conferitagli dalla pubblicistica¹ (anche quella in rete)², il caso qui proposto merita attenzione per la molteplicità dei fenomeni emergenti, la complessità delle dinamiche innescate e la varietà degli attori coinvolti. Le vicende si svolgono ad Asti fra il 1933 e il 1939. Si tratta, dunque, degli anni precedenti lo scoppio della Seconda guerra mondiale, nei quali in Italia – che da poco si era ‘conciliata’ con la Chiesa cattolica – massimo risultò il consenso verso il regime fascista. Si trattò di un’intesa alimentata da una capillare propaganda tesa ad esaltare i successi militari (il più celebrato dei quali fu la conquista italiana dell’Etiopia) e la missione del fascismo come baluardo antibolscevico non solo in patria, ma nel mondo intero – fu in questi termini che venne presentata la partecipazione alla Guerra di Spagna – dove il regime mussoliniano, forte del recente accordo con la Santa Sede, si arrogava il diritto/dovere di difendere e diffondere i valori della «civiltà cristiana».

Negli stessi anni, anche la Chiesa di Pio XI conosceva una fase di forte mobilitazione. Il papa sotto il quale erano stati stipulati i Patti Lateranensi aveva apertamente sostenuto la necessità di una crociata contro quanti – dal Messico alla Russia, passando per la Spagna repubblicana – stavano tentando di estirpare le secolari radici del cristianesimo³. In questo clima, notevole impatto avevano avuto le suggestioni

¹ D. Goens, *Asti 1933. Un crocifisso sanguina*, trad. it. di G. Gatto, Torino, Gatto, 2011; A. D’Anna, *Il sangue del crocifisso: Maria Tartaglino e il prodigio di Asti*, Tavagnacco, Segno, 2014.

² <https://www.mariartaglino.it/> (29/11/2023).

³ D. Menozzi, *Crociata. Storia di un’ideologia dalla Rivoluzione francese a Bergoglio*, Roma, Carocci, 2020, pp. 131-144.

legate al XIX centenario della Redenzione, che si era celebrato nel 1933⁴. Era stata quella l'occasione per ribadire ed esaltare, anche sul piano della comunicazione e dei linguaggi devozionali, la centralità del tema della Passione di Cristo⁵. È in quel solco che si inserisce, ad esempio, la decisione di solennizzare il centenario della Redenzione con l'ostensione della Sindone, la più eloquente fra le reliquie della Passione, che, grazie all'ampia diffusione delle immagini fotografiche a partire dalla fine dell'Ottocento, aveva ottenuto vasta popolarità⁶.

Non deve dunque stupire che nella terza decade del Novecento vi sia stata un'abbondanza di «misticismi» (molti dei quali non passati inosservati all'occhio vigile del Sant'Uffizio)⁷ che – adottando categorie ormai consolidate – possono essere intesi come ‘marcatori’ di rivolgimenti politico-istituzionali e trasformazioni socioeconomiche⁸. Dalla Spagna al Brasile, dalla Francia alla Romania, dal Belgio all'Italia, gli anni Trenta si presentano infatti – sulla scia dell'“invasione mistica” che aveva caratterizzato l'avvio del secolo⁹ – come un contesto cronologico particolarmente adatto per verificare, nel clima turbolento che anticipa e prepara la catastrofe della Seconda guerra mondiale, la proliferazione di apparizioni, stigmate e prodigi ematici¹⁰. Ad Asti, per circa un quinquennio, queste

⁴ S. Casmirri, *Il Giubileo straordinario del 1933*, in *I Giubilei del XIX e del XX secolo. Atti del Convegno di studio* (Roma, 11-12 maggio 2000), a cura di G. Cassiani, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003, pp. 109-134.

⁵ D. Menozzi, *Il potere delle devozioni. Pietà popolare e uso politico dei culti in età contemporanea*, Roma, Carocci, 2022.

⁶ P. Cozzo, *Dall'immagine copiata all'immagine fotografata. L'evoluzione del culto sindonico fra XX e XXI secolo*, in *Santi in posa. L'influsso della fotografia sull'immaginario religioso*, a cura di T. Calì, Roma, Viella, 2019, pp. 273-301.

⁷ D. Ponziani, *Fonti per una storia dei misticismi del XX secolo: la serie Devotiones variae dell'Archivio del Sant'Uffizio (1912-1938)*, «Ricerche di Storia Sociale e Religiosa», LXXIX (2011), pp. 59-66.

⁸ W. A. Christian – G. Klaniczay, *Introduction*, in *The “Vision Thing”. Studing Divine Intervention*, edited by W. A. Christian – G. Klaniczay, Budapest, Collegium Budapest, 2009, pp. 7-19: 7; P. Cozzo, *Apparizioni e rivoluzioni. Potenzialità e criticità di un binomio complesso*, in *Apparizioni e rivoluzioni. L'uso pubblico delle ierofanie fra tardo antico ed età contemporanea*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», LXXXV (2019), 2, pp. 409-420.

⁹ L. Billanovich, *Una nuova “invasione mistica” nel primo Novecento? Appunti per itinerari di ricerca*, «Ricerche di Storia Sociale e Religiosa», CXXIX (2011), pp. 11-57.

¹⁰ Paradigmatico risulta ancora lo studio di W. A. Christian, *Visionaries. The Spanish Republic and the Reign of Christ*, Berkeley, University of California Press, 1996. Com'è stato notato i casi di «apparizioni, rivelazioni private, premonizioni... fenomeni straordinari come stigmate, pretesi miracoli, guarigioni prodigiose» trattati dal Sant'Uffizio «a partire dal pontificato di Pio XI crescono in modo consistente», con un picco nella seconda metà degli anni Trenta (F. Castelli, *Stigmate “sotto la lente” del Sant'Uffizio: i*

tre tipologie di fenomeni si intrecciarono e sovrapposero, portando la città ad una notevole ribalta mediatica, ma esponendola anche alla dura censura della Curia romana.

2. *Il crocifisso di Asti.*

La vicenda qui analizzata inizia nell'estate 1933 e si svolge nella Casa madre degli Oblati di san Giuseppe, la congregazione fondata a fine Ottocento nella città piemontese da Giuseppe Marellò¹¹. Qui, nell'annesso istituto di Santa Chiara (affidato dai Giuseppini alla congregazione delle Suore della Pietà)¹² dal 1925 soggiornava Maria Tartaglino. Questa donna, che al momento dei fatti aveva 46 anni, l'11 agosto 1933 avrebbe visto sanguinare un crocifisso; un altro sanguinamento prodigioso sarebbe poi avvenuto il 27 settembre dello stesso anno. Non è di Maria Tartaglino (anch'essa oggetto di un interesse editoriale e mediatico intenso ma di dubbio rigore scientifico)¹³ che ci si può occupare in questa sede. Si deve però sapere che, in anni successivi a quelli qui indagati, la donna avrebbe dichiarato al suo padre spirituale e ad una suora dell'Istituto in cui era alloggiata che fra il 1925 e il 1932 aveva ripetutamente avuto esperienze estatiche, assistito ad apparizioni, ricevute le stigmate ed altri segni esplicitati attraverso il sangue e la sofferenza della carne¹⁴. La vicenda del crocifisso si presenterebbe dunque come il punto di arrivo di un itinerario mistico fatto di visioni e ierofanie, ma anche di piaghe, ferite, essudazioni che avrebbero interessato il corpo di quella donna astigiana. Di esse, tuttavia non si parlò pubblicamente se non dopo la morte della Tartaglino, avvenuta il 1° settembre 1944. Se questi feno-

casi di padre Pio da Pietrelcina e di Therese Neumann, «Archivio Italiano per la Storia della Pietà», XXVI, 2013, pp. 333-361: 335).

¹¹ Sulla figura e l'opera di Marellò si veda S. Dalmaso, *Biografia del Beato Giuseppe Marellò Fondatore degli Oblati di san Giuseppe e vescovo di Acqui*, 3 voll., Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1997; sulla congregazione si veda la voce di T. Stramare, *Oblati di San Giuseppe*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, vol. VI, Roma, Edizioni Paoline, 1980, coll. 643-645.

¹² G. Rocca, *Figlie di Nostra Signora della Pietà*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, vol. III, Roma, Edizioni Paoline, 1976, coll. 1658-1659.

¹³ P. Risso, *Maria Tartaglino: ostia con Gesù crocifisso*, s.l., s.e., 2000; *Mese di giugno 1929: riflessioni elevazioni sul 'dolce mio Amore'*, a cura di A. Chilovi, Asti, Amico, 2011. A. D'Anna, *Il sangue del crocifisso*; <https://www.mariatartaglino.it/> (07/2022).

¹⁴ T. Van Osselaer, *Biographical Dictionary of Stigmatics*, in T. Van Osselaer et al., *Between Saints and Celebrities. The Devotion and promotion of Stigmatics in Europe, c. 1800-1950*, Leiden-Boston, Brill, 2020, pp. 262-462: pp. 442-443.

meni non furono di pubblico dominio mentre la donna era in vita, lo fu invece, e con grande risalto mediatico (fatto, questo, che già meriterebbe una riflessione sul diverso grado di divulgazione riservato a differenti esperienze prodigiose vissute dalla stessa donna) la vicenda del crocifisso visto sanguinare da Maria Tartaglino.

La notizia del sanguinamento non tardò a diffondersi in città e ad alimentare curiosità e devozione. Il prodigio sembrava rispondere perfettamente alle esigenze celebrative dell'allora in corso giubileo straordinario della Redenzione in una città che già nel XVI e nel XVIII secolo, mostrando sin da allora il suo volto «effervescente e anche un po' inquieto»¹⁵, era stata teatro di due miracoli eucaristici (che non erano peraltro passati inosservati al Sant'Uffizio)¹⁶. Tali fenomeni, consistenti in perdite ematiche dall'ostia consacrata, avevano contribuito ad alimentare la fama di Asti quale «città del preziosissimo Sangue»¹⁷. Attorno al crocifisso sanguinante conservato nella chiesa degli Oblati di san Giuseppe si generò ben presto un crescente fervore popolare, che le autorità ecclesiastiche locali non sembravano intenzionate a bloccare. Come previsto dalla procedura canonica, il vescovo Umberto Rossi (che si era insediato nella diocesi appena l'anno prima)¹⁸ istituì una commissione per esaminare il caso. Il tribunale ecclesiastico astigiano, dopo aver fatto analizzare il sangue nei laboratori dell'Università di Torino e dopo aver sottoposto il crocifisso a radiografia, constatò che si trattava di sangue umano e che il crocifisso non era dotato di cavità interne atte a contenere liquidi¹⁹. Si arrivò così alla conclusione che il sanguinamento era «fatto vero e reale, comprovato dal numero e dalla credibilità dei testimoni», nonché dalle analisi di laboratorio che inducevano ad escludere trucchi o mistificazioni: il prodigio era dunque un «fatto straordinario non spiegabile

¹⁵ B. A. Raviola, *I Taparelli fra marchesato e ducato*, in «Une très-ancienne famille piémontaise». *I Taparelli negli stati sabaudi (XVII-XIX secolo): raccolta di studi*, a cura di E. Genta – A. Pennini – D. De Franco, Milano, Ledizioni, 2019, pp. 11-24: 20.

¹⁶ Archivio del Dicastero per la Dottrina della Fede, Archivio del Sant'Uffizio Romano (d'ora in poi ADDE, S.O.), S.S., Acta in diversis imaginis SS.mi Crucifixi, Acta in miraculis, Circa assertum miraculum secutum Asti die 10 maii 1718 in Oratorio. Su questi prodigi (occorsi nel 1535 e nel 1718) si veda R. Iaria, *I miracoli eucaristici in Italia*, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 2005, pp. 75-76.

¹⁷ È questo il titolo di prima pagina sulla «Gazzetta d'Asti» del 10 marzo 1934.

¹⁸ G. Visconti, *L'episcopato di monsignor Umberto Rossi (1932-1952)*, Asti, Gazzetta d'Asti, 2015.

¹⁹ *Il miracoloso crocifisso di Asti*, «Corriere della Sera», 8 marzo 1934, p. 6. L'articolo precisava che ad effettuare le analisi era stato il prof. Giorgio Canuto assistito dai dott. Luigi Trossarelli e Giovanni Parato, mentre la radiografia era stata effettuata ad Asti dai dott. Capra e Pecchio.

umanamente colle sole forze naturali»²⁰. Il vescovo ne parlò anche nella lettera pastorale per la quaresima del 1934, dove non perse occasione per ricordare che il «nuovo miracolo di sangue» rappresentava «una grande gloria e una grande misericordia per la congregazione degli oblato di san Giuseppe, per la città e per la diocesi di Asti»²¹. Non stupisce, allora, che nel marzo 1934 folle di devoti attratte dal «prodigio del crocifisso che sanguina»²², di cui presero a circolare le prime fotografie scattate dal sacerdote Maurizio Barosso (figura – come si vedrà – di notevole rilievo in tutta la vicenda), si presentassero sempre più numerose ad Asti. Del resto, l'eco dell'evento, diffusa dalla stampa nazionale, era presto arrivata anche a Torino, che viveva in quei giorni un intenso fervore religioso alimentato dai preparativi dei festeggiamenti per la canonizzazione di don Bosco, solennemente celebrata nella città sabauda il 1° aprile di quello stesso anno²³. Proprio a Torino, però, cominciarono a sorgere i primi dubbi in merito a quanto stava avvenendo ad Asti. A comunicarlo al Sant'Ufficio, il 10 aprile, fu l'arcivescovo, Maurilio Fossati, che riferì dell'interessamento al caso del medico Luigi Gedda – il futuro vertice dell'Azione Cattolica²⁴ – allora presidente del consiglio diocesano della Gioventù Cattolica Italiana. Dall'analisi del sangue eseguita da Gedda emergeva una realtà «sconfortante»: si trattava sì di sangue umano, ma di quello della veggente²⁵. Al Sant'Ufficio arrivò poi un'altra lettera, scritta il 12 aprile da una figura ancora più autorevole: Agostino Gemelli, il frate-medico fondatore dell'Università Cattolica del Sacro Cuore²⁶, sotto la cui 'lente' sarebbero passati – fra gli altri – i casi dei due più celebri stigmatizzati del XX secolo, Pio da Pietrelcina e Teresa Neumann²⁷, ma anche quello della religiosa lombarda Tomasina Pozzi, un'«anima espian- te» stigmatizzata alla fine degli anni Trenta e morta nello stesso anno di

²⁰ ADDF, S.O., *Rerum Variarum*, Pars 1, 1934/1 (prot. 757/34), Asti, Prodigio del SS. Crocifisso. Sentenza motivata circa le emissioni di sangue dal Crocifisso (d'Asti) emessa dal Tribunale ecclesiastico collegiale di Asti il 14 maggio 1934, f. 177.

²¹ Le parole del vescovo Rossi sono riportate nell'articolo *Il crocifisso che sanguina* pubblicato dalla «Stampa», 8 marzo 1934, p. 8.

²² *Il prodigio del Crocifisso che sanguina*, «La Stampa», 10 marzo 1934, p. 5.

²³ P. Stella, *La canonizzazione di don Bosco tra fascismo e universalismo*, in *Don Bosco nella storia della cultura popolare*, a cura di F. Traniello, Torino, SEI, 1987, pp. 359-382.

²⁴ M. Invernizzi, *Luigi Gedda e il movimento cattolico in Italia*, prefazione di G. Cantoni, Milano, Sugarco, 2012.

²⁵ ADDF, S.O., *Rerum Variarum*, Pars 1, 1934/1 (prot. 757/34) Asti, Prodigio del SS. Crocifisso, nr. 5, Lettera del card. arcivescovo di Torino al Sant'Ufficio, 10 aprile 1934.

²⁶ M. Tiraboschi, *Agostino Gemelli: un figlio di san Francesco tra le sfide del Novecento*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2007.

²⁷ Castelli, *Stimate "sotto la lente" del Sant'Ufficio*.

Maria Tartaglino²⁸. Gemelli, che riferiva di aver avuto modo di vedere la documentazione trasmessagli da Gedda, ribadiva l'impressione che non vi fosse «alcun fondamento per il miracolo stesso»: era dunque opportuno un intervento del Sant'Uffizio – lo stesso intervento che anni prima il frate aveva sollecitato a proposito di padre Pio²⁹, o di Ester Moriconi e di Elena Aiello³⁰ – anche per attenuare un «certo dissenso che sembra essere sorto fra mons. vescovo e i reverendi padri giuseppini»³¹. In un'epoca in cui il Sant'Uffizio era chiamato in causa anche sulla fattura dei crocifissi di recente produzione – ad esempio quello, scolpito nel 1930 dallo scultore tirolese per una nuova parrocchia berlinese, giudicato «mostruoso»³² – l'intervento dell'Inquisizione non si fece attendere. Il 21 aprile la congregazione inviò ad Asti un suo consultore (il carmelitano scalzo Lorenzo di San Basilio)³³, e dispose cautelativamente la rimozione del crocifisso dalla venerazione pubblica, il suo ritiro in luogo chiuso e appartato, il divieto di vendita e circolazione di immagini, opuscoli, medaglie ed altri oggetti devozionali relativi al simulacro prodigioso³⁴.

²⁸ E. Rai, *Il sacrificio della carne. Donne a immagine di Cristo (XIX-XX secolo)*, «Storicamente», 18 (2022), pp. 1-37: 15-24.

²⁹ La vicenda è stata dettagliatamente analizzata da S. Luzzatto, *Padre Pio. Miracoli e politica nell'Italia del Novecento*, Torino, Einaudi, 2007.

³⁰ Si veda l'articolo di Leonardo Rossi in questo volume.

³¹ ADDF, S.O., *Rerum Variarum*, Pars 1, 1934/1 (prot. 757/34) Asti, Prodigio del SS. Crocefisso, nr. 8, Lettera di Agostino Gemelli all'assessore del Sant'Uffizio mons. Nicola Canali, 12 aprile 1934.

³² ADDF, S.O., DV, DV 1938, 1-8, Berlino, Crocifisso mostruoso (denunciato da un padre cappuccino) Dev. V. 1938, 68/1938. La vicenda è quella del crocifisso ligneo scolpito dallo scultore tirolese Hans Perathoner per la nuova chiesa di San Martino a Kaulsdorf (Berlino), le cui fattezze risultarono sgradite ai fedeli: A. M. Dieguez, «*Che tale arte non sia ammessa nelle nostre chiese*». *La crociata di Pio XI contro il modernismo nell'arte sacra*, in *Incorrupta monumenta Ecclesiam defendunt. Studi offerti a mons. Sergio Pagano, prefetto dell'Archivio Segreto Vaticano*, vol. I, *La Chiesa nella storia. Religione, cultura, costume*, a cura di A. Gottsmann – P. Piatti – A. E. Rehberg, Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 2018, pp. 427-454: 429-433.

³³ Qualche anno dopo (nel 1938) lo stesso frate carmelitano sarebbe stato inviato dal Sant'Uffizio in Calabria per verificare la fondatezza dei fenomeni (stigmati e prodigi) attribuiti ad Elena Aiello, ricavando la sensazione che attorno alla mistica cosentina circolasse «aria di trucco» (si veda il contributo di Leonardo Rossi in questo volume); non dissimile fu il giudizio del consultore del Sant'Uffizio a proposito dei coevi asseriti fenomeni straordinari riferiti alla laica di Corato (Bari) Luisa Piccareta (Castelli, *Stimate "sotto la lente" del Sant'Uffizio*, p. 354).

³⁴ Esemplari di tale medaglia (sulle cui facce compaiono: da un lato un crocifisso con l'iscrizione «redimisti nos in sanguine tuo», dall'altro l'iscrizione «crocifisso prodigioso dei PP. Giuseppini di Asti che nel 19° centenario della redenzione 11.08 e 27.09 1933 versò sangue») sono conservati in ADDF, S.O. *Rerum Variarum*, Pars 1, 1934/1

Gli ordini del Sant'Uffizio, della cui esecuzione venne incaricato il vescovo, colpirono soprattutto gli Oblati di san Giuseppe, che si erano subito distinti per lo zelo col quale avevano diffuso – sfruttando anche la loro efficiente tipografia – la fama del ‘crocifisso prodigioso’³⁵. Tale zelo, agli occhi di molti (fra cui il consultore dell’Inquisizione), non sembrava del tutto disinteressato dato che, a dare credito alle «chiacchiere» giunte anche alle orecchie dell’arcivescovo di Torino, pareva che «i Giuseppini avessero già guadagnato sul traffico delle immagini oltre 100 mila lire»³⁶. I provvedimenti del Sant'Uffizio furono una doccia fredda su un fermento devozionale in rapida crescita, anche per la concomitante emersione delle prime voci (tuttavia non divulgate pubblicamente) sulle esperienze estatiche di Maria Travaglini. Parimenti negativa era stata su questo punto l'impressione avuta dal consultore, inviato da Roma per prevenire eventuali abusi prodotti dal dilagante ‘falso misticismo’ dell’epoca³⁷. Per il carmelitano – al quale non doveva difettare esperienza di «anime sante, menti inferme»³⁸ – non vi era «niente di soprannaturale» trattandosi invece di «veri trucchi architettati dalla Tartaglino» la quale, «in fondo», appariva «una buona figlia», benché «soggetta ad illusioni isteriche, che le fanno commettere stranezze» surrettiziamente «ritenute per fatti soprannaturali»³⁹. Relazionando al Sant'Uffizio, il consultore non risparmiava critiche all'autorità ecclesiastica locale, colpevole di aver proceduto «troppo alla buona»: avallando un miracolo senza fondamento, il vescovo di Asti (che pure aveva assicurato che «di veri e propri pellegrinaggi non se ne parlava») aveva innescato un fervore devozionale rapidamente allargatosi alle vicine diocesi di Alessandria, Casale e Tortona, senza contare che in città era stato avvistato anche «qualche turista tedesco» in cerca del crocifisso sanguinante⁴⁰. Quest'ultimo dato

(prot. 757/34, Asti, Prodigio del SS. Crocifisso, busta 205-209, busta 602). Il crocifisso è conservato in ADDE, S.O., RD, *Dubia*, RV, RV 1934, n. 1 Pars 1, Asti prodigio del SS. Crocifisso, Raccolta di cimeli, nr. 7.

³⁵ *Crocifisso prodigioso dei Padri Giuseppini di Asti*, Asti, Scuola tip. S. Giuseppe, 1934.

³⁶ ADDE, S.O., *Rerum Variarum*, Pars 1, 1934/1 (prot. 757/34) Asti, Prodigio del SS. Crocifisso, nr. 5, Lettera del card. arcivescovo di Torino al Sant'Uffizio, 10 aprile 1934.

³⁷ B. Fassanelli, «Mentre vediamo che un falso misticismo va dilagando». *Esperienze mistiche e pratiche devozionali nella serie archivistica del Sant'Uffizio* *Devotiones Variae* (1912-1938), «Ricerche di Storia Sociale e Religiosa», LXXIX (2011), pp. 67-178.

³⁸ B. Fassanelli, *Anime sante, menti inferme. Mistiche di fronte al Sant'Uffizio nel primo Novecento*, «Ricerche di Storia Sociale e Religiosa», LXXXVII (2015), pp. 27-57.

³⁹ ADDE, S.O., *Rerum Variarum*, Pars 1, 1934/1 (prot. 757/34) Asti, Prodigio del SS. Crocifisso, nr. 17, Lettera del p. Lorenzo di San Basilio al Sant'Uffizio, Asti, 30 aprile 1934.

⁴⁰ *Ibidem*. Non è da escludere l'ipotesi che qualche «turista tedesco» giunto ad Asti nel settembre 1934 possa aver contribuito a diffondere la fama della vicenda in

è indicativo della fama che il fenomeno astigiano andava acquisendo al di fuori del contesto locale.

Sull'onda delle notizie «sopra un crocifisso che si pretendeva miracoloso nella città di Asti» riportate in «lunghi articoli da vari giornali», anche in qualche parrocchia dell'arcidiocesi di Firenze nella primavera del 1934 «s'era cominciata a diffondere la divozione verso quel crocifisso»⁴¹. A Roma, Ildebrando Rossi (autore di opere di carattere millenaristico e apocalittico), aveva pubblicato l'opuscolo *Il sangue di Cristo in Asti*, inviandone copia a papa Pio XI⁴². Alla Santa Sede si erano direttamente rivolti, già all'indomani dell'emanazione delle prime disposizioni restrittive, diversi devoti del crocifisso. Il 23 maggio una donna astigiana scriveva al Sant'Uffizio «per toliere [*sic*] tante chiacchiere indegne», aggiungendo che faceva male sapere che «purtroppo da sacerdoti» veniva messo «dubbio dove assolutamente non può esistere il dubbio»⁴³. Un'altra lettera, scritta qualche giorno dopo al consultore da un'altra donna che deprecava le menzogne di quei «sacerdoti di Asti» che, per invidia, stavano tentando di «far annientare e distruggere» il miracoloso simulacro, denunciava quella «guerra accanita contro il crocifisso prodigioso» che rischiava di «far perdere la fede a tante povere anime e tante conversioni impedire»⁴⁴.

Queste perorazioni arrivavano da persone legate, a vario titolo, alla congregazione dei Giuseppini⁴⁵, che risultò la più colpita dai provvedimenti dell'Inquisizione. Divenute drastiche col decreto del 18 luglio 1934, le disposizioni della Suprema Congregazione (che imponevano il prelievo del crocifisso e il suo invio al Sant'Uffizio, la distruzione di

Germania e a stimolare l'interesse verso di essa da parte dello scrittore e giornalista cattolico Friedrich Ritter von Lama (1876-1944), che instaurò un intenso rapporto epistolare con il canonico astigiano Maurizio Barosso, di cui rimangono consistenti tracce nella Bayerische Staatsbibliothek di Monaco di Baviera (d'ora in poi BSB), ANA 445, Friedrich Ritter von Lama, Sch. 2, fasc. Asti-Belluno. Ringrazio Tine Van Osselaer per la segnalazione di questo fondo.

⁴¹ ADDF S.O., *Rerum Variarum*, Pars 1, 1934/1 (prot. 757/34) Asti, Prodigio del SS. Crocifisso, nr. 42, lettera del sac. Mario Martino al p. Lorenzo di San Basilio (Asti, 21 luglio 1934).

⁴² ADDF, S.O., *Dubia* RV 1934, fasc. 2-3, Mileto – Roma, Lettera di Ildebrando Rossi al Santo Padre e due copie del libro da lui scritto sul crocifisso di Asti.

⁴³ ADDF, S.O., *Rerum Variarum*, Pars 1, 1934/1 (prot. 757/34) Asti, Prodigio del SS. Crocifisso, nr. 61, Lettere private chiedenti che si riponga in venerazione il crocifisso di Asti, (lettera di S. T. al p. Lorenzo di San Basilio, Asti 23 maggio 1934).

⁴⁴ ADDF, S.O., *Rerum Variarum*, Pars 1, 1934/1 (prot. 757/34) Asti, Prodigio del SS. Crocifisso, nr. 61, Lettera di M. M. al p. Lorenzo di San Basilio (Asti, 29 maggio 1934).

⁴⁵ È il caso di M. M., nella cui lettera aveva dichiarato di essere madre di due sacerdoti missionari nelle Filippine, appartenenti entrambi alla congregazione degli Oblati di san Giuseppe.

immagini, medaglie, fotografie, opuscoli e altri oggetti, nonché la collocazione della veggente sotto la direzione spirituale di un «confessore prudente ed esperto»⁴⁶ resero incandescente un clima già surriscaldato dalle tensioni generate nel clero astigiano dall'irruzione del prodigio, dal suo repentino successo devozionale e dall'altrettanto rapida censura che lo colpì. Il più attivo interprete di questo malessere fu il canonico Maurizio Barosso, dal 1929 rettore del Santuario della Madonna del Portone, uno dei luoghi di culto più frequentati ad Asti, dove veniva pubblicato un bollettino («Maria in famiglia») che si rivelò fondamentale nello sviluppo della vicenda⁴⁷. Fu infatti dalle pagine di questo periodico – esempio del dinamismo editoriale mostrato in quel tempo dai santuari⁴⁸ – che Barosso avviò una vivace campagna di stampa per sostenere la veridicità del prodigio del crocifisso⁴⁹, del quale si era proclamato testimone diretto in una lettera del settembre 1934 indirizzata al papa⁵⁰. Barosso aveva infatti dichiarato di aver non solo assistito al sanguinamento del 23 settembre 1933 (del quale aveva scattato una foto un'ora dopo l'evento prodigioso)⁵¹,

⁴⁶ Il provvedimento, assunto dalla Congregazione nella feria IV del 18 luglio 1934, venne comunicato al vescovo di Asti il 20 luglio 1934 (ADDF, S.O., *Rerum Variarum*, Pars 1, 1934/1, prot. 757/34, Asti, *Prodigio del SS. Crocifisso*, nr. 36).

⁴⁷ Maurizio Barosso nacque nel 1882 a San Nazzaro dei Burgondi (PV). Seminarista ad Asti nel 1904, due anni dopo ricevette l'ordinazione sacerdotale e venne designato viceparroco della parrocchia di Castell'Alfero (AT), dove rimase fino al 1916, quando fu inviato al fronte come cappellano militare. Dal 1919 rivestì l'incarico di cappellano privato presso i conti di Mirafiore e Fontanafredda a Serralunga d'Alba (CN), per poi approdare nel 1928 al nascente santuario di Nostra Signora di Lourdes a Gallo di Grinzane, e di qui nel 1929 al santuario del Portone di Asti, di cui fu rettore sino al 1944 (G. Visconti, *Storie di fede e di fatiche. La Diocesi di Asti nell'Ottocento e nel Novecento*, Asti, Gazzetta d'Asti, 1993, p. 239).

⁴⁸ R. Rusconi, *Dalle prime stampe ai bollettini: una propaganda per i santuari, in Egesi, Vissuto cristiano, Culto dei santi e santuari. Studi di Storia del cristianesimo per Giorgio Otranto*, a cura di I. Aulisa et al., Bari, Edipuglia, 2020, pp. 511-520.

⁴⁹ *Il crocifisso prodigioso di Asti. Ricordi e impressioni personali*, «Maria in famiglia», ottobre [?] 1933, p. 5; *Il crocifisso prodigioso di Asti. Le impressioni personali (seguito)*, «Maria in famiglia», novembre-dicembre [?] 1933, p. 3. Essendo la rivista irripetibile non è stato possibile datare con sicurezza i due numeri in questione, che sono comunque collocabili fra ottobre e dicembre 1933 (i due articoli qui analizzati sono conservati, mutili, in BSB, ANA 445, Friedrich Ritter von Lama, Sch. 2, fasc. *Berichte über die Begebnisse in Asti und Voltago*).

⁵⁰ ADDF, S.O., *Rerum Variarum*, Pars 1, 1934/1, prot. 757/34, Asti, *Prodigio del SS. Crocifisso*, nr. 61, Lettere private chiedenti che si riponga in venerazione il crocifisso di Asti (lettera di Maurizio Barosso a Pio XI, Asti, 22 settembre 1934).

⁵¹ La foto venne pubblicata su «Maria in famiglia», ottobre [?] 1933, p. 5. Questa foto era affiancata da un'altra che ritraeva lo stesso crocifisso fotografato da Barosso due giorni prima (il 25 settembre), ovvero «45 giorni dopo il primo prodigio».

ma anche ad uno successivo, occorso alla sua presenza il 10 agosto 1934. «Tutte le accuse di mistificazione» rivolte alla veggente venivano dunque a cadere secondo Barosso, «per essersi riprodotto il fenomeno lontano da lei e dalla sua cella»⁵². Barosso chiudeva la lettera a Pio XI confidando che il pontefice non avrebbe permesso al «mondo malvagio», impegnato nella «nefasta campagna di calunnie», di umiliare «una diocesi intera col suo vescovo»⁵³.

Nonostante la devozione del crocifisso fosse stata ufficialmente vietata dall'autorità ecclesiastica, il canonico astigiano attuò a favore di essa una sistematica opera di sostegno mediatico. Iniziò infatti a far circolare fotografie che riproducevano il crocifisso con la dicitura «per causa di un indegno sacerdote, novello Giuda, Gesù Cristo ha versato un'altra volta sangue»⁵⁴. Pur essendo arduo identificare il 'traditore' a cui Barosso faceva allusione, non è difficile immaginare che egli stesse pensando a qualche figura della curia episcopale di Asti che ebbe forse un qualche ruolo nel mettere al corrente della vicenda l'arcivescovo di Torino⁵⁵. Sta di fatto che, nonostante divieti e censure, la fama del crocifisso di Asti continuava ad espandersi, com'è testimoniato da una lettera di una donna romana, che il 18 novembre 1934 scrivendo al papa menzionava quel «grande prodigio» come «segno di gratitudine per ricompensare» il pontefice di aver indetto il giubileo straordinario, poiché «nessun papa ebbe tale pensiero e Iddio ne è rimasto soddisfattissimo»⁵⁶. Artefice principale di questa fama fu Barosso, che si servì delle pubblicazioni periodiche del santuario di cui era rettore per legittimare e propagandare quella devozione vietata dal Sant'Uffizio. La tecnica usata da Barosso fu quella di accostare il prodigio di Asti, lasciato sullo sfondo come una

⁵² ADDF, S.O., *Rerum Variarum*, Pars 1, 1934/1, prot. 757/34, *Asti, Prodigio del SS. Crocifisso*, nr. 61, Lettere private chiedenti che si riponga in venerazione il crocifisso di Asti (lettera di M. Barosso a Pio XI, Asti, 22 settembre 1934), lettera di M. Barosso al papa, Asti, 22 settembre 1934.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ È il testo di una denuncia anonima fatta recapitare al Sant'Uffizio nel luglio 1934, nella quale si informava che «questa è su per giù la dicitura usata nelle prime fotografie messe in giro dal can. Maurizio Barosso», com'era stato attestato da diversi testimoni residenti nell'Astigiano e a Casale Monferrato (ADDF, S.O., *Rerum Variarum*, Pars 1, 1934/1 prot. 757/34, *Asti, Prodigio del SS Crocifisso* 4, Feria V, die 15 martii 1934, nr. 41).

⁵⁵ Seguendo questa traccia si risale al cancelliere, don Ernesto Ponzio, che il 9 gennaio 1936 portò all'arcivescovo di Torino una copia di «Maria in famiglia» (ADDF, S.O., aprile 1936, fasc. 4, 905, 757/3, lettera di Lorenzo di San Basilio, 9 marzo 1936).

⁵⁶ ADDF, S.O., *Rerum Variarum*, Pars 1, 1934/1, prot. 757/34, *Asti, Prodigio del SS. Crocifisso*, nr. 61, lettera della signora C.G. (piazza Celimontana 39, Roma) a Pio XI, 18 novembre 1934.

presenza silenziosa ma sempre incombente, ad una nutrita serie di fatti variamente analoghi occorsi negli stessi anni, in Italia – dove a Cosenza il 14 agosto 1933 un crocifisso avrebbe emesso «gocce di sudore sul viso e nella barba del Cristo»⁵⁷, e a Genova sin dal 1932 un crocifisso custodito nella parrocchia di San Marcellino «faceva sangue dalle mani e dai piedi, dal capo sotto la corona di spine e dal costato»⁵⁸ – come nel resto del mondo. Fu specialmente in Belgio – paese percorso, dalla seconda metà dell'Ottocento, dall'eco delle stigmate di Louise Lateau⁵⁹ – che a metà degli anni Trenta si verificò un tripudio di crocifissi sanguinanti, accompagnato da apparizioni mariane, ierofanie e altri fenomeni sovranaturali che fecero allora parlare di una «*épidémie mentale contemporaine*»⁶⁰. Chi – come Barosso dalle pagine del suo bollettino, zeppo di riferimenti ai prodigi belgi⁶¹ – non seguiva la lettura di quei fenomeni in chiave neuropsichiatrica notava come essi non potessero «non impressionare quanti considerano gli attuali momenti alla luce della fede»⁶². In un altro articolo, significativamente intitolato *Dal crocifisso di Asti a quelli del Belgio*, Barosso affermava: «si è gettato tanto fango su questo, e Gesù confonde i denigratori con quelli... su questo per ora dobbiamo far silen-

⁵⁷ *Il crocifisso che suda. Il popolino di Cosenza preda ad un fenomeno di suggestione*, «La Stampa», 15 agosto 1933, p. 7.

⁵⁸ ADDF, S.O., *Rerum Variarum*, Pars 1, 1934/1 (prot. 757/34) Asti, Prodigio del SS Crocifisso, 4, Feria V, die 15 martii 1934, nr. 49, Mario Martino al Sant'Uffizio, 28 ottobre 1937. Questo prodigio, avvenuto quindici mesi prima rispetto a quello di Asti, venne presentato come preconizzatore di quest'ultimo. Sarebbe stato un angelo a rivelare alla donna genovese che aveva visto l'effusione di sangue: «di questi fatti ne accadranno altri nel mondo, per esempio l'anno santo, in una comunità di Asti ove è ricoverata una certa Tartaglino Maria» (*ibidem*).

⁵⁹ G. Klaniczay, *Louise Lateau et les stigmatisées du XIXème siècle entre directeurs spirituels, dévots, psychologues et médecins*, «Archivio Italiano per la Storia della Pietà», XXVI (2013), pp. 277-316.

⁶⁰ A. Ladon, *Une épidémie mentale contemporaine: les apparitions de Belgique*, Paris, G. Doin, 1937. Sulle apparizioni di Banneux, occorse nel 1933, si è recentemente soffermato M. Papisidero, *Aspetti e segni della "relazione mariofanica": il caso delle apparizioni di Banneux (1933)*, in *Culture della persona: itinerari di ricerca tra semiotica, filosofia e scienze umane*, a cura di J. Ponzo – G. Vissio, Torino, Academia University Press, 2021, pp. 157-178.

⁶¹ «Dal 29 novembre in qua la stessa Madre nostra ha preso un altro luogo di operazione a vantaggio spirituale dei suoi figli: il Belgio. Esordia con 33 apparizioni a Beauraing per inaugurare l'anno giubilare della Redenzione e poi continua a farsi vedere a Banneux, a Etichove, a Onkerzele. E ultimamente visioni terrificanti si presentano nelle estasi dei tre pellegrini di Onkerzele privilegiati dalla Vergine» (*Il crocifisso prodigioso di Asti. Le impressioni personali. Seguito*, p. 3).

⁶² *Maria piange... e Gesù sanguina*, «Maria in famiglia», dicembre 1935, p. 4. Un'ampia rassegna fotografica di crocifissi sanguinanti in Belgio è proposta a p. 6.

zio, e Gesù parla con altri»⁶³. I messaggi veicolati dai prodigi avvenuti in Belgio erano per Barosso gli stessi che il miracolo di Asti avrebbe potuto esprimere se non fosse stato messo a tacere. Da qui l'intenso interesse per quei fenomeni belgi, sui quali nell'estate 1936 (stando alla denuncia arrivata al Sant'Ufficio) il canonico tenne nel suo santuario «una conferenza religiosa con proiezioni luminose», dove fra le «varie immagini e medaglie che si dicono aver gettato sangue in Belgio», proiettò anche quella del crocifisso di Asti⁶⁴.

Se al Sant'Ufficio non era sfuggito l'attivismo editoriale di Barosso, ciò che più preoccupava era l'inerzia della diocesi: il periodico «Maria in Famiglia» usciva infatti con l'*imprimatur* della curia episcopale. Di ciò il Sant'Ufficio chiese ragione al vescovo, che da parte sua si difese affermando di aver «dato ordini di non più occuparsi dei fenomeni riguardanti i crocifissi del Belgio»⁶⁵. Perché allora Barosso insisteva? Per il consultore dell'Inquisizione, lo spazio dedicato ai fenomeni prodigiosi sul giornale del santuario aveva motivazioni tutt'altro che spirituali. «Al popolino – scriveva infatti il frate carmelitano – piace leggere il racconto di queste cose straordinarie; così crescono gli abbonamenti al periodico, crescono le offerte... e il Barosso potrà pagare i debiti contratti per i lavori del santuario»; e continuava ricordando che «ad Asti mi si disse che per questi lavori egli si è indebitato per varie migliaia di lire, e perciò bussa spesso e volentieri a danari»⁶⁶. Richiamato dall'autorità ecclesiastica, nel giugno 1936 Barosso interruppe la pubblicazione di «Maria in famiglia». Dopo un mese, però, il giornale ritornava con un diverso titolo, «Porta Paradisi». L'escamotage non passò inosservato al Sant'Ufficio, dove non si perse occasione per notare il tacito assenso del vescovo, «non troppo zelante in fare rispettare» le disposizioni assunte a Roma⁶⁷. Dal Sant'Ufficio nel novembre 1936 partì un avvertimento inequivocabile a mons. Rossi: il vescovo avrebbe dovuto sostituire Barosso alla direzione del bollettino e vigilare perché non si verificassero più «gl'inconvenienti lamentati nel passato»⁶⁸. L'avviso sembrò avere effetto, dato che nei primi mesi del 1937 ad Asti tornò una relativa calma.

⁶³ *Dal crocifisso di Asti a quelli del Belgio*, p. 7.

⁶⁴ ADDF, S.O., *Feria secunda die 18 maii 1936*, 757/34, nr. 10, lettera di Lorenzo da San Basilio, Asti, novembre 1936.

⁶⁵ ADDF, S.O., *Feria secunda die 18 maii 1936*, 757/34, nr. 6, lettera del vescovo di Asti, 13 giugno 1936.

⁶⁶ ADDF, S.O., fasc. 4, 905, aprile 1936, nr. 757/3, lettera di Lorenzo di San Basilio, 9 marzo 1936.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ibidem*.

3. *Da Asti a Voltago, e ritorno.*

In realtà la vicenda stava per entrare in una nuova fase, di cui ancora una volta protagonista fu il rettore del santuario astigiano. Nel luglio 1937 lo si ritrova a Voltago, diocesi di Belluno, dove alcune giovani ragazze dichiaravano di aver avuto apparizioni della Madonna. Quelle mariofanie, prontamente divulgate dalla stampa locale e nazionale⁶⁹, furono altrettanto rapidamente screditate dal clero locale⁷⁰ e censurate dall'autorità diocesana dopo una celere inchiesta, alla quale prese parte anche un giovane prete del posto, Albino Luciani, che una quarantina di anni dopo sarebbe divenuto papa Giovanni Paolo I⁷¹. Il 23 luglio 1937 il vescovo di Belluno e Feltre, Giosuè Cattarossi, dichiarava l'infondatezza delle apparizioni vietando al clero «di intervenire e di favorire i pellegrinaggi dei fedeli»⁷². Ciononostante, le veggenti furono prontamente intercettate da Barosso, che, disobbedendo alle prescrizioni dell'ordinario locale, continuò a frequentare le bambine autopromuovendosi a loro direttore spirituale. Sotto la regia del canonico astigiano, giudicato dal clero bellunese «ignorante e credulo»⁷³, sui luoghi delle apparizioni di Voltago erano così ripresi i pellegrinaggi, e con essi i disordini e le tensioni tanto da rendersi auspicabili «provvedimenti per la quiete delle coscienze e per la tutela dei superiori interessi della religione»⁷⁴. Ciò perdurò sino a quando non venne intima-

⁶⁹ Il «Corriere della Sera» ne diede notizia il 10 luglio (*Un'apparizione nell'Agordino. Straordinario racconto di alcuni ragazzi che pascolavano le mucche*, p. 5), e l'11 luglio (*L'apparizione nell'Agordino. Il fenomeno si è ripetuto ieri – Grande affluenza di popolo sul luogo*, p. 2); il «Messaggero» il 10 luglio (*Miracolose apparizioni in un paese alpestre presso Belluno*); la «Stampa» il 12 luglio (*Un caso miracoloso. La Madonna con il Bambino sarebbe apparsa ai pastorelli di Voltago Bellunese*, p. 3).

⁷⁰ Lo scetticismo del clero locale nei confronti del 'miracolo' di Voltago era stato ricordato, a distanza di molto tempo, anche dal letterato bellunese Beniamino Dal Fabbro nelle sue *Lettere a un provinciale* (1961): «tra gli increduli» che negavano «l'apparizione stessa della Madonna, ossia il miracolo, c'erano tutti i preti del capoluogo, i quali mal sopportavano che il loro monopolio delle cose divine fosse insidiato fuori città, nel villaggio di Monte Silacro, e a opera di due fanciullette ammaestrate dai loro astuti congiunti» (B. Dal Fabbro, *Il miracolo*, a cura di G. Grazioli, Imola-Belluno, Babbomorto editore – Biblioteca Civica di Belluno, 2022, p. 8). Ringrazio per la segnalazione il dott. Giovanni Grazioli, direttore delle Biblioteche Civiche di Belluno.

⁷¹ P. Luciani, *Il primo ministero*, in *Albino Luciano dal Veneto al Mondo. Atti del Convegno di Studi nel XXX° della morte di Giovanni Paolo I (Canale d'Agordo-Vicenza-Venezia, 24-26 settembre 2008)*, a cura di G. Vian, Roma, Viella, 2010, pp. 53-66.

⁷² ADDF, S.O., agosto 1938, prot. 288/37. *Belluno. Intorno alle pretese apparizioni della Vergine ad alcune fanciulle di Voltago. Relazione (febbraio 1938)*, p. 2.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ ADDF, S.O., DEV V. 1937 288/1937, Lettera del parroco della cattedrale di Belluno Emilio Palatini al Sant'Uffizio, Belluno 10 ottobre 1937.

to a quel «monsignore sostenitore aperto del miracolo del crocifisso di Asti» di andarsene⁷⁵. Barosso (che nella sua permanenza nell'Agordino, coadiuvato da Celso Ughi – novizio domenicano «villeggiante in un paese vicino – lui pure sostenitore dell'autenticità delle apparizioni», si era spacciato «per uno specialista in materia, assistendo ai fenomeni, interrogando le veggenti e trattenendosi con loro le intere giornate, parlando pubblicamente in senso favorevole alle visioni, istruendo le veggenti un po' troppo distratte e birichine sul contegno raccolto e dignitoso da tenere in presenza della Madonna»)⁷⁶ lasciò in effetti Voltago ai primi di ottobre, portando con sé ad Asti due delle giovani veggenti (Maria Miana ed Elsa Miana) che furono collocate a servizio nel santuario del Portone. Qui, il 29 ottobre 1937 le due ragazze avrebbero ricevuto le stigmate, continuando ad averle per diverse settimane ogni venerdì dal mattino fino alle ore 15⁷⁷. Le piaghe, associate alla comparsa sulla carne di simboli, parole e frasi misticheggianti, sarebbero state accompagnate da altri prodigi ematici (immagini e crocifissi sanguinanti), nonché da numerose apparizioni della Vergine⁷⁸. La Madonna lasciava alle veggenti messaggi apocalittici, ammonizioni e avvertimenti, di cui Barosso si faceva zelante divulgatore. Uno sarebbe stato rivolto al vescovo di Asti:

Fino adesso lei è sempre stato mal informato dai suoi sacerdoti (che sono anche miei figli), se non fosse che mio Figlio è tanto misericordioso e tanto paziente a quest'ora li avrebbe già castigati. Spero, e verrà di certo quel giorno in cui tutti saranno figli della Madonna di Voltago. Creda, Eccellenza, se vuole che la sua diocesi sia sempre sotto il manto della Madonna di Voltago specialmente in questi momenti, poiché l'umanità va incontro a gravi pericolosi avvenimenti. La sua diocesi è stata la diocesi che mio Figlio ha scelto per manifestare la sua potenza e la sua gloria, e più tardi sarà ricca delle grazie e dei doni di mio Figlio. Io sono stata tanto insultata dai suoi sacerdoti ma continuo a voler loro sempre bene, però esser prudente va bene, ma così è troppo! Pregli Eccellenza e faccia

⁷⁵ ADDF, S.O., DEV V. 1937 288/1937, nr. 6, Lettera di don Vittorio De Gol, canonico penitenziere della cattedrale al Sant'Uffizio, Belluno, 30 settembre 1937.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ BSB, ANA 445 (Friedrich Ritter von Lama), Sch. 2, fasc. Asti-Belluno, Lettera di Maurizio Barosso a Friedrich Ritter von Lama, Asti 4 aprile 1938. Tali prodigi furono trattati anche dalla stampa, sia pur a distanza di qualche mese. «Il Popolo. Gazzetta della sera», nell'edizione del 28-29 aprile 1938, dedicava all'evento un lungo articolo a firma di P. M. Bianchin dal titolo *Le due pastorelle di Voltago hanno ricevuto le sacre stigmate nel santuario della Vergine del Portone in Asti*, corredato da un ampio servizio fotografico di C. Aguglia (l'articolo in questione è conservato anche in ADDF, S.O., DEV V. 1937 288/1937).

⁷⁸ ADDF, S.O., DEV V. 1937 288/1937, lettera di Maurizio Barosso a Friedrich Ritter von Lama, Asti 7 luglio 1939.

pregare per i peccatori... Tutte le cose che sono capitate qui il canonico gliele ha già dette, ora le dico solo che il mio trionfo è molto vicino. La sua Mamma celeste la benedice sempre, lei e tutta la sua diocesi⁷⁹.

In città l'imbarazzo per la vicenda prendeva la forma di denunce anonime al Sant'Uffizio contro il sacerdote ma, in fondo, anche contro l'autorità diocesana, tacciata di incapacità o di connivenza⁸⁰. Roma intervenne effettivamente il 18 novembre 1938. Il Sant'Uffizio – il quale intanto aveva dichiarato «che le asserite apparizioni della Vergine ad alcune fanciulle di Voltago, nella diocesi di Belluno, sulle quali è stata fatta accurata inchiesta, non presentano alcun carattere sovranaturale»⁸¹ – ordinò che le due ragazze tornassero dalle loro famiglie o fossero collocate in qualche istituto, ma comunque allontanate da Barosso⁸². Il sacerdote, oltre ad essere diffidato dal continuare ad interessarsi alla vicenda, fu convocato a Roma⁸³. Tale ordine venne inizialmente disatteso, ora per le «speciali funzioni» da svolgere al santuario, ora per un «forte raffreddore» di cui allegava certificazione medica⁸⁴. Nei primi giorni di febbraio 1939 Barosso si presentò tuttavia al Sant'Uffizio dove ricevette «una severa ammonizione» e gli venne tolta la «facoltà di scrivere e di predicare»⁸⁵.

Le disposizioni della Sacra Congregazione rimasero però inapplicata. Se, da un lato, era lo stesso Barosso a confermare di continuare a scrivere sul bollettino «nonostante il divieto» impostogli da Roma⁸⁶, dall'altro le

⁷⁹ ADDF, S.O., DEV V. 1937 288/1937, nr. 65, lettera di Maurizio Barosso al vescovo di Asti, Asti 15 novembre 1938.

⁸⁰ «Qui in Asti da quattro anni si tenta di fabbricar miracoli con grande turbamento dei buoni e derisione dei cattivi... Al santuario del Portone sono gelosamente custodite le due ragazze di Belluno – consapevole il vescovo – le quali nelle loro estasi e visioni devono produrre il miracolo... è tempo che Roma intervenga!» (ADDF, S.O., DEV V. 1937 288/1937, 48, foglio anonimo, Asti giugno 1938).

⁸¹ La notizia è riportata sull'«Osservatore romano» del 1° gennaio 1939, p. 2.

⁸² Barosso ne diede conferma scrivendo al suo corrispondente tedesco: «di più mi viene imposto di allontanare da me le bambine entro il termine di 5 giorni e ho dovuto sottoscrivere all'ingiunzione, pena la sospensione *a divinis*; le bambine sono partite la mattina del giorno 12 febbraio, accompagnate da un signor trevigiano, anima ardente di fede nell'apparizione e che è sempre stato il mio braccio destro in queste cose» (BSB, ANA 445, Friedrich Ritter von Lama, Sch. 2, fasc. Asti-Belluno, lettera di Barosso a Ritter von Lama, Asti, 1 marzo 1939).

⁸³ ADDF, S.O., 288/56 A, *Feria Secunda die 21 novembris* 1938.

⁸⁴ ADDF, S.O., 288/56 A, *Feria Secunda die 21 novembris* 1938, nr. 61, lettere del vescovo di Asti al Sant'Uffizio, 6 gennaio 1939 e 12 gennaio 1939.

⁸⁵ BSB, ANA 445, Friedrich Ritter von Lama, Sch. 2, fasc. Asti-Belluno, lettera di Barosso a Ritter von Lama, Asti, 1 marzo 1939.

⁸⁶ Comunicando tale proposito al suo corrispondente tedesco, Barosso gli ricordava «le tribolazioni per questo povero giornale: prima è sospeso dal Sant'Uffizio, è ricosti-

ragazze, benché allontanate dal santuario del Portone, continuavano ad aggirarsi nell'Astigiano.

Il parroco della cattedrale di Asti scriveva infatti: «Finirà questo incantesimo? Non lo spero più. Nonostante il comunicato del Sant'Ufficio si invitano persone alle estasi delle veggenti, si fanno profezie, si asserisce che ci si trova su terreno sicuro anche se Roma la pensa diversamente. Se non viene un'inchiesta sul luogo qui ad Asti, se non si allontanano le due veggenti, se non si allontana la Tartaglino dai Giuseppini (la veggente del crocifisso sudante sangue), se non si fanno tacere con mezzi estremi il canonico Barosso ed il rettore maggiore dei Giuseppini, sacerdote Mario Martino, tutto continuerà come prima». E continuava: «Bisogna sentire quello che si sente in Asti, quello che si dice, la rovina della fede... Tutto per questi due ammalati di mente che, peraltro, hanno doti eccezionali per incantare gli ingenui. La propaganda del crocifisso miracoloso continua più che mai intensa, segreta. Quanti fanno offerte e vanno a scrutare l'avvenire! Non rimane che pregare perché Dio ispiri al Sant'Ufficio di liquidare questi due scandali»⁸⁷.

In effetti il Sant'Ufficio sarebbe intervenuto, a distanza di qualche anno, ma solo sul caso di Voltago. La cui principale veggente, Maria Miana, dopo aver lasciato Asti si trasferì a Lovadina di Spresiano (nel Trevigiano), ospite dell'agronomo Antonio Basso (lo stesso uomo che agli inizi del 1938 aveva portato tre altre piccole visionarie in un istituto della congregazione di don Orione a Genova⁸⁸, presso cui avrebbero iniziato a «sanguinare immagini, quadretti e crocifissi»⁸⁹). Allontanata anche da Lovadina (dove affermò di avere avuto altre apparizioni della Vergine), Maria Miana arrivò a Stra, ospite di una signora padovana spinta ad accoglierla «da una forza misteriosa che le ingiungeva di non abbandonare la ragazza»; anche questo soggiorno risultò breve per l'intervento delle autorità locali, preoccupate dagli effetti sull'ordine pubblico della

tuito ma sotto altro titolo, poi io vengo tolto da direttore responsabile dal Sant'Ufficio e continuo a farlo io sotto un'altra direzione, ora mi viene tolto il *ius scribendi* e mi tocca scrivere lontano in mancanza d'altri che vogliano fare questo sacrificio per la Madonna!» (*ibidem*).

⁸⁷ ADDF, S.O., *Rerum variarum*, Pars 1 1934/1 (prot. 757/34), Asti prodigio del SS. Crocifisso, nr. 60, lettera scritta dal parroco della cattedrale di Asti a mons. Emilio Palatini, parroco della cattedrale di Belluno, 60 febbraio 1939.

⁸⁸ BSB, ANA 445 (Friedrich Ritter von Lama), Sch 2, fasc. Voltago, Dichiarazione giurata su dei fatti straordinari accaduti alle veggenti di Voltago di Belluno, alla presenza dello scrivente Antonio Basso di Pietro, nato a Altivole (TV) il 5 luglio 1896 alla Sacra Congregazione del Sant'Ufficio Lovadina, 19 marzo 1938.

⁸⁹ BSB, ANA 445 (Friedrich Ritter von Lama), Sch 2, fasc. Asti-Belluno, lettera di Maurizio Barosso a Nino Prosdocimi, Asti 26 dicembre 1938.

presenza della Miana, che, continuando a diffondere notizie delle mariofanie e dei moniti celesti ricevuti in tali occasioni, nel marzo 1942 venne condotta dapprima a Busto Arsizio e poi nella natia valle agordina⁹⁰. Qui, secondo la ricostruzione datane in prima pagina dal «Corriere della Sera», nel maggio 1943 arrivò la scomunica – comminata anche al «tutore» Antonio Basso – che pose così fine alla «volgare commedia» recitata dalla «mistificatrice di Voltago»⁹¹.

Più difficile risulta invece ricostruire il destino di don Barosso. Nonostante le molteplici e ricorrenti critiche espresse sul suo conto, non constano provvedimenti disciplinari a suo carico. L'impressione – confermata dalla fine della rettorica al santuario del Portone nel 1944 – è quella di un'uscita di scena del sacerdote dopo la scomunica della veggente di Voltago che aveva preceduto di poco più di un anno la morte di Maria Tartaglino. Nel giro di qualche mese, fra la primavera 1943 e l'estate 1944, erano venute meno, sia pur per ragioni e con modalità diverse, le protagoniste di due vicende, dipanatesi fra Asti e Voltago, che Barosso aveva contribuito a legare a filo doppio. Il canonico astigiano era infatti convinto – come esprimeva dalle pagine del suo bollettino⁹² – che vi fosse una stretta relazione fra i segni lanciati dal crocifisso di Asti e gli altri eventi prodigiosi di cui era stato successivamente testimone. Il sanguinamento del crocifisso, cadendo nel centenario della Redenzione, avrebbe infatti dovuto contribuire a rinvigorire una fede «pressoché morta ai

⁹⁰ *La ragazza delle visioni mistiche sempre in cerca di asilo*, «Corriere della Sera», 29 marzo 1942, p. 2.

⁹¹ *La mistificatrice di Voltago. Sue scomuniche inflitte dal Supremo Tribunale ecclesiastico*, «Corriere della Sera», 23 maggio 1943, p. 1. La notizia della scomunica, pubblicata dall'«Osservatore Romano» il 23 maggio 1943, venne ripresa anche dalla stampa cattolica straniera: il tedesco «Klerusblatt», ad esempio, ne riferì il 29 maggio 1943 (n. 25, p. 186). Maria Miana si sposò con l'avvocato Bruno Ughi (dal loro matrimonio nel 1944 nacque il celebre violinista Uto Ughi) e visse a Busto Arsizio. Qui, supportata dal marito (che alla vicenda della giovane moglie dedicò un libro pubblicato nel 1948 e messo all'Indice un paio di anni dopo) continuò a sostenere la veridicità delle apparizioni, alimentando un sodalizio di devoti (legati anche a Padre Pio) che venne censurato dall'autorità ecclesiastica locale (J. Boufflet, *Institution et charisme dans l'Église de 1846 à nos jours: la question du jugement épiscopal sur les apparitions mariales modernes et contemporaines*, Thèse de Doctorat en Histoire moderne et contemporaine, Université Michel de Montaigne – Bordeaux III, 2014, pp. 253-256). Maria Miana morì nel 2006 e venne sepolta a Voltago, al termine di una funzione religiosa nella quale «i riferimenti ai fatti del 1937 in paese sono stati chiari per chi è a conoscenza di una storia che aveva portato non poco scompiglio nella comunità del tempo»: «Corriere delle Alpi», 17 maggio 2006, https://ricerca.gelocal.it/corrierealpi/archivio/corrierealpi/2006/05/17/BG1PO_BG101.html (29/11/2023).

⁹² *Il crocifisso prodigioso di Asti. Le impressioni personali (seguito)*, p. 3.

nostri giorni». Qual era stata la risposta del mondo (e della Chiesa) di fronte a questa sollecitazione, che pure aveva fatto breccia nei cuori di tanti fedeli? Barosso doveva amaramente constatare che «l'incredulo sorride e va cercando col microscopio intellettuale una causa del fenomeno che troverà quando avrà trovato un termine roboante che dovrebbe spiegare tutto, e spiega nulla». E si chiedeva: «Dov'è il buon senso in tali increduli? O piuttosto, perché molti vogliono chiudere gli occhi alla luce, che si presenta sfolgorante?» Come «se il prodigio di Gesù nulla fosse», si continuava infatti a vivere «nell'indifferenza religiosa, nelle bestemmie, nelle sozzure». L'uomo doveva però sapere che Dio «non fa prodigi per nulla o per un nonnulla», e che Dio «non ne può più», dal momento che «la perversità dei suoi figli è giunta al colmo». Dunque bisognava capire che «il sangue colato dal crocifisso prodigioso sono le lacrime del Padre, è il suo grido di angoscia: se i figli non ne fanno caso o peggio ancora sogghignano al suo dolore, verrà un momento in cui tremeranno di spavento», poiché «Dio è padre amorosissimo, ma quando il suo amore è continuamente disprezzato, la sua giustizia prende il sopravvento sulla misericordia. È la Madre nostra che ce lo viene a dire». Quest'ultima affermazione veniva suffragata dall'elencazione delle numerose apparizioni mariane che si erano verificate in quegli ultimi anni un po' ovunque nel mondo. Ciò era avvenuto con particolare intensità e frequenza in alcuni paesi (Spagna, Francia, Belgio, Italia, ma anche Brasile, dove nel 1938 la Madonna sarebbe apparsa in una sperduta località del Pernambuco annunciando «tempos calamitodos» e «grandes castigos si não si fizer muita penitencia e oração»)⁹³ ritenuti più esposti alle pericolose lusinghe della modernità e alle nefaste malie del comunismo.

Maria appariva con messaggi che prefiguravano imminenti catastrofi ed esortavano perciò alla preghiera e al pentimento un mondo corrotto e ormai prossimo al baratro perché «ingolfato nella colpa»⁹⁴. Questi messaggi, che prefiguravano l'imminente punizione di Dio («Egli si vedrà costretto a castigare gli uomini perché si allontaneranno assai da Lui, dalla mia Chiesa cattolica, dagli ordini del mio Vicario sulla terra e dai precetti divini» avrebbe preconizzato Gesù ad una mistica catalana un secolo prima)⁹⁵ erano spesso affidati a persone segnate, nello spirito e nella carne, da un rapporto speciale con Cristo. Da Gemma Galgani a

⁹³ È un passo dell'articolo *Apparições da Virgem S.ma no Brasil*, pubblicato in «O Lutador. Semanario catholico», 33, 21 de agosto de 1938 (BSB, ANA, 445 Sch. 3, fasc. Brasilien, Rumaenien, Lugos, Maglavid).

⁹⁴ *Il crocifisso prodigioso di Asti. Le impressioni personali (seguito)*, p. 3.

⁹⁵ *Ibidem*.

Teresa Neumann, da Maria Tartaglino alle giovani visionarie di Voltago, molte erano secondo Barosso le «vittime nascoste» – per lo più di sesso femminile – che con le loro esperienze mistiche, quasi sempre accompagnate dalle stigmate e da altre forme di sofferenza fisica, placavano «le divine vendette» immolandosi al «divin amore» e impetrando «pazienza e misericordia»⁹⁶. Il sacrificio di queste «vittime espiatrici» arruolate da Maria un po' ovunque (in quegli stessi anni apparizioni e stigmatizzazioni si erano verificate anche in Romania, dove assai popolare risultò il caso della prodigiosa guarigione del pastore Petrache Lupu a seguito di una mariofania)⁹⁷ contribuiva ad allontanare il castigo divino che si doveva abbattere su chi – individui, popoli, nazioni – aveva seguito la strada della «ribellione a Dio e alla sua santa religione»⁹⁸. Nell'interpretazione di Barosso esisteva dunque uno nesso inscindibile fra il sangue emesso dal crocifisso prodigioso e quello uscito dalle stigmate di Maria Tartaglino e delle ragazze bellunesi: in tutti i casi si trattava di 'segni' anticipati e comunicati dalla Vergine nelle sue apparizioni.

4. *Conclusione.*

Quella di Barosso non era, peraltro, una posizione isolata, com'è dimostrato dalla fitta corrispondenza intrattenuta negli anni Trenta con lo scrittore e giornalista bavarese Friedrich von Lama, che fu un instancabile divulgatore delle esperienze mistiche di Teresa Neumann. Von Lama, che come Barosso fu censurato dalle autorità ecclesiastiche locali e dal Sant'Uffizio per l'eccessivo entusiasmo – giudicato prossimo al fanatismo – con cui aveva sia difeso «l'onore della Madonna» negli scritti dedicati alle mariofanie sia divulgato la vicenda della Neumann⁹⁹, condivideva lo stesso orizzonte culturale e religioso del canonico astigiano. Al quale aveva scritto, nella tarda estate 1939, quasi in forma di commiato: «Non sappiamo che cosa succederà, ma in ogni modo, succeda quel che vuole, noi resteremo amici, uniti nella fede dei fatti di Voltago»¹⁰⁰.

⁹⁶ *Ibidem*. Sul caso di Emma Galgani si veda il contributo di Marco Papasidero in questo volume.

⁹⁷ BSB, ANA 445, Sch. 3, fasc. Brasilien, Rumaenien, Lugos, Maglavid, *Der Wunderhirt von Maglavit*.

⁹⁸ *Il crocifisso prodigioso di Asti. Le impressioni personali (seguito)*, p. 3.

⁹⁹ BSB, ANA 445, Sch. 2, lettera di Friedrich von Lama a Maurizio Barosso, Gauting 19 gennaio 1939.

¹⁰⁰ BSB, ANA 445, Sch. 2, lettera di Friedrich von Lama a Maurizio Barosso, Gauting 31 agosto 1939.

Quei fatti rinviavano a quelli di Asti, cui erano vincolati da profezie apocalittiche e suggestioni escatologiche, comunicate attraverso la voce di Maria e il sangue di Gesù. Così von Lama concludeva quella lettera, datata 31 agosto 1939: «in questo momento tutti qui si domandano: verrà la guerra o no? Nessuno la desidera, eppure sembra che sia inevitabile». Com'è noto, il giorno successivo la Germania invase la Polonia avviando il secondo conflitto mondiale. Quello sciagurato evento chiudeva un decennio – lo stesso nel quale si svolsero le vicende qui trattate – segnato dalla ricorrenza (forse senza precedenti per frequenza e intensità) di eventi prodigiosi divulgati con notevole efficacia dalla stampa periodica, che dilatò e sfruttò al massimo le potenzialità offerte dall'immagine fotografica¹⁰¹. Era l'avvio di un percorso che, terminata la Guerra, vide intensificarsi l'attenzione dell'opinione pubblica per le apparizioni negli anni della 'Cold War Mary'¹⁰², ma anche per emissioni di sangue e stigmatizzazioni. Tali fenomeni, pur avendo raggiunto il picco fra la terza e la quarta decade del Novecento¹⁰³, godettero ancora di ampia fortuna mediatica, com'è dimostrato dall'impatto socio-culturale delle fotografie delle piaghe di Padre Pio sui rotocalchi italiani negli anni Cinquanta¹⁰⁴, che contribuì in modo decisivo ad avviare il «marketing» del frate di Pietrelcina¹⁰⁵ e del suo «culto bulldozer»¹⁰⁶.

In fondo, nelle intenzioni dei loro 'impresari'¹⁰⁷ (il più dinamico dei quali fu certamente Maurizio Barosso), anche le devozioni cresciute attorno ai prodigi occorsi ad Asti e a Voltago, avrebbero dovuto acquisire – non da ultimo grazie alla propaganda sui giornali, in attesa che radio e televisione si affermassero come «nuovi impresari» dei fenomeni cultua-

¹⁰¹ T. Van Osselaer, *The Visual and Material Culture of "Stigmatics"*, in Van Osselaer et al., *The Devotion and Promotion of Stigmatics in Europe*, pp. 129-156; più in generale, sul ruolo della fotografia in ambito devozionale, T. Calì, *La fotografia tra promozione agiografica e pratiche devozionali*, in *Santi in posa*, pp. 7-24.

¹⁰² *Cold War Mary. Ideologies, Politics, and Marian Devotional Culture*, edited by P. J. Margry, Leuven, Leuven University Press, 2020.

¹⁰³ Van Osselaer et al., *Stigmatics*, in *The Devotion and Promotion of Stigmatics in Europe*, pp. 1-50: 19.

¹⁰⁴ P. Palmieri, *In posa con Padre Pio. Fotogiornalismo e santità fra XX e XXI secolo*, in *Santi in posa*, pp. 443-457: 447-448.

¹⁰⁵ P. J. Margry, *Il "marketing" di Padre Pio. Strategie cappuccine e vaticane e la coscienza religiosa collettiva*, «Sanctorum», V (2008), pp. 141-167.

¹⁰⁶ P. J. Margry, *Un beatus ovvero il culto bulldozer di Padre Pio. Un'indagine etnoantropologica*, «Critica sociologica», CXLI (2002), pp. 51-79.

¹⁰⁷ La fortunata espressione di Peter Brown «impresari del culto dei santi», riferita ai vescovi nel mondo tardoantico, è stata recentemente rievocata da S. Boesch Gajano, *Un'agiografia per la storia*, Roma, Viella, 2020, p. 218.

li¹⁰⁸ – un vigore capace di consolidarne il credito e perpetuarne la memoria. Le cose, come si è cercato di illustrare, andarono diversamente e l'eco di quegli eventi si sparse poco a poco, non senza lasciare, tuttavia, tracce e suggestioni che possono aiutare a comprendere meglio e sotto nuove prospettive la fase crepuscolare della « “Golden Age” of Stigmatics »¹⁰⁹.

¹⁰⁸ F. Anania, *I nuovi impresari del culto dei santi: radio e televisione*, «Sanctorum», V (2008), pp. 115-130.

¹⁰⁹ L. Rossi, *Stigmatized Blood in the Vatican Courts. Religious Response and Strategy*, in *The Devotion and Promotion of Stigmatics in Europe*, pp. 182-213: 196.

PARTE IV

CONTESTI DI LUNGO PERIODO

PETER JAN MARGRY

STIGMATISATION IN THE NETHERLANDS
AND THE EMANCIPATORY DESIRE
FOR AUTHENTIC *IMITATIO*

1. *Introduction.*

Christian mysticism is the personal pursuit and spiritual experience of union with God. A human being's conscious participation in the nature of God is the root of his or her supernatural life. Human beings suspect that things may happen in the soul that they did not bring about themselves: an experience of God that transcends the ordinary experience of the faith. Mysticism is also said to be a furtive love game within the depths of the soul: a storm – or blaze – of love is likely to rise during the sensitive phase of mystical ascent¹.

One of the special 'epiphenomena' of mysticism is stigmatisation². But the practice of believers' intense interior abandonment to God in the hope of achieving unification with him developed unevenly across Europe over the centuries. Great differences can be pointed out even between regions or countries where mysticism was practiced and between the ways in which these experiences and epiphenomena manifested themselves or were expressed.

In this overview contribution, I will focus on the mystics-stigmatics that the Netherlands has known, those who claimed, or of whom it was

¹ M. J. Smits van Waesberghe, *Katholieke Nederlandse mystiek*, Amsterdam, Meulenhoff, 1947, pp. 24, 139-141; for more information on the concept of mysticism, see *The Oxford Handbook of Mystical Theology*, edited by E. Howells – M. A. McIntosh, Oxford, Oxford University Press, 2020.

² A full library has yet been written on the phenomenon of stigmatisation. For this contribution, in this special issue, it is not functional to re-address its historical dimensions and contexts. For those interested, it suffices here to refer to an earlier stigmatisation issue in «Archivio Italiano per la Storia della Pietà», XXVI (2013), and to G. Overbeck – U. Niemann, *Stigmata. Geschichte und Psychosomatik eines religiösen Phänomens*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2012; T. Van Osselaer *et al.*, *The Devotion and Promotion of Stigmatics in Europe, c. 1800-1950: Between Saints and Celebrities*, Leiden, Brill, 2020.

claimed, that they bore the stigmata visibly in their bodies. In the latter part I will look at the rising desire, since the late nineteenth century, among the deprived Catholic part of the population, after centuries of mystical abstinence and scarcity following the Reformation, to have a modern mystical Bride of Christ on Dutch soil, a Bride who would realise the *imitatio* literally, and who would thus also confirm the strength of Dutch Catholics' dedication to their faith.

2. *Dutch Stigmatics in the Middle Ages.*

Mystics, stigmatics, and visionaries were relatively common in Europe in the late Middle Ages, since the twelfth and thirteenth centuries, particularly in the Rhineland (Hildegard of Bingen), Central Italy (Catherine of Siena, Angela of Foligno), France (Bernard of Clairvaux) and the Low Countries. In this latter area, they were concentrated particularly in the prince-bishopric of Liège, the county of Hainault and the duchy of Brabant, including, in Brabant, famous mystics such as Hadewych of Antwerp and John of Ruusbroec (Brussels). The Dutch mystics Hadewych, Ruusbroec, Hendrik Mande and Suster Bertken experienced visions and ecstasies, but rarely if ever spoke of other mystical epiphenomena³. Their experience of mysticism was spiritual, sober, and austere. Italy at the time did have several mystics who experienced stigmatisation, in both its possible variants: mentally-inwardly or externally-physically. But the very rise of the external variant provoked increasing criticism of the phenomenon as such. Critics as the theologian Jean Gerson from Paris regarded it as the «vulgarisation» of mysticism⁴. And yet the desire for physical imitation, the ultimate way for the suffering human being to embody Christ, continued to grow. The criticism accordingly remained the same throughout the centuries.

In that part of the Low Countries north of Liège and Brabant, above the great river delta of the Rhine and the Meuse, this criticism was more pronounced, and this impeded the physical expression of mysticism. The influence of the fourteenth-century spiritual movement of the Modern Devotion (*Devotio Moderna*) in the Northern Netherlands underpinned

³ Van Waesberghe, *Katholieke Nederlandse mystiek*, pp. 126-127; on mysticism in the Low Countries in general, cf. R. Van Nieuwenhove, *Late Medieval Mysticism of the Low Countries*, Mahwah, Paulist Press, 2008; *Mystical Anthropology: Authors from the Low Countries*, edited by J. Arblaster – R. Faesen, Milton Park, Routledge, 2019.

⁴ J. Huizinga, *Autumntide of the Middle Ages. A study of forms of life and thought of the fourteenth and fifteenth centuries in France and the Low Countries*, Leiden, Leiden University Press, 2020, pp. 282-299.

a homegrown, sober, practical, ascetical, and virtue-oriented form of spirituality⁵. This movement strove for union with God through interiorisation that was purely inward-focused. *De Imitatio Christi* by Thomas a Kempis, the most famous proponent of this tendency, was one of its most popular works.

Despite the dominance of the Modern Devotion, there were a few mystics in the Northern Netherlands from the thirteenth to the fifteenth century, and some of them were reportedly stigmatics. I will address them briefly.

Francis of Assisi has gone down in history as the first stigmatic, but Antoine Imbert-Gourbeyre in his inventory of stigmatics reserves the second place to the blessed Frisian Dodo of Haske⁶. Dodo was supposedly stigmatised seven years after Francis, the second human being to receive the Lord's wounds in his body. This Dominican friar lived in Bakkeveen in Friesland, where people came to him because of the miracles he worked. He retired as a hermit to Haske in the region of Zevenwouden⁷ in 1226, but died five years later, in 1231, when the stone building that was his dwelling collapsed over him. After Dodo's body was retrieved from the rubble, it was discovered to bear five wounds. They were interpreted as the stigmata, *the* five wounds, and it was assumed that he had borne these even during his life, and that they were not the result of the collapse⁸.

A century later, there was Saint Gertrude van der Oosten (c. 1310-1358). According to the tradition, she was a sweet-toned singing mendicant; of all reported stigmatics, the historical evidence for her case appears to be the strongest. There are archival sources that say that, as she knelt before the crucifix in her room in the beguinage of Delft in Holland on Good Friday in 1340, five bleeding wounds emerged on her body, bleeding on the hours of the divine office, seven times a day. This attracted such a rush of onlookers that she asked Jesus to «take his

⁵ Van Waesberghe, *Katholieke Nederlandse mystiek*, p. 6.

⁶ A. Imbert-Gourbeyre, *La stigmatisation, l'extase divine et les miracles de Lourdes. Réponse aux libres-penseurs*, vol. I, Clermont-Ferrand, L. Bellet, 1894, p. xxi; see further on Dodo: Acta SS die 30 Mart; H. Choquet, *De heylighen ende salighe in Nederlandt van het oorden der Predick-Heeren*, Antwerp, G. Lesteens, 1644, pp. 309-317; J. A. F. Kronenburg, *Neerlands heiligen in de Middeleeuwen*, vol. III, Amsterdam, F.H.J. Bekker, 1900, pp. 146-154.

⁷ A. J. Van der Aa, *Aardrijkskundig woordenboek der Nederlanden*, vol. V, Gorinchem, J. Noorduyt, 1844, p. 205.

⁸ P. Debongnie, *Essai critique sur l'Histoire des Stigmatisations au Moyen âge*, «Études carmélitaines – Douleur et stigmatisation», XX (1936), 2, pp. 22-59: 28-29.

wounds back», so that she would not, as she wrote herself, «be tempted by any ruse of hellish deceit»⁹. This description implies that she herself suspected that she had fallen prey to subconscious self-deception. The wounds then «disappeared», leaving only short-lived scars on her body. For the following eighteen years, she continued to feel the wounds inwardly¹⁰. Her grave in Saint Hyppolytus church in Delft was visited by many pilgrims every year on her feast day.

A more famous mystic was Lidwina of Schiedam (1380-1433), whose passion was documented by biographers even during her life. Her sick-bed lasted nearly forty years, and during this time she was continuously plagued by festering and bleeding wounds. Lidwina had visions and ecstasies but was not physically-externally stigmatised. Her wounds had a different origin. The literature frequently mentions stigmata on Lidwina's body, but all these references go back to a later life written by the Franciscan Jan Brugman, who had not known Lidwina himself but added the stigmata to her biography on the basis of what can only be described as a «wishful thinking»¹¹. But neither the earlier and contemporary lives by authors who had personally known Lidwina (and her carers), nor the charter drawn up by the municipal authorities of Schiedam in 1420-1421 mention any stigmata. Lidwina may have enjoyed the 'fame of holiness' even during her life but was not awarded the official status of a saint by the Church until 1890.

There were a few other stigmatics or possible stigmatics in the Northern Netherlands during the late Middle Ages. First and foremost, there is Saint (or Blessed) Brigida (or Birgitta) of Holland (also 'Batava'), a Dominican sister who lived in Amersfoort. Due to her «miraculous revelations» and

⁹ Kronenburg, *Neerlands heiligen in de Middeleeuwen*, vol. IV, 1901, p. 156.

¹⁰ Acta SS die 6 Jan; Kronenburg, *Neerlands heiligen in de Middeleeuwen*, vol. IV, pp. 145-176; Imbert-Gourbeyre, *La stigmatisation*, pp. 62-63.

¹¹ Cf. C. Caspers – T. van Kempen, *Een bovenaardse vrouw. Zes eeuwen verering van Lidwina van Schiedam – Het leven van de heilige Maagd Lidwina*, Hilversum, Verloren, 2014, and the edition of the vita in A. K. de Meijer, *Iohannis Brugman O.F.M. Vita alme virginis Liidwine*, Groningen, Wolters, 1963, pp. 84-88. Scholars such as Dr. Charles Caspers, the primary Dutch expert on Lidwina, reject Brugman's claim that Lidwina received the stigmata, and agree that this was an addition that sprang from Brugman's own imagination; he added it so that the eucharistic vision she had in 1412, in which a host bearing the wounds of the cross appeared, would culminate in Lidwina's own stigmatisation. But Brugman's invention went on to play a very real role in the tradition of the cult, both in written representations and in its iconography: cf. C. Caspers, *De eucharistische vroomheid en het feest van Sacramentsdag in de Nederlanden tijdens de late Middeleeuwen*, Leuven, Peeters, 1992, pp. 244- 247, and Debongnie, *Essai critique sur l'Histoire des Stigmatisations*, p. 56.

the wounds «that pressed into her limbs», she was famed throughout the county of Holland. She succeeded in taming her flesh through fasting and made herself a slave of the Spirit by meditating constantly on the Holy Wounds. Her seventeenth century biographer Hyacinth Choquet's description is not entirely clear on whether her wounds were external or internal. The latter seems most likely to me. On the one hand he mentions the criticisms directed at Brigida at the time because only the great Saints Francis and Clara had been worthy of the stigmata and she was not, on the other, he describes the wounds as being 'in' the body and he makes no mention of blood, whereas he does emphasise blood as a striking feature in his piece on Gertrude van der Oosten. Brigida's year and place of birth are unknown, but she died on 23 July 1390¹².

It is similarly unclear whether the body of Philippa of Gueldres (1476-1547) bore the stigmata in the form of visible wounds. Philippa was born in the Brabant town of Grave and married Duke René II of Lorraine in 1485, moving to Lorraine at an early age so that she can therefore count as a transnational mystic. After her husband's death, she joined the Poor Clares in Pont-à-Mousson in 1519. For the last seven years of her life, from c. 1540 onwards, she received mystical and stigmatic experiences every Friday, but again the manifestation appears to have been inward rather than external¹³. Not far from Grave, in Nijmegen, a certain Christine died in 1471, of whose life we know even less. It was said of her that she bore the stigmata too, but there is no further information and the claim therefore lacks credibility¹⁴.

3. *Dutch stigmatics in the early modern period.*

The Reformation and the Dutch Revolt in the sixteenth century split the southern and the northern Netherlands. While the Catholic south (roughly the later territory of Belgium) remained culturally part of European Catholicism, the Dutch Republic's repudiation of the Spanish Habsburgs heralded radical changes in the religious and devotional culture of the north. Protestantism soon acquired the position of

¹² Choquet, *De heylighen ende salighe in Nederlandt*, pp. 305-309; Imbert-Gourbeyre, *La stigmatisation*, pp. 77-78; A. H. Bredero, *De Delftse begijn Geertrui van Oosten (ca. 1320-1358) en haar niet-erkende beiligheid*, in *De Nederlanden in de late Middeleeuwen*, edited by D. E. H. de Boer – J. W. Marsilje, Utrecht, Het Spectrum, 1987, pp. 83-97.

¹³ Imbert-Gourbeyre, *La stigmatisation*, pp. 147-148.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 109-110; cf. Debongnie, *Essai critique sur l'Histoire des Stigmatisations*, p. 25.

a privileged religion, while Catholicism, a relatively large minority, was practically forced to go underground about external and public worship. Mysticism inevitably also receded into the background.

From the seventeenth century onwards, Protestantism, now in a position of dominance, gradually began to influence the religious practice and life of Dutch Catholics. In their subordinate position, Catholics began to adapt their religious life to Protestant culture to a certain degree, to facilitate coexistence between the two denominations¹⁵. This new cohabitation of the two faiths and the changing practice of the faith automatically also made Dutch soil less fertile for more fervid devotional-mystical expressions. Dutch Catholics gradually developed an aversion to and distrust of rapturous forms of mysticism.

Capuchin friars began to engage in missionary work in the Northern Netherlands from c. 1625 onwards in the context of the Catholic Reformation. They embraced the Franciscan mystical ideal and practised contemplative prayer, meditation, poverty, penance and fasting¹⁶. Together with the Jesuits, they were bearers of the new, popular Spanish mysticism as exemplified by Teresa of Avila and John of the Cross, although the practice of this kind of mysticism remained limited to members of the order. The friars observed the practices of mortification, the night vigil and self-chastisement. Father Joannes Evangelista van den Bosch (1588-163?) experienced fervid meditations on the Passion, but there is no mention of external mystical phenomena¹⁷.

Elsewhere in Catholic Europe, mysticism and its epiphenomena were on the increase after the Reformation, and new mystics arose and set the trend, such as the French nun Mary Margaret Alacoque. Imbert-Gourbeyre counted many stigmatics in this period, mainly among nuns and female tertiaries of orders such as the Franciscans and Dominicans, and, to a lesser degree, Poor Clares and Augustinian Sisters. Carmelites, Ursulines and Visitation Sisters were also strongly represented among the stigmatics of the seventeenth and eighteenth centuries.

Things were of course different in the Northern Netherlands. If we look more specifically at persons there from the seventeenth to the early

¹⁵ Protestantism was generally averse to Catholic mysticism, although it gave rise itself to the *Nadere Reformatie* or 'Further Reformation', which had certain mystical-spiritual, pietistic aspects and also strove for inner sanctification of the self.

¹⁶ Pater Optatus, *De spiritualiteit van de Capucijnen in de Nederlanden gedurende de XVIIe en XVIIIe eeuw. Een bijdrage tot de geschiedenis van de Vaderlandse vroomheid*, Utrecht, Het Spectrum, 1958, pp. 75-76, 111-116.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 125-149. See also G. Van Reyn, *Werken van Joannes Evangelista van 's-Hertogenbosch*, «De kapucijnen en de zorg om de mens», 2 (2016), pp. 347-381.

nineteenth century who claimed to have received the stigmata, then it is clear that this was a phenomenon in the religious and geographical margins of the Republic. There were only a few, and given their location in the Catholic border regions, the Southern Netherlands and Prussia, they must be regarded as part-foreign, transnational figures.

The most controversial mystic in the Netherlands in the seventeenth century was the Flemish prophetess Antoinette Bourignon (1616-1680), who lived first in Lille and then in Amsterdam. She developed her own religious movement and regarded herself as an instrument chosen by God¹⁸. Although she followed in the footsteps of Christ, Francis, Catharine of Siena and John Tauler, she never did receive the stigmata.

By contrast, a contemporary of hers, the saintly Discalced Carmelite Sister Mary Margaret of the Angels (whose family name was Van Valckenisse, 1605-1658) was receptive to physical wounds. She came from Antwerp in the south and was influenced there by the Spanish mystic Teresa of Avila. Mary Margaret then established herself in a small Carmelite convent in Oirschot, in States Brabant the Catholic-majority part of Brabant that belonged to the Dutch Republic¹⁹. From 1564, her body began to show the stigmata, and she reportedly also had the mystical gifts of bilocation (ability of being at two places at the same time) and cardiognosis (knowledge of someone's heart). After her death, her body continued to secrete healing oil for many years.

Another contemporary was the Dominican Sister Thérèse de la Croix († 1673) in the Southern Netherlands, who was sent from her convent in Glains near Liège to Huy due to her stigmata and mystical epiphenomena but was then banished from the convent in Huy in 1647 due to witchcraft. She returned to her native Maastricht in the Dutch Republic, where her status as a holy woman was recognised²⁰. She allegedly showed the stigmata on her hands, feet, and side for several years, although she later experienced them only as an interior pain.

Dutch distrust of and aversion to mystical expressions of this kind were even more pronounced in the case of Anna Maria Eeltiens. Born

¹⁸ M. de Baar, *'Ik moet spreken'. Het spiritueel leiderschap van Antoinette Bourignon (1616-1680)*, Zutphen, Walburg Pers, 2004, pp. 541-545.

¹⁹ On her, see M. Wingens, *A 'Holy Nun' in a Protestant Country: Maria Margaretha van Valckenisse (1605-1658)*, in *Confessional Sanctity (c. 1500-c. 1800)*, edited by J. Beyer et al., Mainz, Von Zabern, 2003, pp. 291-302, and the website <https://www.meertens.knaw.nl/bedevaart/bol/plaats/568> (07/2023).

²⁰ Imbert-Gourbeyre, *La stigmatisation*, pp. 333-335; J. Leunissen, *Minnerij, misdaad en magie. Merkwaaardige zaken uit Maastricht's onbekende verleden*, Maasbree, Corrie Zelen, 1978, pp. 49-53.

in Tilburg in States Brabant, she acquired regional fame due to her stigmata and 'oil-producing' breasts. But Anna's story and the physical exploitation thereof were not accepted by the authorities, and she left the Republic for Antwerp, in the Catholic Southern Netherlands, hoping to find a more receptive audience there. To no avail, as she was prosecuted and eventually condemned in 1736 as a false saint due to her 'holy anorexia' and mystical performances²¹.

4. *The Nineteenth century.*

The mystical reticence of the Catholics of the Northern Netherlands and the oppression of Catholics long kept the country far removed from the heyday of stigmatisation in Europe, which was rapidly coming under the spell of this phenomenon in the early nineteenth century. At the same time there was a shift from stigmatised women religious to stigmatised laywomen. To a large extent, the spectacular growth of the number of stigmatics was due to the prominence of several famous examples that clearly appealed to the imagination, such as the Westphalian Anne Catharine Emmerich, and, later, the South Tyrolean Maria von Mörl and the Belgian Louise Lateau. The historian Tine Van Osselaer has called the period from 1800 to 1950 a long golden age of stigmatisation. She found no fewer than 245 cases, 96% of which were women²². Most of these suffering prophetesses and mystics lived in the Catholic heartlands of Italy, Spain, France, Germany and Belgium. Magnus Jocham (1808-1893), a famous Catholic moral theologian and devotional expert once made a telling and sobering remark: around the mid-nineteenth century, the parish priests he encountered in Germany all secretly hoped to have a visionary or mystic among their flocks one day²³. Dolorist mysticism and visions spread all over Europe, particularly among chronically sick women.

Most of these 245 stigmatics remained relatively unknown. Only a few acquired wider public fame, nationally or even internationally. Another

²¹ C. Caspers – M. Gielis, *Anna Maria Eeltiens of Tilburg Unmasked in Antwerp as a Feign Saint (1735-1736): Changing Views of Holiness, Miracles and the Power of the Devil, in Confessional Sanctity*, pp. 303-318.

²² T. Van Osselaer – L. Rossi – K. Smeyers, *Stigmatics*, in *The Devotion and Promotion of Stigmatics in Europe*, pp. 1-50: 9, 18-19.

²³ O. Weiß, *Seherinnen und Stigmatisierte im 19. Jahrhundert*, in *Wunderbare Erscheinungen. Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert*, herausgegeben von I. Götz von Olenhusen, Paderborn, F. Schöningh, 1995, p. 63.

innovation was that this mystical manifestation had become a predominantly lay affair, mainly of unmarried laywomen, but relatively rarely of religious sisters anymore²⁴. The trend was that stigmatisation occurred less frequently in the secluded and controlled context of the convent, and increasingly so in the 'uncontrollable' environment of the private home. This context gave the actors much greater freedom to shape their stigmatisation as they wished. The growth of the number of mystics and the publicising of their experiences was often also a form of local political Catholicism: the stigmata functioned as symbols and claims of truth and election; many a stigmatic was also a visionary. Another aspect was that it served women as a form of self-affirmation²⁵. And it permitted them to gain attention and a position within a religious hierarchy that was based on masculinity.

As far as we currently know, the Netherlands at the time numbered only a few 'external' stigmatics and only one woman who felt the wounds 'internally', invisibly²⁶. This was 'heilig Kaatje' ('holy Kate') of Oisterwijk, Anna Catharina van Hees (1768-1825), who later became the superior of a new congregation of women religious, the Daughters of Mary and Joseph (Sisters of the Choorstraat) in 's-Hertogenbosch, albeit on condition that she would no longer claim mystical manifestations²⁷. Previously, from September 1814 onwards, she had received visions of Jesus and Mary and had suffered the Passion of Christ, feeling the wounds internally every Friday. According to her confessor, the wound in her side did bleed, but only internally. As a result, still according to her confessor's report, her throat slowly filled with blood every Friday, so that she eventually had to

²⁴ T. Van Osselaer – L. Rossi – A. Graus, *Virgin Mothers and alteri Christi: Stigmatic Women and the Cult of Motherhood in Europe*, in *La sainte famille. Sexualité, filiation et parentalité dans l'église catholique*, sous la direction de C. Sägerser – Cécile Vanderpelen-Diagre, Brussels, Université Bruxelles, 2017, pp. 169-178.

²⁵ N. Priesching, *Katholische Führungspersönlichkeiten zu Besuch bei der Ekstatikerin Maria von Mörl, in Wunderwelten. Religiöse Ekstase und Magie in der Moderne*, herausgegeben von N. Freytag – D. Sawicki, München, Fink, 2006, pp. 115-141: 139-141.

²⁶ The same was said of certain Dutch foundresses of congregations, such as Elisabeth Gruyters (1789-1864) of the Sisters of Charity of Saint Charles Borromeo. She identified strongly with Christ but did not feel any stigmata, cf. Eijt, *Religieuze vrouwen*, pp. 72-77.

²⁷ C. Caspers, *Zacht doch krachtadig. Anna Catharina van Hees en de oorsprong van de Congregatie Dichters van Maria en Joseph*, Baarn, Adveniat, 2015, pp. 76-85. This book also contains an edition of the diary of her spiritual director, Father Jacobus Heeren, including descriptions of her mystical experiences, pp. 170-190: 180-181; cf. J. Eijt, *Religieuze vrouwen: bruid, moeder, zuster. Geschiedenis van twee Nederlandse zustercongregaties, 1820-1940*, Hilversum, Verloren, 1995, pp. 67-72.

spit it out. Her experience of stigmatisation was never publicised at the time, and the notes concerning it were published only in the twenty-first century²⁸.

As has been seen, the beginning of the nineteenth-century stigmatisation wave was due to a large extent to fame of the German Anne Catharine Emmerich (1774-1824), who lived in Dülmen, a little more than sixty kilometres from the Dutch border, and whose body bore the stigmata in the early nineteenth century²⁹. During the ten years that she reputedly had these wounds, she became possibly the most influential example of a stigmatic of the nineteenth and early twentieth century³⁰.

After her convent was closed in 1812, she returned home, but was soon confined to a sick bed. Her mystical ecstasies began the following year, and she began to receive the stigmata every Friday³¹. Her prophecies and mystical experiences soon earned her and her phenomena international attention. The texts of her visions were published in various languages as early as 1816³². The public support she received from the well-known Romantic poet Clemens Brentano further stimulated interest in her dolorist mysticism, allowing her to become a new kind of mystic and stigmatic model.

Emmerich's influence in the Netherlands became evident in 1843 in the predominantly Catholic border region of the eastern province of Gelderland. De Liemers, an area on the border with Prussia, was part of a cultural zone that extended into the Catholic Münsterland. Emmerich's fame crossed the border, and this explains why a pious girl, Dorothea Visser, in the border village of Gendringen could be fascinated and

²⁸ Caspers, *Zacht doch krachtadig*, pp. 166-190.

²⁹ Weiß, *Seherinnen und Stigmatisierte*, pp. 56-62.

³⁰ Van Osselaer – Rossi – Smeyers, *Stigmatics*, pp. 2-8, show clearly that the concept of the stigmatic was popularised only in the late nineteenth century and was applied exclusively to persons who bore the visible 'wounds'.

³¹ Emmerich of course had many mystical models herself, such as Lidwina of Schiedam, Catherina of Siena and Angela of Foligno.

³² See for example the early Dutch-language publications *De roomsch catholijken aan den recensent ook der recensenten, wegens de zeldzame verschijnsels, welke plaats hebben bij Anna Catharina Emmerich, Augustinesse te Dulmen, en wegens hun gelooven aan mirakelen in de negentiende eeuw*, Amsterdam, Van Buuren, 1816, and J. G. Le Sage ten Broek, *Bijzonderheden des onderzoeks, aangaande de verschijnselen bij de non te Dulmen*, Rotterdam, J. J. Thompson, 1820; and the later *Het smartelijk lijden van onzen Heer Jesus Christus, naar de beschouwingen der zuster Anna Catharina Emmerich, non in het klooster der Augustinessen van den Agnieten-berg te Dulmen in Westfalen, overleden den 9 Februarij 1824, benevens hare levensschets Jaar*, edited by C. W. M. Brentano, The Hague, Van Langenhuysen, 1839.

easily ‘infected’ by the stories about Emmerich and other new stigmatics in Prussia. Visser’s case is the only Dutch case on Europe’s long list of chronically ill female stigmatics in the nineteenth century. We know quite a lot about the case because her curate’s diary was discovered not so long ago.

Dorothea (Dora) Visser (1819-1876) was one of many children in a day labourer’s family. She recognised herself in the stories about Emmerich’s illness and torments. Emmerich’s example inspired Visser to imitate her, very literally, as her later life as a stigmatic was to show. The Visser case briefly attracted attention from across the border but remained essentially local. Her case remained unknown in the Netherlands because the Catholic Church at the time was still able to keep the affair under wraps from the start, and because it occurred in a very peripheral area. In the Protestant and religiously polarised Dutch society of the time, the Catholic Church could not afford to be associated with a stigmatisation case. The secrecy around the affair meant it could not influence the Dutch Catholic community.

Visser’s career as a stigmatic began when she was 24 years old and developed according to the blueprint that the stories of other stigmatics, particularly Emmerich, provided. She was injured as a young girl and confined permanently to bed and was subjected to a traumatic episode of wound cauterisation. This brought on nervous attacks and her life soon became wholly marked by suffering, ecstasies, prayer, fasting and scruples. She reportedly bore the stigmatic wounds for the symbolic duration of 33 years, although mostly invisibly and therefore unverifiably. She died at the age of 57³³.

Dora’s symptoms began when she was 24 years old, as had Emmerich’s. A visiting doctor at the time described Visser’s stigmatisation as hematomatosis, with a ‘blood-like substance’ appearing in cruciform vesicles on her hands and feet. Jan te Welscher, Visser’s Catholic general practitioner, believed in her and wrote a text to defend her against the ‘slander’ of deceit that was being spread about her in the village and by a sceptical doctor in a German newspaper³⁴. This text and the subsequent reactions must be seen in the Prussian context of the time. A polemic was ongoing in the neighbouring German district of Borken about two pseudo-stig-

³³ For more on her see B. Kerkhoffs, *Het mysterie Dora Visser, een Oost-Gelderse gestigmatiseerde, heilige of hysterica?*, Doesburg, Rabeling, 1991; P. Nissen, *Het zalig lijden van Dora Visser (1819-1876)*, in *Heiligen en hun wonderen*, edited by C. Caspers et al., Budel, Damon, 2007, pp. 103-117; P. J. Margry, *Vurige Liefde. Het geheim rond het Bloedig Bruidje van Welberg*, Amsterdam, Prometheus, 2021, pp. 103-111.

³⁴ J. B. te Welscher, *De gewondmerkte van Gendringen*, Doesburg, Sommer, 1844.

matics, Marianne Tekotte and Theresia Winter. Scepticism about these two fraudulent cases also inspired scepticism about Dora Visser, even more so because Dora's mother had been seen going across the border to Prussia to purchase flying ointment, a poultice of wax and oil infused with certain Mediterranean insects, which had a strongly vesicant, stigmata-like effect. Blisters that fitted the description were then observed on Visser's body³⁵. Dora's authoritarian mother always hovered in the background, deciding what happened in the house, and determining who could visit her daughter, when and how. When once she was unable to refuse a doctor who had come to examine her daughter, the stigmata inexplicably failed to appear.

In addition to a physical wound sustained after she was kicked by a cow, Visser also suffered psychological problems due to repeated assaults by a married man when she was ten years old³⁶. As a result, she needed to be helped whenever she had to urinate as she required catheterisation. The physician who treated her for this turned out to be yet another assailant: he told her he could heal her in return for sex. Dora's overwhelming feelings of guilt rose to such a pitch that she would much prefer to suffer than to accept his proposition³⁷. She then turned away from the sinful world and decided never to marry. Her desire was to suffer in penance for her sins and give herself only to Jesus as his spiritual bride. This pattern of chronic illness and sexual abuse leading to mental vulnerability regarding sin and penance can be equally observed in other cases of stigmatisation.

Visser's mystical decision was the prelude to ecstasies, lively communication with Jesus and Mary and ultimately also to the stigmata, at least according to the recount by Father Kerkhoff, the curate and her confessor, who recorded everything. Visser could not eat or drink due to a spiritual 'muzzle' which would open only to allow her to receive the host. As soon as she began receiving the stigmata, her urinary problems disappeared so that she could steer clear of the sleazy doctor.

Archbishop Joannes Zwijsen soon disciplined the curate for his support for Visser. Zwijsen had not forgotten about the recent case of fraud in Borken and was bent on avoiding anything similar in the atmosphere of religious polarisation in the Netherlands – the militantly Protestant April Movement of 1853 against the granting of full rights to

³⁵ D. von Achthoven, *Ueber die Stigmatisierte zu Gendringen*, Wesel, Verlag J. Bagel, 1844, p. 15.

³⁶ Kerkhoff, *De gestigmatiseerde Dorothea Visser*, pp. 25-26, 124.

³⁷ *Ibidem*, pp. 26-27.

the Catholic Church was still a recent memory. An exorbitant 'miracle affair' could easily jeopardise the Church's position. Zwijsen decided to move Kerkhoff to another parish, separating him from his 'comedian'. This precipitated the classic twist – an indication of cheating – that is present in so many stigmatisation stories: whenever some unforeseen change in context makes it difficult or impossible to realise the 'miracle', a sign is received 'from heaven' to the effect that God wants the mystic's imitation of the Passion to cease. Kerkhoff's sudden transfer changed her situation and condition. Without the curate at hand, it would be difficult to orchestrate the stigmatisation. Dora announced that Jesus had agreed to stop the bleeding, remove the external signs and heal her 'incurable' leg at once. Since then, Visser said, she still felt the pain of the stigmata every Friday, but nothing was visible anymore³⁸. All signs that form an obvious indication for human interference in relation to the miraculous.

The Church did anyhow everything it could to keep the Visser case secret and to the growth of a popular cultus. Its efforts were successful. Knowledge of it remained limited to the few people who were immediately involved, also because it happened in the periphery, in the border village of Gendringen. Dutch media never picked up the story. Dutch Catholicism remained ignorant of the case and continued to believe that the country had not had a literal imitator of Christ for many centuries. But in the twentieth century, it was no longer realistic to hope that such cases could be kept out of the public view. The attitude towards them had changed in the Dutch Church province: stigmatics were increasingly regarded by the public as positive 'instruments' for the faith.

5. *Twentieth century.*

As an international phenomenon, the 'wounds of the cross' phenomenon of the beginning of the twentieth century spread mainly in Southern Europe and the Catholic parts of Western Europe. The Netherlands' neighbour Belgium became the scene of a great wave of stigmatisations during the second half of the nineteenth and the first half of the twentieth century. Around 1900, the mystic Louise Lateau caused a sensation not only in Belgium but also in the Netherlands³⁹. She was equated with

³⁸ *Ibidem*, p. 43.

³⁹ G. Klaniczay, *Louise Lateau et les stigmatisées du XIX^{ème} siècle entre directeurs spirituels, dévots, psychologues et médecins*, «Archivio Italiano per la Storia della Pietà», XXVI (2013), pp. 279-319; T. Van Osselaer, *Stigmata, Prophecies and Politics: Louise*

her famous Dutch predecessor Lidwina of Schiedam. More or less at the same time, the stigmatics Gemma Galgani and Padre Pio were causing furore. In the new century, the Netherlands would eventually take its place among countries with a public culture of stigmatisation. This happened against the background of the emancipation of Dutch Catholics that had been ongoing since the mid-nineteenth century, and of the growing social segregation of Dutch society, where the ruling Protestant elite kept Catholics in a position of relative deprivation⁴⁰.

The case that made the Dutch Catholic Church's name with regard to stigmatisation was that of the visionary and mystic Janske Gorissen of Welberg, and it coincided with the golden age of 'pillarised' or socially segregated Dutch Catholicism (c. 1850-c. 1950). This was the heyday of Dutch Catholicism⁴¹. The pope and the Vatican enjoyed almost mythical status among Dutch Catholics. Not only was the number of Catholics on the rise, but they were also eager to manifest and display their Catholic identity in society. The subordinate position that Dutch Catholics had occupied resulted in a process of cultural and political emancipation within the wider, nominally Protestant society. Many Catholics wanted to be part of this successful Catholic revival. The optimism that marked Catholicism at the time, with all its triumphalist aspects, also gave Catholics a strong sense of identity and social cohesion. No parish wanted to stay behind or economise on its religious ambitions. The devotionalisation of Catholics made strong inroads locally through religious confraternities, deep Marian devotion and pilgrimages⁴². This made Dutch Catholics even more susceptible to fervid religious expressions that had been alien to their forebears and their 'Protestantising' sensibilities.

There was a clear trend around 1900 for Dutch newspapers to report on miracles and stigmatisations abroad. Although the hope of having a

Lateau in the German and Belgian Culture Wars of the Late Nineteenth Century, «Journal of Religious History», XLII (2018), 4, pp. 591-610.

⁴⁰ See on this period: L. J. Rogier, *Katholieke herleving. Geschiedenis van katholiek Nederland sinds 1853*, The Hague, Pax, 1956; J. van Eijnatten, *Contested Unity: Church, Nation and Reform in the Netherlands*, in *The Dynamics of Religious Reform in Northern Europe, 1780-1920*, vol. II. *The Churches*, edited by J. van Eijnatten – P. Yates, Leuven, Leuven University Press, 2010, pp. 123-156.

⁴¹ J. van Eijnatten – F. A. van Lieburg, *Niederländische Religionsgeschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.

⁴² P. J. Margry, *Dutch Devotionalisation: Reforming Piety, Grassroots Initiative or Clerical Strategy?*, in *The Dynamics of Religious Reform in Northern Europe, c. 1780-1920*, vol. III. *Reform of Piety*, edited by A. Jarlert, Leuven, Leuven University Press, 2012, pp. 125-156. Cf. the large amount of confraternities, catalogued at <http://resources.huylgens.knaw.nl/broederschappen/gids/search> (07/2023).

homegrown mystic or Marian apparition was rarely expressed publicly, there was a latent yearning for some divine recompense for the seriousness with which Dutch Catholics lived their ultramontane Catholicism. Dutch Catholics were since the end of the nineteenth century not called 'more Catholic than the pope' for nothing; like the Belgians and the Irish they were regarded as Rome's most devoted and faithful children⁴³. But Ireland had the Marian shrine of Knock and Belgium had the highest density of stigmatics; the Netherlands had 'nothing'.

There was excitement in the Netherlands in 1922 when it was reported that Sister Rumolda (Maria van Beek) of Herentals, just across the Dutch border in Belgium, had been visited by the devil and received the stigmata. The interest in such things among priests and scholars increased due to the proximity of 'living saints' such as Sister Rumolda, and lectures on her case organised in the Netherlands proved sell-outs. The excitement rose to an even higher pitch in 1926 when the most recent mystic-stigmatic then, the German Therese Neumann (1898-1962) from Konnersreuth became known and remained for decades a figure of international renown and a source of mystic inspiration to many as well⁴⁴.

The Carmelite Titus Brandsma (canonised in 2022) occupied then the first special professorial chair in mysticism in the Netherlands. As soon as possible, in 1930, he went to visit Neumann. This visit inspired him and the Dutch press to write extensively about this German stigmatic. Neumann fever affected many Dutch Catholics, and the prominence of the stigmatisation discourse caused debate in the press and among the public⁴⁵. One camp regarded it as a grace-filled, supernatural intervention, the other camp as pure fraud, simple mechanical deceit. But neither camp could get enough of the debate. A year before the start of the extraordinary events in Welberg, Titus Brandsma claimed there was a 'morbid fancy for the miraculous' in the Netherlands⁴⁶. The stigmata were in the air, so to speak.

⁴³ P. de Coninck – P. P. W. M. Dirkse – M. Derks, *Roomsch in alles. Het rijke roomse leven, 1900-1950*, Zwolle, Waanders, 1996; J. P. de Valk, *Roomser dan de paus? Studies over de betrekkingen tussen de Heilige Stoel en het Nederlands katholicisme, 1815-1940*, Nijmegen, Valkhof Pers, 1998; Margry, *Dutch Devotionalisation*.

⁴⁴ H. C. Graef, *The Case of Therese Neumann*, Westminster, Newman Press, 1951; J. Bouflet, *Thérèse Neumann ou le paradoxe de la sainteté*, Monaco, ed. de Rocher, 1999; J. Seeger, *Resl von Konnersreuth (1898-1962). Eine wissenschaftliche Untersuchung zum Werdegang, zur Wirkung und Verehrung einer Volksheiligen*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2004.

⁴⁵ Margry, *Vurige Liefde*, pp. 117-123 *passim*.

⁴⁶ T. Brandsma, *Stigmatisatie*, «Het Vaderland», 10 February 1936, p. 2.

The young Father Adriaan Ermen, the newly appointed first parish priest of the small Brabant village of Welberg, a man with a particular sensitivity for the miraculous, was not surprised therefore when one of his parishioners told him in 1929 that she was having special religious experiences. It was only to be expected in the culture of the time. The parishioner in question was a young single woman called Janske Gorissen (1906-1960), who had been confined to bed for some time due to tuberculosis and who had been traumatised by sexual abuse in the past. She wanted to offer up her suffering to Christ and identify as much as possible with his Passion to expiate her past sins. Welberg gave Dutch Catholicism what it wanted: a stigmatic whose blood flowed in unprecedentedly copious amounts and who also received apparitions of and messages from Mary and Christ. Dutch Catholics had had their reward⁴⁷.

Before it got to this point, Father Ermen decided to take the sick woman under his wing and feed her literature on other visionaries and stigmatics. Janske Gorissen's development as a mystic is easy to follow because the historical sources are abundant, including an extensive diary by Father Ermen himself. We even know exactly when her confessor gave her such and such a book written by a stigmatic to read. He documented everything meticulously with a view to the future, so that everything would be in perfect order once an ecclesiastical enquiry would be instituted. But his meticulousness would prove to be his undoing.

Ermen essentially modelled his pupil Gorissen on a composite pattern made up of Therese Neumann, Lidwina of Schiedam, Gemma Galgani, Marietje Fillipetto and Therese of Lisieux. All kinds of elements from their lives can be identified precisely in her writings and in the Marian messages she received, although these derivations were not realised at the time. This was partly because so many people, religious as well as laypeople, were immediately convinced of the authenticity of what they saw as soon as they encountered Janske and the context of her passion. This happened from the summer of 1937 onwards, when Ermen against his bishop's advice purposely leaked the affair to the press, transforming it immediately into a (inter-)national phenomenon. The lack of critical reflection turned the case into a collective phantasma which held a large part of the clergy in its grip, holding them hostage as it were because as men and women of the Church they fully trusted each other.

Visitors could see the weekly recurring stigmata, which were rather spectacular because of a never seen before amount of blood that

⁴⁷ I have described this case in detail on the basis of the various sources in my book *Vurige Liefde*.

Gorissen shed. Moreover, there was also an attractive painting depicting the apparition of Our Lady of Welberg. With a view to future recognition, Ermen personally recorded her stigmatisation in a series of photos. Photographs did not lie, and visitors were similarly convinced: their own eyes surely did not deceive them? Although Bishop Petrus Hopmans of Breda, in whose diocese Welberg lay, initially preferred to keep the affair informal and see how it would develop, personally he was convinced that it was all supernatural and an expression of authentic *imitatio*. He held however off on initiatives for a closer enquiry (Fig. 1).

This indecisive and lax attitude permitted the emergence of a strong inner circle around Gorissen, comprised of priests, religious, the bishop of Roermond and relatives. Their adoration for Janske and their complicity in the case caused them to place Janske Gorissen on a pedestal as a cultic object in her own right, to such a degree that questions began to be asked. She was driven around in limousines, making touristic trips, wearing gold jewellery and a fur coat, and appearing in a cloud of expensive perfume, a far cry from the reticence which was one of the Church's criteria for genuine visionaries. The group hung on her every word; more or less literally so, as it was customary for the members of her 'little club' to exchange mystical kisses with Janske; other intimate encounters also took place. It was the prelude to her fall and that of Father Ermen.

In the meantime, a Dutch Redemptorist, a consultor of the Holy Office, had informed Rome about Welberg. The *Suprema* began an enquiry in 1942 which continued for eight years. After the Second World War in 1946, Janske and her confessor began to feel the heat and they confessed to Bishop Hopmans that they had had a full-blown sexual relationship during the war, conducted both in the confessional and at home⁴⁸.

These confessions about fornication and a relationship distressed Hopmans all the more because Gorissen, as a visionary, had fulfilled yet another, essentially illegitimate role in Catholicism: she was regarded as *the* 'Mother Confessor' or counsellor of choice for Catholic priests or women religious who struggled with celibacy or chastity. Gorissen had a reputation for bringing them back to the straight and narrow. For Bishop Hopmans, precisely this aspect had been a major reason to regard the case as a great grace that had befallen his diocese in a time of growing apostasy, including among the clergy.

⁴⁸ There are local rumours that this confession was prompted by the fact that Gorissen was no longer able to conceal a pregnancy, but I have not been able to either refute or confirm this rumour.

The Holy Office's enquiry took much longer than envisaged because the consultors were initially themselves persuaded of the authenticity of Welberg. But Rome finally made up its mind in late 1950: Gorissen was silenced, the cult of Our Lady of Welberg halted and all the corresponding material had to be destroyed. In other words, the Church imposed full-blown *damnatio memoriae*, and quite successfully so, although some adherents and devotees continued to visit Welberg. No one was informed of what had happened, what Rome had seen and decided, and Gorissen herself was exiled to another village. For people who had been involved personally, the affair was so embarrassing that almost everyone adhered to a self-imposed radio silence.

The archives, and the information they contained, were only opened in 2005 (diocese of Breda) and 2020 (Holy Office). It became clear at that point that the Gorissen family had been in on a conspiracy to deliver chicken blood to facilitate the stigmatisation, to carry out the so-called diabolical machinations around Janske's bed and perform the weekly cleaning of her bloodied sheets (a feat attributed to Janske's guardian angel). The many and diverse sources that have been preserved make it possible to follow the human construction of this alleged case of *imitatio Christi* in detail. The Netherlands, traditionally hesitant about stigmatisation, had learned a hard lesson, and Welberg left a collective trauma in its wake. The phenomenon returned only decades later in the Netherlands, and then in an entirely different context.

I do not think that the Welberg case is fundamentally different from any of the other constructed cases of stigmatisation⁴⁹. Its importance lies in the fact that this case gives one of the clearest views of the human agency behind the 'supernatural' in the history of stigmatisation, allowing us to deconstruct the mystical epiphenomena fully.

The case of Dora Visser, which had similarly disappeared from collective memory, was likewise recovered from oblivion only in the second half of the twentieth century, when the notes written by her curate were found⁵⁰. The Catholic journalist Bert Kerkhoffs published a first article on Visser in 1965, based on this curate's diary. Because Kerkhoffs suggested full authenticity of her story and mentioned her grave, which still existed in the village of Olburgen, his article immediately drew a few pilgrims to the cemetery, mainly local Catholics and traditional

⁴⁹ For example the previously mentioned case of Dora Visser in this article, but also the exposure of Marthe Robin as a cheater: see C. De Meester, *La fraude mystique de Marthe Robin*, Paris, Éditions du Cerf, 2020.

⁵⁰ See Kerkhoffs, *Het mysterie Dora Visser*.

Catholics from further afield who were struck by her story and wished to express their interest. The centenary of Visser's death in 1991 was marked more grandly, by a book and an exhibition about her life. This gave the cult a significant boost, resulting in thousands of visitors to her grave every year, and reports were received of prayers answered through her intercession.

This prompted the Dutch Cardinal Adrian Simonis to establish a special diocesan court on 22 March 2005 to investigate a 'miraculous cure' at her intercession. He simply ignored the Church's previous judgement that Visser's mystical wounds and messages were not supernatural but constructed⁵¹. Neither did the new interest from the Church give much attention to the abuse which the girl had suffered and its consequences. The pious cardinal was intuitively partial to her and to part of her life's story.

The investigators reached a positive conclusion in 2013, and Cardinal Simonis sent the file to Rome. If the authorities there accept the conclusion and regard the alleged miracle as medically inexplicable, the pressure group involved hopes that the doors will be opened for Visser's beatification. Stories surrounding stigmata remain unfathomable. All the red flags coming out of modern research continue to be ignored.

6. *Later stigmatics in the context of a deviant devotional network.*

Since the 1960s, a more or less new type of stigmatics has arisen. The informal network of deviant Marian apparitional devotions and movements that emerged after the Second Vatican Council, effectively a protest movement against renewal in the Church and against the ills of modern society (such as war, abortion, euthanasia and homosexuality), created a new type of mystic-stigmatic⁵². The strategy of traditionalist and conservative Catholics and their visionaries included not only apparitions, miracles and devotionism, but also stigmatisation, which was similarly instrumentalised in opposition to the 'false' modernism allegedly being propagated by the Catholic Church and its popes, bishops, and priests. The stigmata were a means to confirm the claims made by these visionaries and their followers about the state of Church

⁵¹ Margry, *Vurige Liefde*, pp. 103-111.

⁵² See on this network P. J. Margry, *The Global Network of Deviant Revelatory Marian Movements*, in *The Oxford Handbook of Mary*, edited by C. Maunder, New York, Oxford University Press, 2019, pp. 662-683.

and society. Such stigmatised visionaries, as well as a variety of bleeding religious objects, emerged now across the whole world from the 1960s onwards, all to endorse personal messages they had received from heaven: from Veronika Lueken in Bayside (New York) to Julia Kim in Naju (South Korea). Several such new 'deviant' shrines have also arisen in the Netherlands, and three of the visionaries also became stigmatics.

The first was the visionary Elisabeth Sleutjes-Van Gaal (1919-2007) in the Brabant village of Berlicum. After she experienced a miraculous cure in 1977, an image of the Holy Face of Jesus that she kept at home began to bleed, and from that moment on she began to receive messages from Mary. The diocese carried out an enquiry and deemed the phenomena to be inauthentic in 1987⁵³. In 1990, Sleutjes received the stigmata on her hands, feet, and side for 33 days on two occasions, in confirmation of her mission and of Mary's messages. Later that year, Mary told her that Elisabeth's stigmata were incontrovertible evidence for the diocesan commission that the messages and apparitions were genuine. The cult continued after her death.

A second stigmatic was Agatha Molki (1951-2002), born in Papua New Guinea and married to a former Dutch missionary. They moved to the Brabant town of Valkenswaard, where they set up a subsidiary branch of another non-recognised site of Marian apparitions, the Amsterdam shrine of the Lady of All Nations⁵⁴. Molki received apparitions and messages from Mary from 1984 onwards and her mission was directed primarily against abortion. From 1998 until her death in 2002, her body showed wounds that looked only to a very limited degree like the traditional wounds of the Passion. The cult, attracting traditionalist Catholics, was rejected by the diocese of 's-Hertogenbosch, but continues to exist.

Further south, the Limburg village of Oirsbeek is home to Suzannah Dahmen (born in 1954), a visionary who has, like Molki, been receiving apparitions of the Amsterdam Lady of All Nations since 2001 and who received the stigmata in her body in the summer of 2005. Here, once again, the stigmata served as confirmation of the truth of the messages received

⁵³ On Sleutjes and her cult see: <https://www.meertens.knaw.nl/bedevaart/bol/plaats/84> (07/2023), cf. <https://docplayer.nl/17041373-S-ave-s-nieuwsbrief-over-actuele-verschijningen-inhoud-beste-lezers-j-a-a-r-g-a-n-g-2-n-r-2-volgnr-6-j-u-n-i-2-0-0-2-beste-lezers.html> (07/2023).

⁵⁴ On Molki and her cult see <https://www.meertens.knaw.nl/bedevaart/bol/plaats/1454> (07/2023); on the Lady of All Nations see P. J. Margry, *Paradoxes of Marian Apparitional Contestation: Networks, Ideology, Gender, and The Lady of All Nations*, in *Moved by Mary: The Power of Pilgrimage in the Modern World*, edited by A.-K. Hermkens – W. Jansen – C. Notermans, Aldershot, Ashgate, 2009, pp. 182-199, and <https://www.meertens.knaw.nl/bedevaart/bol/plaats/29> (07/2023).

and of their divine approval. The local diocese of Roermond did not recognise the phenomena and the small cult has more or less dissipated since⁵⁵.

7. Conclusion.

The lands that are currently the Netherlands were never fertile soil for stigmata. There were only two or three cases in the Middle Ages. During the Reformation, an attitude of hostility to the phenomenon arose among Dutch Protestants and Catholics, and the only two attested stigmatics during the time of the Dutch Republic came from or departed for the Spanish or Southern Netherlands. The wave of stigmatisations that occurred in Europe between 1800 and 1950 affected Dutch Catholic culture initially only slightly, but eventually created a strong desire for a homegrown stigmatic. This desire was fulfilled in the twentieth century, during the interwar years. For the first time in modern history, the Netherlands was the scene of an intensive cult, around the stigmatic Janske Gorissen. It was the result of the long-held desire to have a Dutch stigmatic, which itself was part of the devotional aspect of the emancipation of Catholics in society. The eventual occurrence of a case of stigmatisation stirred excitement to such a degree that it resulted in a broad collective phantasma among Catholics – bishops, priests, religious and laity alike. The euphoria was relatively short lived and collapsed after about a decade, caused by the suppression of Gorissen's 'false mysticism' at the behest of the Holy Office and the imposition of a full *damnatio memoriae* of Janske Gorissen and the Welberg cult. The stigmatisation bequeathed a traumatic legacy to all parties involved.

The strong decline of the Dutch Catholic Church since the 1960s prompted some conservative Dutch Catholics to fall back on traditional devotional repertoires such as visions and stigmatization, this time to counter the unwanted renewal of the Church and the 'aberrations' of modern society. In these cases, the stigmata were instrumentalised to highlight their recipients' prophetic gifts. In this context, the case of the fake stigmatic Dora Visser, which was already suppressed by the Church in the nineteenth century, resurfaced, leading to the emergence for the first time of a cult around her person. Even more surprisingly, despite the troublesome Dutch history of stigmatisation, Visser has become the first stigmatisation case to receive the official support of the Dutch Catholic Church.

⁵⁵ On Dahmen and her cult see <https://www.meertens.knaw.nl/bedevaart/bol/plaats/1458> (07/2023).



Fig. 1 – Picture of a fully stigmatized Janske Gorissen of Welberg, 1934. Photo Adriaan Ermen; collection P. J. Margry.

WILLIAM A. CHRISTIAN JR.

APPARITIONS AND BODY SIGNS IN SPAIN, 1390-1970

Introduction.

In Christian Spain since at least the early Middle Ages both town churches and shrines and chapels in the countryside have been peopled with divine figures – saints, and various advocations of Mary and Christ – who provide protection, help, consolation and healing, both on an individual and a collective basis. People have established a set of contracts, obligations – like fast and feast days, processions, and offerings – and fealties, including declarations of patronage, to ensure the help of these figures.

The set of divine helpers in this sacred network has always been dynamic and evolving, with some waning and others emerging. As old saints failed people turned serially to different ones (as with a series of petitionary processions to various saints in an epidemic or a drought until the problem was resolved); but also signs from new saints indicated new sources of help. Hence individuals, families, and communities were ever alert to these intimations of particular favor from particular divine beings.

One of the most direct ways for identifying new divine helpers were episodes in which they appeared to persons and declared their willingness to help and specified the conditions and requirements for that help. Such visions, however, given that they could result in sanctity, fame, prosperity, vocation, or potential employment for the seer, required proofs that the visionary was not fabricating out of self-promotion, was not confused by mental instability, or was not being deceived by the devil.

Since at least the early Middle Ages marks on the body were considered signals of these visions and apparitions. Based on an earlier survey of Spanish lay apparitions documented from primary sources¹, this essay revis-

¹ W. A. Christian Jr., *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, Princeton (N. J.), Princeton University Press, 1981, and the revised and augmented Spanish edition, *Apariciones en Castilla y Catalonia (Siglos XIV-XVI)*, Madrid, Nerea, 1990.

its instances in the 14th, 15th and 16th centuries, in which bruises, contortions, and marks were offered by seers as proofs that the visions were true, and the accompanying instructions should be believed and fulfilled. They were key factors in mini-dramas in which the poor, the marginal, the child and the female were vindicated when they brought messages of protection and patronage and requests for devotions to their communities, often in the context of epidemics that lowered the threshold of skepticism of their peers and superiors. Bodily signs were just one kind of proof, among others including predictions that come to pass, physical tokens, including images, and trances which seem to render bodies insensible.

In Spain the cycle of lay, village visions was shut down in the 16th century by the Inquisition, which sought to curtail independent revelation in the context of the threat of Protestantism. But the visions returned in profusion, in the new contexts of anticlericalism, communism, and the Cold War, in the twentieth century. Then too, marks on the bodies of seers returned as one of the kinds of proofs, this time clearly influenced by the wounds of famous contemporary stigmatics.

Throughout this long history, as with stigmatics, some of the seers with bodily signs were treated as saintly, assumed to have healing powers, and considered a source of relics. As in the case of stigmatics, the bodily signs were scrutinized and certified by scribes and notaries. But as the body signs on visionaries were temporary, generally resolved and disappeared when the visions were believed or the prescribed ritual was fulfilled, the focus of attention remained the divine figure that was appearing, and only secondarily, at best, the seer. In this regard these seers differed from stigmatics.

I will present examples of five kinds of body signs considered proofs of apparitions: divinely inflicted bruises; temporary contortions; writing or symbols; marks or impressions of the divine touch; or divinely inflicted stigma like wounds. The different modalities of bodily proofs of visions form a repertoire of options for seers and their potential public alike, stories that repeat in part because they are known, and also because they are simple and feasible.

1. *Bruises.*

Chastisement in the form of battery by divine figures was not unheard of in medieval Europe², and bruises and whip marks figure among the kinds of proofs of divine intervention in Spanish apparitions.

² For examples see Christian Jr., *Apparitions*, p. 56.

In Santa Gadea (Burgos), in 1399, the boy Pedro was beaten at night in his house, he said, by monks supervised by the Virgin, for not daring to tell the townspeople about the Virgin's apparitions to him. His cries awakened the neighbors, and he told his story. The whip marks and bruises seemed to bear out what he said: «after the entire town had gathered Pedro was brought in. They all saw the welts and injuries, and he himself told them all that has been told before. I the scrivener bear witness that I have seen the marks and wounds on Pedro and heard from his own mouth all the testimony given»³.

Over five hundred years later there was a similar example of bruises as proof of apparitions in Burguillos, a village near Toledo. There in 1935 a boy age about 12, Fausto del Castillo, said he had a vision of a mysterious, monk-like stranger who predicted rain, and asked for prayers from the village. When the boy did not dare report what he had seen, the stranger, whom the boy thought was Jesus Christ, reappeared and slapped him so hard he knocked him down, leaving the marks of fingers on his cheek, and people from the surrounding towns came to see them and hear his story, followed by a reporter from Madrid⁴. (Fig. 1)

2. *Temporary contortions (hands, hands to cheek, legs, fingers, arm, mouth).*

This was the predominant mode of bodily proof of apparitions in fifteenth century Spain. In these situations, the contortion was undone once the apparitions were believed, and the appropriate prayers or processions made.

Several Spanish examples of these proofs are elements of apparitions that were not documented in formal testimony (or whose testimonies have been lost). They appear in seventeenth- and eighteenth-century histories or shrine compendia as occurring in earlier times and include hands that were closed and could not be opened⁵, hands fixed to cheeks⁶, a hand fixed to

³ *Ibidem*, pp. 32 and 250: «& asy todo el pueblo junto traydo el dicho pedro & y visto por todos sus açotes y fatiga dixo por su boca propia todo lo ante relatado. E yo el dicho escriuano do fe en como vi las dichas señales & feridas que el dicho pedro tenia & oy de su propia voca todo lo en este testimonio relatado».

⁴ J. Sánchez-Ocaña. *Apariciones en Toledo. Un muchacho de Burguillos dice que se le ha aparecido Jesucristo cuatro veces*, «Estampa», May 25, 1935, pp. 3-6.

⁵ La Virgen del Risco (Villatoro, Ávila), in J. de Villafañe, *Compendio histórico en que se da noticia de las milagrosas y devotas imágenes*, Salamanca, Manuel Fernandez, 1740², pp. 500 ff.

⁶ N^a S^a de la Carrodilla (Estadilla, Huesca), N^a S^a de las Sogas (Bellvís, Lleida), N^a S^a de Carramia (Abella de la Conca, Lleida), in N. Camós, *Jardín de María*, Barcelona, Jayme Plantada, 1657, pp. 178-184, 230-231, 244-250.

a stone⁷, a hand fixed to an ear⁸, and arms crossed fixed to the chest⁹. The wide geographical extension of locations in Castille, Catalonia and Aragon point to a general knowledge of this kind of proof.

Instances for which there exists documentary evidence that the seer had contortions as a result of alleged apparitions include the following, in chronological sequence.

2.1 1436 *Ecija*.

Here when a boy, Antón, went blind, his mother made a vow to Saint Lucy without result, and then promised an altarpiece and a donation of wax to Saint Paul, whereupon her son regained his sight. At some later date the son went mute, speaking only when she renewed her vow. Subsequently, on February 26, 1436, the boy claimed that Saint Paul appeared to him shortly before dawn when he was in bed. He said that Saint Paul pressed his four fingers together, enjoining the boy to deliver instructions for the reform of the town, and telling him how his fingers would be released. That same day the boy informed the municipal authorities, and the next day his fingers were released after a procession to the Dominican house, a mass and contact with a crucifix there. The authorities concluded that Saint Paul wished to be the patron saint of Ecija and vowed an annual procession to the Dominican house. (Figg. 2, 3)

The portion of the apparition testimony regarding the fingers is as follows:

From the testimony of Antón:

And [Saint Paul] also said so the people would believe [the boy] for the boy to give him his hand. And the boy gave it to him. And the blessed apostle bound and tied up the fingers with one another as [the boy] showed – as follows: the four bigger fingers were bent and bound together so marvelously that the binding seemed to be by the power of God and not artificially by the hand of man and in no manner could the binding be undone.

And the glorious apostle lord Saint Paul also told him that after notifying this that they should go to the Monastery of Saint Dominic of the Order of

⁷ N^a S^a de la Soterraña (Nieva, Segovia), in Diego de Colmenares, *Historia de Segovia* [1637], Segovia, Academia de Historia y Arte de San Quirce, 1969, vol. I, pp. 230-232.

⁸ N^a S^a del Prado (Vivel, Teruel), in R. A. Faci, *Aragón Reyno de Christo y dote de María SSma*, Zaragoza, Joseph Fort, 1739, pt. II, p. 163.

⁹ N^a S^a del Pueyo (Villamayor, Zaragoza), *ibidem*, p. 79.

Preachers on this city and pass this bound-up hand over the cross that is in that monastery, and that then it would open and come untied and become as healthy as it had been before.

Diego Fernández de Arjona, the boy's father, who was a town official, described the undoing of the hand, which was literally and figuratively a denouement:

And after the solemn mass was said solemnly and the sermon was made, some religious and clergy took the cross of the monastery with great reverence and placed it on the main altar. And the boy went up to it, and kneeling put his hand on the apple of the cross. And moving up he reached the image of our lord which is on the cross, and when he reached the image, the hand opened and became as good and healthy as it had been previously, except that the fingers were a little thicker, as a remembrance of the miracle. This was seen by all the people and witnessed by the [authorities] with all the town¹⁰.

2.2 1449 Cubas (near Madrid).

Over a period of seventeen days in March 1449, a twelve-year-old girl named Inés, who was tending pigs, claimed to see the Virgin Mary, who gave instructions for avoiding an epidemic. Inés said Mary told her that if people did not believe her, she, the Virgin, would give the girl a sign¹¹.

¹⁰ Christian Jr., *Apariciones*, pp. 78-88. The quotes I have translated here are from the original Spanish on pp. 81 and 82 as follows: «E ansimismo que le dijo que porque la gente le creyesen que le diese la mano derecha. Y el dicho mozo dióselas. Y el bienaventurado apostol la ató e añuyó los dedos los unos con otros segund los mostró – los quales estaban desta manera: los quatro dedos mayores vueltos e ligados unos con otros tan maravillosamente que bien parecía ser hecho tal ligamento por poderío de Dios y no artificialmente por mano de ombres e por ningund arte el dicho ligamento se podía tirar. Y dijole más el dicho glorioso apostol señor San Pablo que después que este obiese notificado que fuesen al monesterio de Santo Domingo de la Orden de los Predicadores desta ciudad e que trujese aquella mano ligada por la cruz que está en el dicho monesterio y que luego se abriría e desataría e se tornaría tan sana como primero la tenía. (...) E dicha la misa solenemente e hecho sermón tomaron la cruz del dicho monasterio algunos religiosos del y algunos clérigos con mucha reverencia pusiéronla ensomo del altar mayor. El el dicho mozo fue delante e hincadas las rodillas llegó con la mano a la manzana de la cruz. El subiendo arriba por ella, llegando a la imagen de nuestro señor que está en dicha cruz, abrió la mano e tornose tan buena e sana como antes la tenía, salvo que le quedaron les dedos un poco más gruesos y esto por memoria del milagro. Lo qual fue visto por toda la gente, testigos que fueron presentes los dichos señores con todo el pueblo».

¹¹ Christian Jr., *Apparitions*, p. 264: «Cata que te mando que lo digas, e si no te creyeran, yo te daré señal por que te crean».

The townspeople indeed did not believe the girl, and the sign that the girl said the Virgin provided was to press the girl's right hand so that the four fingers stuck together and formed a cross with the thumb¹².

Following the Virgin's instructions, the girl showed her hand at mass, and the villagers were unable to release the fingers. They then fashioned a cross from the boards of a loom and held a procession to the apparition site, where the Virgin, Inés said, planted the cross in the ground. On the Virgin's instructions, the girl went on pilgrimage to the Marian shrine of Guadalupe. There her hand returned to normal just when the Hieronymite monks and the *alcalde* were going to examine it¹³.

2.3 1455 Navalagamella (outside of Madrid).

Here a shepherd said that Saint Michael the archangel appeared to him, and that after he failed to convey his vision to the town, Saint Michael contorted his body with legs folded up. The town carried the shepherd to the apparition site, found the imprint of the hand of Saint Michael on a tree trunk, and carried the shepherd back to the parish church. There a mass was said to the archangel, and at the end of the mass, at the words *ite missa est*, the shepherd's body was released¹⁴.

2.4 1460 Escalona (Segovia).

Five years later the people of Escalona did not believe a girl named Juana when she reported an apparition of Mary with instructions to build a shrine. The girl reported that Mary then told her: «I know that, but now they will believe you», pressing her lips together with her fingers. The girl returned to the town, unable to open her mouth or speak, com-

¹² *Ibidem*: «E que se llegó a ella y que la dicha Señora tomó la mano derecha de la dicha Inés con el pulgar y sela apretó, e le dejó la dicha mano con todos los dedos juntos, e apretados, y el pulgar encima hecho Cruz según les mostró, y vimos todos los que ahí estábamos».

¹³ *Ibidem*, p. 267: «E que quando ellos entraron a do estava la dicha moza, que le dijieron, que mostrase la dicha mano. E que quando saco su mano para la mostrar, que la fallaron sana». Inés had earlier declared that her hand would return to normal only after returning from Guadalupe.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 100-103, 233. The documentation here, from 1780 parish reports, and M. Collado de Ruete, *Insinuación de las grandezas de San Miguel Archángel*, Madrid, Heredos de Francisco del Hierro, 1760, pp. 104-121, is less secure. Collado refers to testimony allegedly taken in 1520 but does not cite it *verbatim*.

municating with gestures. The town held the procession to the apparition site that the Virgin requested, as at Cubas. And the lips became unsealed at the mass of the holy spirit in the parish church, at the words *ite missa est*, as at Navalagamella. The Virgin sealing Juana's lips was depicted in a painting and in engravings¹⁵. What may well be the original painting was displayed annually on the anniversary of the event as of my visit to Escalona in 1977. (Fig. 4)

2.5 1523 Quintanar de la Orden.

By the early sixteenth century the tide had turned against visions of lay people. The town authorities of Quintanar de la Orden and then the Inquisition of Cuenca made an investigation in 1523 of the visions of Mary claimed by a married woman, Francisca la Brava. She said that Mary, the size of a four-year-old girl, requested the town make a procession and commend itself to her. The written report contains her testimony, and that of others. The main proofs she offered for her visions were a candle, a piece of silk, and a magnet given to her by Mary. At one point in her visions her hands seemed to be fixed together.

Here is the relevant portion of the testimony of the parish priest, who was of the opinion that she was being fooled by the devil. He said that early one Sunday, three or four days after the visions began, the woman's husband came asking for help: «Señor, for the love of God go to my house, for my wife has gone out and is seated in the doorway with her hands locked together and will not speak, and we cannot get her to go back inside». So this witness got out of bed and went there and had Francisca put back in the house and unlocked her hands; and all this time she did not speak¹⁶.

Here the hands locked together may be a late, vestigial attempt on the part of Francisca to provide another kind of proof of her visions. But the times had changed, and the making public of visions was by then danger-

¹⁵ Christian Jr., *Apparitions*, p. 286, testimony of elderly Maria Herranz, Escalona, Oct 23, 1617: «Ya lo sse, mas agora te creeran y luego con sus dedos la madre de Dios toco a la dicha Joana y se la pegaron los lauios de la boca uno con otro (...) fue en cassa de los dichos sus amos muda y no pudo hablar ni decir palabra sino es por señas (...) se pusso y pinto y estanpo este milagro».

¹⁶ *Ibidem*, pp. 172 and 324: «Senor por amor de dios que vays a mi casa porque mi muger se ha salido de casa y esta sentada a la puerta enclabijadas las manos y no quiere hablar ni la podemos hazer entrar en casa». Y este testigo se leuanto de la cama y fue alla y hizo meter dentro de su casa a la dicha francisca y le desenclabijo las manos y en todo esto no hablo la dicha francisca».

ous in Spain. In any case, Francisca was not believed by her parish priest, who had repeatedly warned her to keep quiet, or by the Inquisition of Cuenca, which sentenced her to be whipped in public.

3. *Writing or Symbols on body: hands, shoulder, forehead.*

A third scenario, or rather, here, script, is the appearance of writing or symbols on the body.

3.1 *Ayora (Valencia) 1392.*

This example, which supposedly occurred on Jan. 8, 1392, involved the appearance of some letters written by an angel on palm of hand of an elderly woman, Liñana, on the outskirts of the town of Ayora, which was undergoing an epidemic of the plague. The letter was a proof of the angel's visions, to back up his instructions to hold a procession.

I have found no documentary testimony of Liñana's vision, but in 1785, the date of a retrospective investigation, it was an accepted event. The well-known painter Vicente López Portaña depicted it, and an engraving was made of his painting. In his depiction, which represents four stages in the epidemic and its resolution, an angel is pointing to Liñana's hand with his left hand, while with his right hand he points behind her to another angel in the distance pouring something which may be the plague on the town, a procession leaving the town, and townspeople praying at Calvary crosses in the countryside¹⁷. (Fig. 5)

3.2 *Enriqueta Tomás, in Cambrils (Tarragona) and Barcelona, 1921-c. 1946.*

In Spain, in the context of substantial portions of the population that were anti-religious and anticlerical, religious visions had a revival in the twentieth century. In some cases, the visionaries' bodies were, again, the location of proofs of their visions. The forearms of Enriqueta Tomás serve as a case in point.

¹⁷ M. Perales, *Memorias de la aparición de un angel en la villa de Ayora, extractadas del proceso instructivo formado de orden el Ilmo. Señor Don Joseph Tormo, Obispo de Orihuela, en el año 1785*, Murcia, Juan Vicente Teruel, n.d.

Born in Cassà de la Selva (Girona), Enriqueta Tomás was a washer-woman and prophet in and around Barcelona and Cambrils (Tarragona). She had messages that appeared on her forearms on Fridays, and visions related to a devotion of Mary called the Virgin of the Twelve Stars, the burning of churches, and an invasion of Spain that would begin in 1940, including bombings, parachutists, and chastisements. Her visions, some of which took place in the parish church of Santa Monica, in Barcelona, were contemporaneous with those of Ezquioga, and the vision messages circulated from 1932 on among Ezquioga followers in Catalonia and the Basque Country. In the 1980s, some of the elderly followers of Ezquioga in Catalonia showed me typewritten messages from Enriqueta Tomás's visions, as well as photographs of the writing on her arms. (Fig. 6)

3.3 *Vilarchao, Portugal 1946.*

The visions of the Virgin by three children in Fatima in 1917, inspiring massive pilgrimages, and intensive devotion, provoked many replications of visions throughout Europe, and not the least in Spain and Portugal¹⁸. Among them was the young woman Amélia da Natividade Rodrigues Fontes in Vilarchao, near Alfândega da Fé, Portugal. At her father's suggestion, in July 1946, she asked the Virgen for a sign that her visions were true, and a cross appeared on her forehead¹⁹. On October 11, 1946, 30,000 persons gathered at the remote site to witness one of her visions²⁰.

3.4 *Aldeanueva del Camino (Cáceres) c. 1966.*

Two inhabitants of Aldeanueva del Camino (Cáceres) told me in 1977 that about a decade earlier a teenage girl in the town appeared peri-

¹⁸ For the context of the Vilarchao and (below) La Codosera apparitions in the Cold War sequence of visions in Iberia see W. A. Christian Jr. – M. Sanahuja Beltran, *Darkness at Noon: The Visions at Cuevas de Vinromá in 1947 in a Divided Spain during the Cold War*, in *Cold War Mary: Ideologies, Politics, Marian Devotional Culture*, edited by P. J. Margry, Leuven, Leuven University Press, 2020, pp. 153-188: 180.

¹⁹ See picture explendoresdoceu.blogspot.com, dated Aug. 1, 1946 (07/2023).

²⁰ *Noticias de Portugal afirman se han producido milagrosas apariciones de la Virgen*, «Mediterráneo» (Castellón) and with a different title «Diario Español» (Tarragona), Oct. 29, 1946, both from «El Pueblo Gallego» (Vigo). See also <https://explendoresdoceu.blogspot.com/2018/09/aparicoes-em-vilar-chao-portugal.html>, which cites «O Século Ilustrado», Dec. 14, 1946 (07/2023).

odically with crosses on her forehead and palms, which she said were painted by Jesus²¹.

4. *Marks or imprints of divine touch: shoulder, cheek.*

Here we get even closer to the stigmata of Francis of Assisi and Thérèse Neumann.

4.1 *Vicenza Monte Berico 1428.*

Here, exceptionally, is an Italian example, with unusual contemporary testimony. Mary allegedly appeared to an elderly woman, Vincenza Pasini with instructions for the town of Vicenza to erect a shrine to ward off the plague. She was not believed after her first vision, but after the second vision, on August 1, 1428, she bore the mark of the fingers of Mary on her shoulder: «On the shoulder of this woman, where Mary's fingers had held it as she was lifting her up from the ground, five stigmata were clearly visible and stood as a testimony, blooming just like five dark red or vermilion roses»²².

4.2 *Reus (Tarragona) 1592.*

In Reus a shepherd girl, Isabel Besora, had vision of Mary, who gave instructions for avoiding the plague. Oral tradition holds that in a second vision Mary allegedly touched her cheek, leaving the mark of a rose. She was then believed, and the mark disappeared after a procession and a solemn mass at which Isabel remained on her knees holding a lighted candle. This is the version of the proof that has prevailed since the start

²¹ Oral testimony of Carlos Miron and a friend, «Alhambra» (C. R.), December 16, 1977.

²² G. Cracco, *Dinamismo religioso e contesto politico nel medioevo vicentino*, «Ricerche di Storia Sociale e Religiosa» VII (1978), 13, pp. 121-145: 138-145: «In huius femine humero, ubi Marie digiti eam ex terra ellevantis heserant, stigmata quinque in modum totidem splendentium rosarum coloris fuscii aut vermiglei in testimonium claruerunt». Latin text of apparition and miracles: I thank Gábor Klaniczay for the English translation. See also S. Rumor, *Storia documentata del Santuario di Monte Berico*, Vicenza, Off. Grafica Pont. S. Giuseppe, 1911, and D. M. Montagna, *Santa Maria di Monte Berico; Miscelanea storica prima*, Vicenza, Convento dei Servi di Monte Berico, 1963.

of the 19th century²³. An earlier version, as published in 1657, had it the proof was that her hand was stuck to her cheek²⁴.

5. *Christ's wounds (stigmata, especially on the hands).*

The use of bodily marks as proofs of visions before the twentieth century seems to have run parallel but independently of stigmata of religious or mystics. But the salience in twentieth century Spain of Padre Pio (starting in 1921), Gemma Galgani, and Thérèse Neumann brought fully to the fore the possibility of direct stigmatic wounding as proofs of religious visions. We see this at the apparition sites of Ezquioga and La Codosera. There is thus a convergence of visions and stigmata that is mutually reinforcing, whereby visions make stigma more credible, and stigmata add more weight to visions and their messages, reinforcing the oracular side of, for example, Padre Pio and Neumann²⁵.

5.1 *Ezquioga (Gipuzkoa) 1931.*

Ezquioga (Ezkio in Basque) was the site of visions, eventually by seers in the hundreds, of Mary, starting in the early months of the Spanish Republic after churches had been burned in several cities. The audience swelled and the number of seers increased in the summer, with the clergy and the diocese divided in what to think. A critical moment came in mid-October 1931, when the Spanish parliament was debating the separation of Church and State. Two teenage girls, Ramona Olazabal and Josefa Lasa, said they had received the stigmata on their hands. First, Ramona in front of a large crowd showed cuts on her hands on October 15, with her friend Josefa announcing: «The Virgin has cut her with swords and now places a rosary around her waist». The news spread rapidly, and an immediate effect was an avalanche of public, primed to the idea of stigmatics especially by the example of Thérèse Neumann, who treated

²³ Christian Jr., *Apparitions*, pp. 140-141.

²⁴ Camós, *Jardín de María*, pp. 4-5.

²⁵ For the cult of Padre Pio in general, S. Luzzato, *Padre Pio: Miracoli e politica nell'Italia del Novecento*, Torino, Einaudi, 2007. For the cult in 1920s Spain, W. A. Christian Jr., *Moving Crucifixes in Modern Spain*, Princeton, Princeton University Press, 1991, pp. 51, 91, 180. Even Alfonso XIII corresponded with Padre Pio: G. da Romallo, *Le prodigiose manifestazioni del Crocifisso di Lompas*, Milano, Redazione Annali Francescani, 1922, p. 57.

the girls as saints. The Bishop of Barcelona himself came the next day to witness Ramona in vision. (Fig. 7)

On October 17 Josefa announced that the Baby Jesus had left a mark on her own hand with a dagger. However, in the meantime a razor blade was found at the site, and an expeditious diocesan investigation publicly attributed the wounds to natural causes, initiating the turn of the bishop, the diocese of Vitoria, and the Vatican against the visions, eventually culminating in their prohibition in 1933. The rejection of the visions, and in particular the rejection of the stigmatization of two of the seers, led to a series of seers in vision experiencing the crucifixion, though without physical wounds, demonstrating the broader passion idiom of the apparitions²⁶.

For those who most promoted the idea of Ramona's stigma-like signs, Thérèse Neuman was already a saint-like oracle. Raymond de Rigné, who photographed Ramona's wounds and wrote a book about her, had visited Neumann in 1929 to consult about his marriage²⁷. The principal Belgian promotor of the Ezquioga visions, Fernand Remisch, had visited Neumann in 1927, subsequently wrote a book about her, and remained devoted to her until his death²⁸. And some of the same magazines tending toward religious sensationalism, like the Belgian «Soirées» and the Swiss «Schildwache», carried news both of Ezquioga and of Neumann. Conversely, a journalist skeptical of the Ezquioga visions deployed contemporary arguments against Thérèse Neumann, that Neumann was deceiving herself as well as others, against the Ezquioga visionaries²⁹.

5.2 *La Codosera 1945.*

Another vision site in the wake of the new popularity of the Fatima visions occurred in and around the town of La Codosera, in the province of Badajoz close to the Portuguese border, where starting in 1945 dozens

²⁶ W. A. Christian Jr., *Visionaries: The Spanish Republic and the Reign of Christ*, Berkeley, University of California Press, 1996, pp. 58-59 and 68-69. On the example of Neumann for the clerical evaluators, *ibidem*, pp. 283-285. In Italy «La Tribuna Illustrata», November 15, 1931 (*La fanciulla che ha veduta la Vergine*) carried photos of the apparition site and Ramona praying with bandaged hands.

²⁷ Christian, *Visionaries*, p. 110; Rigné ('B. M.'), *Une Nouvelle Affaire Jeanne d'Arc*, Orléans, La Librairie Centrale, 1933.

²⁸ Christian, *Visionaries*, p. 155; Remisch ('F. Dorola') *Trente-trois ans avec Thérèse Neumann*, Paris, Fayard, 1962.

²⁹ Christian, *Visionaries*, pp. 284-287.

of people had visions. One of them, Afra Brígido Blanco, age 16, came to have wounds on her hands. She had her first visions on May 29 1945, two days after those of the first and most prominent child seer. On July 22, in the shrine of another town, Villar del Rey, Afra said she witnessed the Passion of Christ, and received stigmata on her hands and her right side. She was the only seer of La Codosera and surrounding towns who claimed to be stigmatized, just as Ramona Olazabal and Josefa Lasa were exceptions among the Ezquioga seers, but unlike them, her stigmata were long-lasting. This picture in Fig. 8 was taken in the fall of 1945 by a Catalan Dominican when he interviewed her. In October she said her wounds were still bleeding. Unlike Ramona and Josefa at Ezquioga, she only exceptionally allowed a photograph to be taken of her hands³⁰.

Note that all these modes of marks as proofs of visions represent a reversal of the normal human divine tactile relations. Ordinarily humans are touching or kissing images, pictures, statues. Here (as with the stigmatized mystics) the holy figures are touching them and leaving proof of the touch. In the process particular people, especially marginal ones, are being singled out, enhanced, and take on a special status.

When one searches for depictions of these exceptional moments, one notes that in some cases they are hard to find, as if, in effect, the guardian angel, Mary, Saint Michael or Saint Paul are violating a taboo, crossing a boundary between heaven and earth, heavenly bodies and human bodies, that the clerical hierarchy finds hard to accept and even harder to depict and promote. What was at the time clearly the key, defining moment in the apparition, is, generally, sidelined in the depiction of the event: the angel of Ayora points to the hand of the seer, but is not touching them. Of the many depictions of the apparition of the Madonna di Monte Berico to Vincenza Pasini available on the internet, none show the

³⁰ J. Parcerisa, OP, *Reportaje informativo sobre las apariciones de La Codosera, La Lapa, La Mina, Villar del Rey y Salorino*, Typewritten, 109-p. ms dated in Manacor, December 1945, Arxiu Diocesà de Girona. The information on Afra Brígido Blanco and her stigmata is from pp. 12-14, 45-47, 51. I am grateful to Josep Ros for locating the Parcerisa papers. There is no critical study of the La Codosera vision sequence. The extensive apologetic literature includes José de la Cueva, *Los Prodigios de la Codosera*, a series of articles published in the Madrid newspaper «Informaciones» July-September 1945, and then separately as a 47-p. pamphlet in Madrid in October; “*Un devoto de María*”. *La aldea de la Virgen: La Codosera*, Madrid 1948; F. Barroso Silva, *Chandavila: “Aquello... sucedió”*, Badajoz, Cofradía de Nuestra Señora de Dolores de la Chandavila, 2015; and for the cultural context, L. M. Uriarte, *La Codosera: Cultura de fronteras y fronteras culturales*, Mérida, Asamblea de Extremadura, 1994, with an important reference to Afra pp. 255-256.

Virgin touching her shoulder, or the five red marks left by the Virgin's fingers.

6. *Temporary signs versus permanent marks.*

Stigmata as reproductions or imitations of Christ's Passion, following the example of Saint Francis, has become a narrative that has crowded out other different stories or dynamics for symbolic changes or marks on human bodies, stories which in turn point to aspects of stigmatics in addition to classic mystical woundings. Here we have pointed to some of the other, alternative bodily marks in Christian Spain from the fifteenth century to the present, which served as punishments for disobedience and proofs for apparitions and contact with the divine. The examples we mention suggest the usefulness of taking a step back, and a step out, and walking around the outskirts of the classic stigmatic narrative³¹.

In these apparition proofs, those stigmatized are impeded, but are not suffering; they are not living Christ's drama; they are messengers for the story, which is the divine figure's presence, the avoidance or the resolution of an epidemic, the location of a shrine site and the identity of the divine patron of a site and of a polity. The messengers themselves are not the story, unlike the suffering stigmatics. When the Madrid reporter of the illustrated journal *Estampa* went to Burguillos, the marks on the boy's face had healed and disappeared. The hands of the Ezquioga seers healed; the crucifixion agony ended with each vision. When in recent years enthusiasts sought out the Vilarchao seer Amelia, age 96, 74 years after she was marked as proof of her visions, the scrutiny of her forehead for traces of marks was, in effect, in order to know whether she was simply a visionary (whose marks had been temporary), or, as well, a stigmatic like Saint Francis or Thérèse Neumann, whose marks were thought to be permanent. (Fig. 9) The only exception, a kind of hybrid visionary/stigmatic, was Afra Brigido Blanco, who in fact in later life seems not to have sought publicity either as seer or stigmatic.

This difference leads us to direct our attention to the importance for stigmatics not just of the act of stigmatization, but especially of the perpetuation of their wounds. How do temporary marks (wounds) become permanent? The comparison suggests further examination of a kind of

³¹ For other, earlier types of stigmata, as marks of persecution, signs received on ordination, or marks received by crusaders see C. Muessig, *The Stigmata in Medieval and Early Modern Europe*, Oxford, Oxford University Press, 2020.

dialogue, through the last eight hundred years, between temporary and permanent stigmatization. This dialogue could be followed for other regions beside the Iberian Peninsula.

Finally, blood and tears on statues are similar signs, but on the bodies of images instead of the bodies of people; how are these similar, and different from the marks and contortions on the bodies of seers, and the permanent wounds of the stigmatics?



Fig. 1 – Fausto del Castillo with the town of Burguillos in the background, from J. Sánchez-Ocaña, *Apariciones en Toledo* Estampa (Madrid), May 25, 1935, pp. [3-6]: [3].



Fig. 2 – Saint Paul contorts the hand of the boy Antón, Ecija. Statue originally in the convent of the Discalced Mercedarians. Photographed by the author in the sacristy of the parish church of Santa María.



Fig. 3 – The first page of a decorated parchment codex, c. 1590 of the apparition text, originally in the Dominican convent, now in private hands. Photo, author.



Fig. 4 – Mary presses the lips of Juana at Escalona (Segovia). Painting held in the parish. Photo, author, 1977.



Fig. 5 – Liñana and the tutelary angel of Ayora, by Vicente López Portaña. Collection of author.



Fig. 6 – Enriqueta Tomás. Photographer unknown, collection of author.



Fig. 7 – Ramona Olazabal with bandaged hands praying before the apparition tree at Ezquioga, next to the Bishop of Barcelona, Manuel Irurita, October 16, 1931. Photograph by Marin or Juanes, published in *Blanco y Negro*, Madrid, October 25, 1931.



Fig. 8 – Afra Brigido Blanco, *La Codosera*, 1945. Photograph by Jaime Parcerisa. Collection of author.



Fig. 9 – The sign of the cross is visible on the forehead of the seer Amélia da Natividade in the enlarged photo at age 96. Web download, May 18, 2021.

SAGGI

PAOLO ZANINI

«UNO STRANO CASO DI PROSELITISMO EBRAICO»:
LA VICENDA DI SAN NICANDRO NELLE CARTE VATICANE
(1930-1950)

1. *Introduzione: religiosità ed emigrazione nel Mezzogiorno d'Italia.*

La diffusione delle confessioni evangeliche nell'Italia meridionale fu, tra la fine del XIX e la prima metà del XX secolo, un fenomeno limitato ma significativo, connesso con la grande ondata emigratoria e con l'ansia di rinnovamento religioso, prima ancora che sociale e politico, che si diffuse nei territori più periferici del Mezzogiorno continentale e della Sicilia¹. Come è noto, in questo processo, a partire dagli anni Venti e fino ai primi anni Sessanta, un ruolo particolarmente importante fu giocato dal pentecostalismo, la cui rapida diffusione creò non poche apprensioni alla Chiesa cattolica e agli apparati governativi, determinando una dura reazione che si concretizzò nella promulgazione della circolare Buffarini Guidi dell'aprile 1935². La presenza pentecostale affiancò e in breve

¹ Sull'insieme di questi aspetti cfr. G. Spini, *Studi sull'evangelismo italiano tra Otto e Novecento*, Torino, Claudiana, 1994, pp. 119-157; Id., *Italia liberale e protestanti*, Torino, Claudiana, 2002, pp. 231-252; *Il protestantesimo italiano nel Mezzogiorno tra Otto e Novecento*, a cura di S. Gagliano, Milano, Biblion, 2013. Su alcuni contesti locali cfr. F. Barra, *Millenarismo, predicazione evangelica e agitazioni contadine in Irpinia dall'età giolittiana al fascismo*, «Ricerche di Storia Sociale e Religiosa», III (1974), 5-6, pp. 161-188; Id., *Chiesa e società in Irpinia dall'Unità al fascismo*, Roma, La Goliardica, 1978, pp. 134-139; G. A. Colangelo, *Note per una storia delle comunità evangeliche delle province di Salerno, Potenza e Matera tra il 1900 e il 1958*, «Bollettino storico di Salerno e Principato Citra», VI (1988), 2, pp. 83-92; R. Ferrara, *Movimenti evangelici in Sicilia dal Risorgimento al fascismo*, Soveria Mannelli, Rubettino, 2007; T. Russo, *Confessioni riformate in Basilicata tra Ottocento e Novecento*, «Bollettino storico della Basilicata», XXVII (2011), pp. 139-166.

² La produzione storiografica sul pentecostalismo italiano è ancora piuttosto acerba, in gran parte affidata a contributi provenienti dall'interno del mondo pentecostale. Di particolare interesse, per un inquadramento generale del fenomeno, appaiono i recenti: C. Napolitano, *Il movimento pentecostale: elementi per una interpretazione*, in *Il protestantesimo italiano nel Mezzogiorno tra Otto e Novecento*, pp. 179-192; S. Esposito, *Un secolo di pentecostalismo italiano. Cenni sulle origini, le discussioni parlamentari,*

tempo soppiantò, quantomeno numericamente, le più antiche realtà valdesi, battiste e metodiste, che si erano diffuse nell'Italia centromeridionale a partire dall'Unità, conoscendo una stagione di particolare vitalità a cavallo tra il periodo giolittiano e l'immediato primo dopoguerra, quando nel Mezzogiorno avevano spesso operato in sinergia con i primi nuclei del movimento socialista³. Né bisogna dimenticare altre denominazioni e organizzazioni che si rifacevano alla galassia del protestantesimo internazionale, presenti e in espansione nell'Italia meridionale negli anni tra le due guerre, sia pure a fronte di numeri complessivi assai ridotti: era il caso della Chiesa dei fratelli, degli avventisti del settimo giorno e dall'Esercito della salvezza⁴. A partire dagli anni Trenta, infine, significativa divenne anche la diffusione dei testimoni di Geova: una confessione che, pur non appartenendo storicamente e teologicamente al mondo evangelico, tale era percepita dalle autorità italiane, che la repressero sempre duramente in virtù del rigido rifiuto opposto dai suoi aderenti a praticare il servizio militare⁵.

Come questi pochi riferimenti suggeriscono, nonostante l'egemonia ufficiale e, spesso, l'appoggio dei pubblici poteri, la solidità del cattolicesimo nell'Italia meridionale era tutt'altro che granitica: un dato che, nonostante il trionfalismo ufficiale, veniva colto con chiarezza dalla parte più attenta del clero e dall'episcopato. Numerosi rapporti dei vescovi delle diocesi meridionali segnalavano, infatti, come vasti strati della popolazione praticassero una religiosità consuetudinaria e ritualistica, incentrata su devozioni particolari, sulla tradizionale organizzazione in

l'assetto contemporaneo delle Assemblee di Dio in Italia, Milano, The Writer, 2013; G. Rinaldi, *Una lunga marcia verso la libertà. Il movimento pentecostale tra il 1935 e il 1955*, Chieti, Edizioni GBU, 2017. Sulle origini del pentecostalismo italiano cfr. L. Aresi, *La Pentecoste rinnovata. I primi anni di vita del movimento pentecostale italiano*, «Annali di storia moderna e contemporanea», IX (2003), pp. 549-581.

³ A quest'ultimo proposito cfr. S. Gagliano, *Socialismo. Evangelismo. Meridionalismo (1893-1915)*, in *Il protestantesimo italiano nel Mezzogiorno tra Otto e Novecento*, pp. 39-59. Sul metodismo nell'Italia unita cfr. *Il metodismo italiano (1861-1991)*, a cura di F. Chiarini, Torino, Claudiana, 1997; A. Annese, *Tra Riforma e patristica. Il metodismo in Italia dall'Unità al caso Buonaiuti*, Roma, Viella, 2018; *Metodisti in Italia*, a cura di D. Garrone – P. Naso – S. Nitti, Torino, Claudiana, 2023. Sull'inizio della presenza battista cfr. D. Maselli, *Storia dei battisti italiani (1863-1923)*, Torino, Claudiana, 2003.

⁴ Su queste denominazioni vedi D. Maselli, *Libertà della parola. Storia delle chiese cristiane dei Fratelli, 1886-1946*, Torino, Claudiana, 1978; G. De Meo, *Granel di sale: un secolo di storia della Chiesa cristiana avventista del 7° giorno in Italia (1864-1964)*, Torino, Claudiana, 1980; D. Armistead, *Cristiani in divisa. Un secolo di storia dell'Esercito della Salvezza fra gli italiani (1887-1987)*, Torino, Claudiana, 1987.

⁵ Si rimanda qui a P. Piccioli, *I testimoni di Geova durante il regime fascista*, «Studi storici», XXXXI (2000), 1, pp. 191-229.

confraternite e sulle processioni, mancando di qualunque reale istruzione catechistica. Per cercare di ovviare a questa situazione, divenuta evidente nell'epoca tra le due guerre, il pontificato di Pio XI fu caratterizzato da un costante sforzo di estendere anche al Mezzogiorno quel 'modello tri-dentino', da secoli radicato nella parte centrosettentrionale del paese, che sembrava ancora godere di grande solidità⁶. I risultati di tale sforzo furono, però, contraddittori e in vaste zone del Mezzogiorno, soprattutto ma non esclusivamente rurali, elementi magici, credenze popolari e aspetti sincretici continuarono a convivere con l'ortodossia romana, come mostrano le straordinarie pagine di Carlo Levi dedicate alla religiosità contadina nella Lucania degli anni Trenta, oltreché innumerevoli indagini di sociologia religiosa pubblicate a partire dal secondo dopoguerra⁷.

2. La conversione di San Nicandro e la sua fortuna storiografica.

È all'interno di questo complesso e sfaccettato mosaico che va inquadrata la vicenda della conversione collettiva all'ebraismo che si verificò a San Nicandro, paese contadino e artigiano posto ai margini del promontorio garganico, in una zona da tempo lambita dal proselitismo pentecostale e dalla predicazione di avventisti e fratelli. Qui, verso la fine degli anni Venti, un piccolo nucleo di contadini, artigiani, disoccupati e numerose donne, riunito attorno a Donato Manduzio, ex soldato invalido con fama di guaritore, avviò un processo di conversione collettiva all'ebraismo: un fenomeno senza precedenti nella storia dell'Europa moderna e contemporanea. Il caso degli ebrei di San Nicandro, proprio in virtù della sua singolarità, è noto da tempo e ricostruzioni giornalistiche, ricerche sul campo e studi a esso dedicati sono stati pubblicati sin dagli anni

⁶ A questo proposito cfr. R. Violi, *Episcopato e società meridionale durante il fascismo (1922-1939)*, Roma, AVE, 1990; A. Riccardi, *Pio XI e l'episcopato italiano*, in *Achille Ratti pape Pie XI. Actes du colloque de Rome (15-18 mars 1989)*, Rome, École Française de Rome, 1996, pp. 529-548, soprattutto le pp. 536-542.

⁷ C. Levi, *Cristo si è fermato a Eboli*, Torino, Einaudi, 1946. Sul legame tra marginalità sociale, religiosità magico-sincretica e diffusione del protestantesimo, specie nella sua forma pentecostale, cfr. A. Moscato, *Alcuni aspetti della diffusione del protestantesimo nell'Italia post-unitaria*, «Sociologia religiosa», 15-16 (1967), pp. 105-123; M. Castiglione, *Aspetti della diffusione del movimento pentecostale in Puglia*, «Uomo e cultura. Rivista di studi etnologici», 9 (1972), pp. 102-114; Ead., *Protestantesimo e religiosità delle classi subalterne*, in *Religione popolare in un'ottica protestante. Gramsci, cultura subalterna e lotte contadine*, a cura di H. Mottu – M. Castiglione, Torino, Claudiana, 1977, pp. 53-109; Ead., *Marginalità religiosa e dinamica culturale*, in *Questione meridionale religione e classi subalterne*, a cura di F. Saija, Napoli, Guida, 1978, pp. 141-158.

Quaranta, soprattutto a opera di testimoni e studiosi che erano venuti in diretto contatto con la piccola comunità ebraica sannicandrese nel luogo d'origine, durante la Seconda guerra mondiale o negli anni immediatamente successivi. Un primo ampio resoconto, inizialmente comparso in ebraico e inglese, venne pubblicato nei primi anni Cinquanta a firma Phinn E. Lapidè, pseudonimo di Pinchas Spitzer, un giovane diplomatico israeliano d'origine canadese, appassionato di studi storici, destinato a divenire negli anni seguenti uno dei più strenui difensori in ambito ebraico dell'operato di Pio XII durante il secondo conflitto mondiale, che era stato in Italia durante la guerra, aggregato all'VIII armata britannica, e aveva allora conosciuto il piccolo gruppo di convertiti pugliesi⁸. Benché ricco di inesattezze, di alcuni errori fattuali e, addirittura, di documenti apocrifi, il volume di Lapidè, rapidamente tradotto in numerose lingue, contribuì in modo significativo a diffondere la notorietà della vicenda di San Nicandro, anche al di fuori dei confini italiani, soprattutto in virtù dell'interpretazione allegorica che diede della conversione collettiva, presentata come una sorta di metafora della storia dell'intero popolo ebraico⁹. Certo è che, pochi anni più tardi, nel 1957, Elena Cassin, studiosa formatasi alla Sapienza, grazie al magistero in Storia delle religioni di Raffaele Pettazzoni, ma da tempo operante in Francia, dove era riparata a causa delle leggi razziali, pubblicò a Parigi la prima opera scientificamente concepita sulla conversione di San Nicandro¹⁰. Cassin, che in quegli anni stava conducendo approfondite ricerche sulla religiosità del Mezzogiorno

⁸ Cfr. J. A. Davis, *Gli ebrei di San Nicandro*, Firenze, Giuntina, 2013, p. 21. Sulle posizioni di Lapidè rispetto al ruolo di Pio XII durante il conflitto cfr. A. A. Persico, *Il caso Pio XII. Mezzo secolo di dibattito su Eugenio Pacelli*, Milano, Guerini, 2008, p. 139.

⁹ P. Lapidè, *Ha-navi mi-San Nicandro*, Yerushalayim, R. Mas, 1952 (in ebraico); Id., *The Prophet of San Nicandro*, New York, Beechhurst Press, 1953. Come accennato il volume conobbe numerose traduzioni in varie lingue, tra cui lo spagnolo, il tedesco e il francese. In Italia comparve per i tipi di Longanesi nel 1958 con il titolo *Mosè in Puglia*. Per una prima recensione critica dell'opera di Lapidè, che pur lodandone il significato complessivo ne metteva in evidenza le molteplici incongruenze, cfr. G. Romano, *Ha-navi mi-San Nicandro*, «La Rassegna mensile di Israel», XVIII (1952), 10, pp. 446-448. Per una critica ancor più approfondita, alla luce anche degli studi successivi, vedi G. Cividalli, *Ritorno a San Nicandro*, «La Rassegna mensile di Israel», XXXIX (1973), 4, pp. 226-236.

¹⁰ E. Cassin, *San Nicandro, histoire d'une conversion*, Paris, Plon, 1957. La prima traduzione inglese comparve due anni dopo: Ead., *San Nicandro. The Story of a Religious Phenomenon*, London, Cohen & West, 1959. L'opera, arricchita da una prefazione dell'autrice, che rievocava gli incontri verificatisi in Israele con i discendenti della comunità sannicandrese, venne ripubblicata nel 1993 in Francia (Paris, Quai Voltaire, 1993), conoscendo, infine, la prima edizione italiana nel 1995, per i tipi del Corbaccio. Sul complesso e poliedrico percorso scientifico di Elena Cassin cfr. J. J. Glassner, *Elena*

d'Italia e sugli intrecci tra aspetti economico-sociali e fenomeni religiosi¹¹, collocò la conversione all'ebraismo della comunità garganica all'interno di questo paradigma interpretativo, legandola strettamente alle coeve, e maggioritarie, conversioni al protestantesimo e alle altre forme di 'dissidenza' religiosa che ancora sopravvivevano nelle aree più arcaiche del Sud, sottraendola così all'eccezionalismo, al sensazionalismo e alle letture metaforiche che avevano caratterizzato le prime ricostruzioni, di taglio giornalistico, e la stessa opera di Lapide¹². L'interpretazione di Elena Cassin, autorevolmente avallata da Eric J. Hobsbawm, che vi fece ampio riferimento nel suo pionieristico *Primitive Rebels*, rimase da allora dominante negli studi in Italia e all'estero¹³. Nella letteratura scientifica inglese e francese essa godette, infatti, di una particolare attenzione tra la fine degli anni Cinquanta e l'inizio del decennio successivo¹⁴; in Italia fu

Cassin (1909-2011), «Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale», CIV (2010), 1, pp. 1-2, <https://www.cairn.info/revue-d-assyriologie-2010-1-page-1.htm> (05/2022).

¹¹ Frutto di queste ricerche, piuttosto eccentriche nel percorso di studi di Elena Cassin concentrato soprattutto sulla Mesopotamia antica, furono, accanto al volume dedicato a San Nicandro, i due importanti articoli H. Cassin, *Quelques facteurs historiques et sociaux de la diffusion du protestantisme en Italie méridionale*, «Archives de sociologie des religions», I (1956), 2, pp. 55-72; Ead., *Le vie religieuse*, in *La Calabre. Une région sous-développée de l'Europe méditerranéenne*, sous la direction de J. Meyriat, Paris, Coin, 1960, pp. 225-261. Della vicenda si interessò anche, sia pure da un punto di vista esclusivamente musicale, Leo Levi, pioniere delle ricerche sulla storia della musica ebraica in Italia, che dedicò un interessante passaggio all'ampio innario dei «proseliti di San Nicandro», sottolineando come esso risentisse «di sincere ispirazioni religiose» determinate, oltre che dalla lettura della Bibbia, anche «dall'esempio delle comunità protestanti-pentecostali». L. Levi, *Canti tradizionali e tradizioni liturgiche giudeo-italiane*, «La Rassegna mensile di Israel», XXIII (1957), 10, pp. 435-445: 443, ora in *Canti tradizionali e tradizioni liturgiche*, a cura di R. Leydi, Lucca, LIM, 2002, pp. 67-88.

¹² Cfr. *The Converts of San Nicandro*, «Time Magazine», L (1947), 11, pp. 56-57; F. Becker, *The New Jews of San Nicandro: Some Latter-Day Recruits to the Covenant*, «Commentary Magazine», 1st April 1948; Dana Adams Schmidt, *Italian Converts Find their Way in Israel*, «The New York Times», 30 March 1953; D. Adams Schmidt, *Converts Abandon Old Passover Rite*, «The New York Times», 1st April 1953. Si discostava da questi toni metaforici e sensazionalistici, almeno parzialmente, il *reportage* di G. Russo, *Gli ebrei di Sannicandro*, in Id. *Baroni e contadini*, Bari, Laterza, 1955, pp. 109-120.

¹³ E. J. Hobsbawm, *Primitive Rebels. Studies in Archaic Forms of Social Movement in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, London, Abacus, 2017 (1959), pp. 94-95, 243-245.

¹⁴ Si vedano, a questo proposito, le ampie ed elogiative recensioni: L. Poliakov, *Judaïsme rurale de conversion: dans l'Italie fasciste*, «Annales. Économies, sociétés, civilisation», XIII (1958), 1, pp. 199-201; J. Seguy, *San Nicandro ou la naissance d'une secte*, «La Tour Saint-Jacques», IV (1958), 15, pp. 31-40; A. Ravenna, *The Converts of San Nicandro*, «The Jewish Journal of Sociology», II (1960), 2, pp. 244-249; J. Ben-David, *San Nicandro: A Sociological Comment*, *ibidem*, pp. 250-258.

riproposta, alcuni anni più tardi, da Maria Novella Pierini che, nel volume *Rivolta religiosa nelle campagne*, mise in diretto rapporto la «profezia neo-ebraica» di Manduzio con il movimento di Davide Lazzaretti nella Toscana di fine Ottocento, ritenendoli accomunati dalle stesse istanze di contestazione, dalle marcate tendenze millenaristiche ed escatologiche, dell'ordine sociale e religioso esistente¹⁵.

Da allora, e per lungo tempo, sulla vicenda degli ebrei sannicandresi calò un parziale silenzio, interrotto di tanto in tanto solo da alcuni articoli e da indagini sociologiche circa l'insediamento di molti di loro in Galilea, all'indomani della proclamazione dello Stato d'Israele¹⁶, mentre anche le più accurate e autorevoli storie dell'ebraismo italiano vi facevano solo fuggevoli cenni¹⁷. Questa parziale rimozione, già scalfita da un rinnovato interesse antropologico, documentario e memorialistico, manifestatosi tra la metà degli anni Novanta e l'inizio del decennio successivo¹⁸, è stata infine dissipata dalla pubblicazione, nel 2010, del volume di John A. Davis, *The Jews of San Nicandro*, comparso tre anni dopo anche in traduzione italiana, per i tipi di Giuntina. Un libro che ha contribuito a fare luce sull'intera vicenda, attraverso un approccio pienamente storiografico che alle intuizioni storico-sociologiche, sviluppate tra anni Cinquanta e Sessanta, e alle innumerevoli testimonianze ha saputo affiancare un attento vaglio delle fonti archivistiche¹⁹. Nella sua opera, Davis ha, infat-

¹⁵ M. N. Pierini, *Il movimento neo-ebraico di Donato Manduzio*, in A. Moscato – M. N. Pierini, *Rivolta religiosa nelle campagne. Il movimento millenarista di Davide Lazzaretti. La profezia neo-ebraica di Donato Manduzio*, Roma, Samona e Savelli, 1965, pp. 143-234.

¹⁶ Cfr. M. Roshwald, *Marginal Gentiles in Israel*, «Judaism», 24 (1975), pp. 7-22: 7-11.

¹⁷ A quest'ultimo proposito cfr. M. Sarfatti, *Gli ebrei negli anni del fascismo: vicende, identità, persecuzione*, in *Gli ebrei in Italia (Storia d'Italia. Annali, 11)*, vol. II, *Dall'emancipazione a oggi*, a cura di C. Vivanti, Torino, Einaudi, 1997, pp. 1623-1764: 1688 nota 222.

¹⁸ A questo proposito cfr. A. Iuso, *Inquietudine religiosa e itinerari spirituali a San Nicandro Garganico, in Il gigante invisibile. Nuove credenze e minoranze religiose nella provincia di Foggia*, a cura di L. Berzano – M. Introvigne, Foggia, NED, 1997, pp. 225-262: 229-238; A. Castaldini, *L'ipotesi mimetica: contributo a una antropologia dell'ebraismo*, Firenze, L.S. Olschki, 2001, pp. 115-116; E. Trevisan Semi, *Un movimento di conversione in Italia. Universalismo ebraico, conversione e genere a San Nicandro*, in Ead. – T. Parfitt, *Ebrei per scelta. Movimenti di conversione all'ebraismo*, Milano, Raffaello Cortina, 2004, pp. 115-144; C. Colafemmina, *Mosè nelle nostre terre*, Fasano, Schena, 2006, pp. 41-87; e, limitatamente agli aspetti musicali e innologici, F. Lotoro – P. Candido, *Fonte di ogni bene. Canti di risveglio ebraico composti dal 1930 al 1945 a Sannicandro Garganico*, Barletta, Rotas, 2009.

¹⁹ J. A. Davis, *The Jews of San Nicandro*, New Haven-London, Yale University Press, 2010; Id., *Gli ebrei di San Nicandro*.

ti, utilizzato una vasta documentazione proveniente dall'Archivio centrale dello Stato di Roma, dall'Archivio storico della Segreteria di Stato vaticana, dall'Archivio dell'Unione delle comunità ebraiche italiane, dagli archivi diplomatici e militari britannici e, infine, dall'Archivio del popolo ebraico di Gerusalemme, in cui sono conservati molti fondi riguardanti comunità e personalità dell'ebraismo italiano. Una massa documentaria, come si vede, ingente e varia che ha permesso allo storico americano di ricostruire minuziosamente le origini della conversione di Manduzio, lo strutturarsi della comunità, lo svilupparsi, inizialmente difficoltoso, dei suoi contatti con l'ebraismo italiano e internazionale, la conversione formale, infine, e la contrastata accettazione dei sannicandresi da parte dell'Unione delle comunità israelitiche italiane, fino a giungere alla scelta sionista e alla conseguente emigrazione in Israele di buona parte dei componenti più giovani della comunità.

La pubblicazione dell'opera di Davis e il dibattito che essa ha suscitato, soprattutto in ambito anglosassone²⁰, spiegano la rinnovata attenzione che si è verificata nell'ultimo decennio per la vicenda della conversione collettiva di San Nicandro e per i suoi significati: una fortuna resa evidente dal moltiplicarsi di studi, che utilizzano perlopiù gli strumenti delle scienze sociali, e dalla pubblicazione della prima edizione critica integrale dei *Diari* di Manduzio, significativamente avvenuta in inglese, a cura di Viviane Serfaty, studiosa di diaristica, biografie e autorappresentazioni²¹.

La recente apertura della documentazione vaticana relativa al pontificato di Pio XII permette ora di tornare a occuparsi della questione in relazione a un aspetto specifico: il modo in cui la Santa Sede e le autorità ecclesiastiche locali vennero a conoscenza dei fatti di San Nicandro, dopo averli a lungo ignorati, e come li inquadrarono alla luce delle proprie categorie interpretative. Si tratta di un approccio che, mentre permette di gettare ulteriore luce su alcune delle dinamiche relative alla

²⁰ Per quanto riguarda la ricezione dell'opera di Davis da parte della storiografia internazionale, tra le molte recensioni pubblicate si vedano le importanti considerazioni avanzate in E. J. Hobsbawm, *A Niche for a Prophet*, «The London Review of Books», XXXIII (2011), 3, <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v33/n03/eric-hobsbawm/a-niche-for-a-prophet> (05/2022).

²¹ Cfr. K. Agazzini, *De l'invention d'un judaïsme dans l'Italie fasciste*, «Revue des sciences religieuses», XC (2016), 1, <http://journals.openedition.org/rsr/3058>; DOI: <https://doi.org/10.4000/rsr.3058> (05/2022); R. Beneduce, *Vision, subalternity, and religious imaginary in Southern Italy*, «Social Compass», LXVIII (2021), 1, pp. 3-24; V. Serfaty, *Donato Manduzio's Diary, from Church to Synagogue*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2017; Ead., *Yearning to Become a Jew: Donato Manduzio's Conversion*, «Eunomia. Rivista semestrale di storia e politica internazionali», n.s., VII (2018), 1, pp. 93-112.

conversione di San Nicandro, in particolare per quanto riguarda l'emigrazione verso Israele del secondo dopoguerra, e le interpretazioni che di essa si diedero in Italia, contribuisce a chiarire ulteriormente il più complessivo atteggiamento della Chiesa cattolica nei confronti del fenomeno del proselitismo 'acattolico', e quindi della presenza di minoranze religiose, nell'Italia meridionale.

3. *La Chiesa cattolica di fronte alla conversione di San Nicandro: gli anni Trenta.*

Il Gargano, e San Nicandro in particolare, erano da tempo sottoposti all'attento sguardo delle autorità ecclesiastiche, che consideravano il promontorio un'area particolarmente permeabile alla predicazione protestante. Nell'immediato primo dopoguerra, la zona era divenuta, infatti, l'epicentro di un'intensa attività religiosa promossa da un contadino di Poggio Imperiale, Saverio Longo, che, convalescente per una ferita di guerra nell'ospedale militare di Alessandria, si era convertito alla Chiesa dei fratelli, radicata nei centri del Piemonte sudorientale. Certo è che, grazie all'impulso di Longo, questa componente particolarmente radicale e libertaria dell'evangelismo italiano riuscì a raccogliere, subito dopo la fine del conflitto, alcune centinaia di proseliti in diversi comuni del promontorio garganico, tra i quali proprio San Nicandro, secondo una linea di espansione che sarebbe proseguita negli anni del fascismo, allarmando le autorità civili e religiose²². Tanto più che il paese dell'entroterra garganico era da tempo considerato uno dei principali epicentri del movimento contadino e socialista pugliese, soprattutto a causa della lunga e tenace attività di organizzazione e agitazione politica e sindacale compiuta dall'avvocato Domenico Fioritto, protagonista di primo piano delle vicende italiane a cavallo della Prima guerra mondiale, eletto segretario nazionale del Psi nell'ottobre 1921, all'indomani della scissione di Livorno, su una linea centrista vicina alla maggioranza massimalista del partito²³. E che, negli anni seguenti, di fronte al definitivo crollo dello

²² Circa questo fenomeno cfr. Spini, *Studi sull'evangelismo italiano tra Otto e Novecento*, pp. 156-157, 168-169; Id., *Italia liberale e protestanti*, p. 238; Maselli, *Libertà della parola*, pp. 78, 136-137.

²³ Sulla sua figura cfr. la voce G. Masi, *Domenico Fioritto*, in *Dizionario Biografico degli italiani*, vol. XLVIII, Roma, Treccani, 1997, https://www.treccani.it/enciclopedia/domenico-fioritto_%28Dizionario-Biografico%29/ (05/2022); R. Mascolo, *Domenico Fioritto e il movimento socialista in Capitanata*, Foggia, Amministrazione provinciale di Capitanata, 1979.

Stato liberale, alla conseguente fine delle lotte contadine del dopoguerra e alla chiusura di ogni concreta possibilità di miglioramento politico e sociale, parte delle attese di giustizia diffuse tra la popolazione contadina e artigiana del promontorio si indirizzarono, oltre che verso la Chiesa dei fratelli, la cui predicazione conobbe una significativa reviviscenza negli anni Trenta, verso gli insegnamenti avventisti e pentecostali, tanto ricchi di attese escatologiche e di speranze apocalittiche, spostando su un piano esclusivamente religioso, di ripiegamento dal 'mondo', istanze che nell'immediato dopoguerra erano apparse direttamente politiche e sociali²⁴.

Queste complesse interazioni tra fenomeni religiosi, fermenti sociali e dinamiche emigratorie emergevano compiutamente, sia pure filtrate attraverso uno sguardo del tutto parziale e pregiudizialmente ostile, dalle informazioni inviate, nel corso del 1930, dal vescovo di Lucera, monsignor Giuseppe Di Girolamo, al segretario di Stato Eugenio Pacelli, per raggiungerlo circa la presenza protestante a San Nicandro. Il presule, infatti, in ciò confortato dalle informazioni raccolte in quei mesi dal parroco del paese garganico, che presentavano i convertiti al protestantesimo immancabilmente come «vecchi pregiudicati, ladri, socialisti e comunisti e donne di facili costumi», insistendo al contempo sul nefasto ruolo svolto da alcuni 'ritornati' dall'America, che si ritenevano motivati da scopi di lucro²⁵, poteva identificare totalmente evangelici e sovversivi, sottolineando come i protestanti locali fossero «ex comunisti e bolscevici, in massima parte, che prend[evano] pretesto dal fatto religioso per riunirsi e sostenersi»²⁶. Si trattava, come è facile constatare, di una descrizione alquanto stereotipata, che se affondava le proprie radici in alcuni elementi reali, come il tradizionale orientamento a sinistra dei principali nuclei protestanti disseminati nel Mezzogiorno e il ruolo anche politico svolto da molti di essi nell'immediato primo dopoguerra, forniva una chiave interpretativa di

²⁴ Circa queste dinamiche cfr. Spini, *Studi sull'evangelismo italiano tra Otto e Novecento*, pp. 155-156; Barra, *Millenarismo, predicazione evangelica e agitazioni contadine*, pp. 173 e 188. Sulla presenza avventista nel Gargano, soprattutto a Lesina, cfr. De Meo, *Granel di sale*, p. 125; per quanto riguarda la diffusione della presenza pentecostale a San Nicandro, e il ruolo che in essa ebbe il ritorno, all'inizio degli anni Venti, di alcuni emigranti dall'America, cfr. Cassin, *Quelques facteurs historiques et sociaux de la diffusion du protestantisme en Italie méridionale*, pp. 70-71. Più in generale sulle minoranze evangeliche in Capitanata cfr. M. Introvigne, *Un laboratorio italiano: le minoranze religiose in provincia di Foggia*, in *Il gigante invisibile*, pp. 97-178.

²⁵ Archivio Storico della Segreteria di Stato, II Sessione, Affari Ecclesiastici Straordinari, Italia IV Periodo [d'ora in poi AAEESS, Italia IV], Pos. 795 P.O., fasc. 391, f. 22r/v, lettera del parroco di S. Maria del Borgo di San Nicandro Garganico, 28 maggio 1930.

²⁶ *Ibidem*, f. 12r/v, Di Girolamo a Pacelli, 26 marzo 1930.

carattere ideologico, basata sull'identificazione tra protestanti e comunisti, destinata a sopravvivere a lungo e a risultare centrale nel corso dei primi anni Cinquanta quando, nel clima della Guerra fredda, l'identificazione tra evangelici e simpatizzanti del Pci nel Sud Italia venne rilanciata con forza da parte cattolica²⁷. Questa interpretazione, del resto, presentando i nemici dell'ordine religioso come un pericolo anche per la quiete sociale e politica, doveva apparire particolarmente utile per ottenere i favori del governo e delle autorità locali nell'opera di repressione antiprotestante: aspetto tanto più importante in un momento, l'inizio degli anni Trenta, in cui gli apparati amministrativi e repressivi dello Stato sembravano ancora piuttosto recalcitranti nel fornire alle gerarchie cattoliche il pieno sostegno che esse richiedevano a tal proposito, mentre in molte realtà locali, nonostante la Conciliazione dell'anno precedente, i rapporti tra cattolici e fascisti rimanevano piuttosto tesi, come la crisi del 1931 circa l'Azione cattolica avrebbe, di lì a pochi mesi, drammaticamente dimostrato²⁸.

Dal nostro particolare punto di osservazione, tuttavia, ciò che appare significativo nella missiva del vescovo di Lucera e nel rapporto del parroco di San Nicandro è che nessun accenno venisse allora fatto alla vicenda di Manduzio, la cui conversione all'ebraismo era da poco avvenuta e proprio allora doveva iniziare a travalicare l'ambito strettamente privato²⁹. Tale silenzio rappresenta una prima prova che il fenomeno degli ebraicizzanti di San Nicandro fosse inizialmente sfuggito alla sorveglianza dell'autorità ecclesiastica, probabilmente confuso tra le molte altre 'dissidenze' religiose presenti nella zona. Un'ulteriore conferma di tale stato di cose appare il fatto che, neppure nel corso del 1937, quando la situazione San Nicandro tornò al centro dell'attenzione delle gerarchie cattoliche a causa della formale nomina di Saverio Longo a pastore della locale comunità dei 'fratelli', nessun riferimento venisse mai fatto circa l'esistenza di una presenza ebraica in paese³⁰. Ancora una volta al centro dell'analisi vi era,

²⁷ A proposito della diffusione di questa identificazione, particolarmente viva nei primi anni Cinquanta, cfr. M. Miegge, *La diffusion du Protestantisme dans les zones sous développées de l'Italie Méridionale*, «Archives de sociologie des religions», IV (1959), 8, pp. 81-96; P. Zanini, *Pressioni ecclesiastiche e poteri pubblici contro il proselitismo protestante in Italia (1947-1955)*, «Rivista storica italiana», CXXVIII (2016), 1, pp. 216-257: 246-253; Id., *Il «pericolo protestante». Chiesa e cattolici italiani di fronte alla questione della libertà religiosa (1922-1955)*, Firenze, Le Monnier, 2019, pp. 168-177.

²⁸ *Ibidem*, pp. 51-58.

²⁹ Davis, *Gli ebrei di San Nicandro*, pp. 32-33.

³⁰ Archivio Apostolico Vaticano (d'ora in poi AAV), Archivio Nunziatura d'Italia, b. 90 *Nunziatura Borgogini. Titolo XV, Diocesi I-L*, fasc. 18 *Lucera*, f. 12 r/v, copia del decreto di nomina del 10 agosto 1937, firmato da Buffarini Guidi.

infatti, la sola presenza protestante e, soprattutto, i suoi presunti legami con la tradizione di estrema sinistra che si riteneva caratterizzasse il paese garganico, tanto che in un promemoria redatto dalla Nunziatura d'Italia, sulla base di informazioni raccolte dal clero locale, si poteva leggere:

In S. Nicandro Garganico (...) esiste una piccola comunità protestante di recente fondazione (1930), composta di una cinquantina di adepti, che compiono opera di proselitismo in mezzo ai contadini. È noto che il paese fu, in altri tempi, covo di socialisti e comunisti, ed ancora ha bisogno di epurazione. Gli adepti sono reclutati tra i peggiori elementi del luogo, che dal sovversivismo sono passati alla setta protestante³¹.

Fu solo nel 1938, pertanto, allorché la vicenda era ormai da diversi anni nota all'Unione delle comunità israelitiche italiane e agli stessi apparati di polizia, che la Segreteria di Stato vaticana venne informata del particolare fenomeno di conversione che si stava verificando nel paese garganico; non, però, come si potrebbe immaginare, dalle gerarchie ecclesiastiche locali, ma dall'ambasciata d'Italia presso la Santa Sede³². Nel clima di montante antisemitismo che accompagnò, nel corso dell'anno, il varo della legislazione razzista e, probabilmente, anche all'interno dell'atteggiamento di estrema rigidità verso il proselitismo protestante nell'Italia meridionale, che vi fu dalla metà degli anni Trenta e che si rafforzò ulteriormente nell'ultimo periodo del decennio, il 2 settembre 1938 l'ambasciata d'Italia fece pervenire alla Segreteria di Stato un lungo appunto riservato che, dopo aver sommariamente ricostruito la vicenda della conversione, non senza incorrere in evidenti inesattezze, domandava se in Vaticano si disponesse di ulteriori informazioni:

D'ordine superiore si segnala uno strano caso di proselitismo ebraico verificatosi nel Comune di S. Nicandro Garganico, referente la conversione alla religione israelitica *di persone di razza italiana*. Si tratta di sette famiglie, che da circa sette anni professano la religione israelitica alla dipendenza della comunità generale di Roma; di esse si occupa, da circa due anni, il Rag. Raffaele Cantoni³³

³¹ *Ibidem*, f. 16, *Pro memoria* del 5 dicembre 1937. Le informazioni erano desunte da una lettera inviata dal parroco di S. Maria del Borgo di San Nicandro Garganico al vicario foraneo il 12 novembre 1937 (*ibidem*, f. 15). Esse giunsero a Borgogini Duca attraverso la mediazione del vescovo di Lucera Di Girolamo. Nella missiva del sacerdote le espressioni contro i protestanti erano ancora più crude, giacché si osservava: «Teniamo a rilevare che questi Protestanti sono la feccia del paese e che un giorno erano tutti socialisti ed anarchici».

³² Sull'intero episodio di questo primo interessamento vaticano circa il fenomeno delle conversioni all'ebraismo di San Nicandro cfr. la ricostruzione presente in Davis, *Gli ebrei di San Nicandro*, pp. 113-115.

³³ Raffaele Cantoni (1896-1971) fu il primo, tra i dirigenti dell'ebraismo italiano, a guardare con simpatia al gruppo di convertiti, che conobbe personalmente nel 1937.

(...). I capi famiglia (...) quanto i famigliari sono nullatenenti e di misere condizioni economiche, non sono iscritti al P.N.F (...). Tutti i capi famiglia hanno precedenti penali e uno di essi (...) ha subito una condanna di 22 anni di reclusione per diserzione; prima di convertirsi alla religione israelitica, alla quale debbono essere stati attratti dalla mira di qualche lucro, professavano la religione cattolica. Qualche mese fa pareva che alcuni di essi volessero sottoporsi alla circoncisione, ma il divisamento non ebbe poi alcun seguito. Si gradirà sapere se le Autorità ecclesiastiche hanno notizie in proposito³⁴.

Ricevuta tale richiesta ed evidentemente priva di qualunque informazione specifica, la Segreteria di Stato si rivolse al vescovo di Lucera, Di Girolamo. Questi il 14 settembre 1938 rispose con una relazione indirizzata a Pacelli, nella quale riportava le informazioni ricevute dal locale vicario foraneo. Si tratta di un documento che sembra opportuno riportare con una certa ampiezza, poiché dà conto in modo icastico di quello che era l'atteggiamento prevalente all'interno delle gerarchie ecclesiastiche meridionali nei confronti del fenomeno delle conversioni al protestantesimo che si verificavano nel Mezzogiorno, nel quale al pregiudizio religioso si sommavano la diffidenza e, quasi, il disprezzo per ogni autonoma iniziativa dei ceti subalterni, che veniva immancabilmente ricondotta a motivazioni di guadagno e a inclinazioni delinquenziali. Allo stesso tempo, evidente traspare anche il risentimento nei confronti dei poteri dello Stato, accusati di non fare quanto in loro potere per contenere il proselitismo 'acattolico':

Effettivamente qui da diversi anni vi è un nucleo di fanatici delinquenti i quali si camuffano del nome di Sabatini e che si dicono seguaci della religione Israelitica. Fanno capo ad un tale Cerrone³⁵, calzolaio, di basso conio, zoppo e delinquente, il quale, pare, ottenga carità e incoraggiamento da fuori. Il

Nel secondo dopoguerra, divenuto presidente dell'Unione delle comunità israelitiche italiane, ebbe un ruolo centrale nel contribuire a storicizzare la vicenda, giacché Elena Cassin scrisse il proprio libro su suo esplicito incoraggiamento. Su questi aspetti, vedi Davis, *Gli ebrei di San Nicandro*, pp. 23 e 85-99. Sulla poliedrica personalità di Cantoni, interventista, volontario fiumano, antifascista d'ispirazione giellista, militante sionista e resistente, cfr. S. Minerbi, *Un ebreo fra D'Annunzio e il sionismo. Raffaele Cantoni*, Roma, Bonacci, 1992.

³⁴ AAV, Archivio della Segreteria di Stato, II sezione, 1938, 171283, *C. proselitismo ebraico nel Comune di S. Nicandro Garganico*, f. 2, appunto riservato del 2 settembre 1938.

³⁵ Francesco Cerrone, calzolaio, aderì con la moglie Angela Pizzichetta alla comunità di neo-convertiti nel 1932, rimanendo in seguito uno dei principali rivali di Manduzio per la guida del piccolo gruppo. Nel corso del 1948, all'indomani della proclamazione dello Stato d'Israele, vi si sarebbe trasferito con la famiglia. Su di lui cfr. Davis, *Gli ebrei di San Nicandro*, *passim*.

nucleo in parola è molto ristretto ed esplica nessuna attività, salvo che qualche rara riunione in qualche casa privata. Non mancammo più volte di parlare ai Carabinieri di qui, ma questi non vollero mai occuparsene, perché non avevano disposizioni in proposito. E così ci rifiutarono sempre ogni aiuto anche per i Protestanti. Ora si sono svegliati i Carabinieri e si affannano a scovarli, e giorni addietro venne persino un Commissario di Pubblica Sicurezza per una inchiesta a riguardo, ma si è trovato di fronte a quattro cenciosi miserabili e irresponsabili. V. Ecc. può assicurare la Segreteria di Stato che noi abbiamo combattuto questa setta con lo stesso criterio con cui si sono combattuti i protestanti: ma solo ora che si ha l'aiuto del Governo l'opera del Clero può divenire efficace e sortire i buoni effetti³⁶.

Tale risposta, che edulcorata dei giudizi più gratuitamente insultanti e dalle più sferzanti considerazioni circa la lunga inazione dei pubblici poteri, venne inoltrata pochi giorni più tardi dalla Segreteria di Stato all'ambasciata d'Italia presso la Santa Sede³⁷, rappresenta l'unico documento riguardante gli ebrei di San Nicandro che è stato possibile reperire negli archivi vaticani, prodotto durante il pontificato di Pio XI. Né maggiori risultati hanno dato le ricerche effettuate presso l'archivio storico della diocesi di Lucera³⁸. Negli anni successivi, del resto, la vicenda di San Nicandro si sarebbe collocata a metà tra repressione antiprotestante, continuata, e anzi inaspritasi nei primi anni di guerra, e persecuzione antiebraica: certo è che alla fine degli anni Trenta la situazione religiosa del paese garganico, così come quella di buona parte dei centri dell'Italia meridionale, pareva da un punto di vista cattolico migliorata, giacché il combinato disposto della rigida applicazione della circolare Buffarini Guidi e degli ulteriori inasprimenti succedutisi negli anni successivi, sino al vero e proprio giro di vite dell'agosto 1939, aveva iniziato a dare i propri frutti, determinando una diminuzione, quantomeno apparente, del proselitismo e della stessa presenza evangelica³⁹.

³⁶ AAV, Archivio della Segreteria di Stato, II sezione, 1938, 171283, *C. proselitismo ebraico nel Comune di S. Nicandro Garganico*, ff. 5-6, Di Girolamo a Pacelli, 14 settembre 1938.

³⁷ *Ibidem*, f. 4, appunto del 18 settembre 1938.

³⁸ Il territorio di San Nicandro Garganico fece parte della diocesi di Lucera fino al 1986, confluendo in seguito, assieme al vicino paese di Apricena, in quella di San Severo. Neppure i sondaggi archivistici condotti presso questa seconda diocesi hanno portato ad alcun risultato.

³⁹ Sulla situazione di San Nicandro cfr. AAV, Archivio della S. Congregazione del Concilio, Sezione Catechistica, Protestanti, registro *Proselitismo protestante G-P*, appunto del 28 giugno 1938 riguardante la diocesi di Lucera. Sulla più generale situazione italiana alla vigilia del secondo conflitto mondiale vedi Zanini, *Il «pericolo protestante»*, pp. 98-109. Sull'inasprimento della repressione determinato dalla circolare del 22 ago-

Questa evoluzione della situazione locale, unita alle diverse urgenze imposte dal periodo bellico, contribuì probabilmente a far passare in secondo piano, agli occhi della Chiesa locale e degli stessi ambienti vaticani, la peculiare vicenda di San Nicandro: tanto più che nel luglio 1941 monsignor Di Girolamo, che aveva fino ad allora raccolto le poche informazioni sul movimento di conversione iniziato da Manduzio, lasciò la guida della diocesi di Lucera, sostituito da Domenico Vendola. Certo è che della conversione di San Nicandro le autorità ecclesiastiche non si occuparono più per lunghi anni.

4. *Dopo la fondazione dello Stato d'Israele: i timori per l'emigrazione.*

Fu solo nel 1949, infatti, allorché la vicenda era già divenuta di dominio pubblico, avendo incominciato ad attirare l'attenzione della stampa italiana e internazionale⁴⁰, che monsignor Vendola si rivolse alla Santa Sede, segnalando l'inconsueto fenomeno. Negli anni precedenti, egli, in risposta alle reiterate sollecitazioni in merito della Congregazione del Concilio, il dicastero vaticano che più direttamente si occupava di monitorare i progressi del proselitismo protestante in Italia e nei paesi cattolici, aveva più volte informato Roma «circa il movimento protestantico» nella diocesi. Ora, però, tornava a rivolgersi alla Congregazione, riferendo del nuovo e inquietante fenomeno, scoperto casualmente e fino ad allora sfuggito allo stesso sguardo del clero locale, che aveva sempre considerato il piccolo gruppo come una delle tante manifestazioni del proselitismo protestante nella zona:

Verso la fine del maggio passato ho fatto personalmente la ispezione catechistica alle scuole elementari di S. Nicandro Garganico. In una classe mi fu presentato un bambino, significandomi che era ebreo. Tale mi sembrò anche dal nome, Leone Eliseo. Mi recitò i comandamenti secondo l'Esodo XX. Chiesi perché questa famiglia ebrea si trovasse a S. Nicandro. Mi fu risposto che anche altre famiglie protestanti ebreë si trovano nel paese. Sono chiamati i sabbatini, perché fanno festa il sabato come gli Ebrei. Difatti quel bambino il sabato non va a scuola. Con l'indagare meglio e accuratamente sono venuto a conoscere che un calzolaio tornato dall'America nel 1920 si era fatto promotore di questa novità tra i parenti e vicinato, e questi, gente lontana dalla Chiesa, si lasciarono

sto 1939 e dalla successiva entrata in guerra dell'Italia, cfr. G. Rochat, *Regime fascista e Chiese evangeliche. Direttive e articolazioni del controllo e della repressione*, Torino, Claudiana, 1990, pp. 257-272.

⁴⁰ Cfr. *The Converts of San Nicandro*; F. Becker, *The New Jews of San Nicandro: Some Latter-Day Recruits to the Covenant; Trentasette pugliesi si sono fatti ebrei*, «L'Europeo», 5 giugno 1949.

facilmente convincere. Nel paese la gente non sapendo distinguere li chiama col nome generico di protestanti. I sacerdoti del luogo hanno giudicato allo stesso modo e così hanno riferito. Per me e per altri, non esclusi i Convisitatori delle S. Visite svoltesi negli ultimi trent'anni, è stata una vera rivelazione sapere la presenza di ebrei convertiti dal cattolicesimo in S. Nicandro⁴¹.

Se questo era il rocambolesco modo in cui era venuto a conoscenza della conversione, monsignor Vendola proseguiva illustrando la situazione economica, religiosa e politica di San Nicandro, che egli riteneva essere la causa principale della diffusione dei fenomeni di revivalismo religioso, numerosi nel paese, e, soprattutto, della loro mancata conoscenza e comprensione da parte del clero locale, argomentando:

Il paese di S. Nicandro desta seria preoccupazione, perché è un grande centro agricolo (circa 17mila abitanti in gran parte povera gente) con quattro preti vecchi, dove si sono succeduti scandali a scandali, la cui eco è ancora viva. I comunisti sono in stragrande maggioranza. La gente è assente e lontana dalla chiesa già da due generazioni. Vi è una sola parrocchia con un territorio vastissimo. Sto cercando di istituirne altre due. Questa è la cornice ambientale in cui bisogna porre la spiegazione alle novità che ivi succedono⁴².

Come si evince da questo passaggio, l'analisi del vescovo di Lucera verteva soprattutto sulle condizioni socio-politiche del paese, che aveva già altre volte segnalato alla Santa Sede. L'attenzione della Congregazione del Concilio si appuntò, invece, fin dall'inizio su un aspetto particolare della vicenda, giudicato estremamente pericoloso: ossia sulla possibilità che «il popolo, adescato dall'idea di poter emigrare» in Israele, fosse «spinto all'apostasia» e alla conversione all'ebraismo⁴³. Motivo per cui si suggeriva al vescovo di prendere contatti con la Giunta cattolica per l'emigrazione, per facilitare coloro che volevano espatriare verso le tradizionali mete dell'emigrazione meridionale, e al tempo stesso si sollecitava monsignor Ferdinando Baldelli, il potente dirigente della Pontificia commissione di assistenza, affinché inviasse a San Nicandro urgenti aiuti economici per placare il malcontento della popolazione⁴⁴.

⁴¹ AAV, Archivio della S. Congregazione del Concilio, Sezione Catechistica, Protestanti, fasc. 5 *Protestanti 1952*, s.f. *Abitanti di San Nicandro Garganico passati all'Ebraismo ed emigrati in Palestina*, Vendola alla Congregazione del Concilio, 21 giugno 1949.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ AAV, Archivio della S. Congregazione del Concilio, Sezione Catechistica, Protestanti, fasc. 5 *Protestanti 1952*, s.f. *Abitanti di San Nicandro Garganico passati all'Ebraismo ed emigrati in Palestina*, minuta di risposta della Congregazione del Concilio a Vendola, 28 giugno 1949.

⁴⁴ *Ibidem*, lettera della Congregazione del Concilio a Baldelli, 28 giugno 1949. Sull'azione antiprotestante svolta dalla Pontificia commissione di assistenza nei primis-

I tentativi in tal senso, tuttavia, non dovettero dare i risultati sperati, giacché già il 9 luglio 1949 Baldelli poteva rispondere denunciando le «molteplici deficienze organizzative» della propria organizzazione nel Gargano e, al tempo stesso, stigmatizzare l'atteggiamento della diocesi di Lucera, che non si era mai impegnata a dar seguito ai molti progetti di colonie estive intrapresi⁴⁵. Questa risposta e il fatto che nel novembre successivo monsignor Vendola tornasse a inviare nuove notizie sulla situazione di San Nicandro, corredate da un articolo de «La Gazzetta del Mezzogiorno» relativo all'arrivo di un gruppo di convertiti sannicandresi in Israele, indussero la Congregazione del Concilio ad affrontare la questione da un punto di vista più politico. Il timore, infatti, era che «la speranza di emigrare, sia pure in Palestina, e di trovare lavoro» potesse indurre anche «altri a farsi Ebrei»⁴⁶. Certo è che il 14 dicembre 1949, monsignor Francesco Roberti, segretario della Congregazione del Concilio, si rivolse a Domenico Tardini, che in Segreteria di Stato guidava la Congregazione per gli Affari ecclesiastici straordinari, per segnalare il fenomeno in corso nel paese garganico e chiedere aiuto nel tentativo di contenere le partenze verso Israele. Proprio il fenomeno emigratorio, nelle parole di Roberti, assurgeva a principale, e pressoché unica, motivazione della conversione collettiva, giacché egli, forzando alquanto lo stesso quadro fornito dal vescovo di Lucera, affermava «che alcuni fedeli della Parrocchia di San Nicandro Garganico per ottenere di emigrare in Palestina erano passati alla Religione Ebraica», capovolgendo, di fatto, il rapporto di causa ed effetto tra i due fenomeni⁴⁷.

Nonostante questa evidente torsione interpretativa, la lettura proposta dalla Congregazione del Concilio venne fatta propria anche da Tardini, che nel gennaio 1950 si rivolse al nunzio in Italia Francesco Borgongini

simi anni Cinquanta, in particolare tramite l'invio di aiuti e sovvenzioni economiche nelle zone del Mezzogiorno più interessate dal proselitismo evangelico, cfr. P. Zanini, *I cattolici italiani e la percezione del "pericolo protestante" nell'Italia del secondo dopoguerra attraverso alcuni documenti inediti (1947-1951)*, «Bollettino della Società di studi valdesi», CXXXII (2015), 216, pp. 153-183: 160-163, 172-177.

⁴⁵ AAV, Archivio della S. Congregazione del Concilio, Sezione Catechistica, Protestanti, fasc. 5 *Protestanti 1952*, s.f. *Abitanti di San Nicandro Garganico passati all'Ebraismo ed emigrati in Palestina*, Baldelli alla Congregazione del Concilio, 9 luglio 1949.

⁴⁶ *Ibidem*, Vendola alla Congregazione del Concilio, 25 novembre 1949. L'articolo allegato era *Gli ebrei di Sannicandro Garganico giunti in Palestina*, «La Gazzetta del Mezzogiorno», 22 novembre 1949.

⁴⁷ AAV, Archivio della S. Congregazione del Concilio, Sezione Catechistica, Protestanti, fasc. 5 *Protestanti 1952*, s.f. *Abitanti di San Nicandro Garganico passati all'Ebraismo ed emigrati in Palestina*, minuta della lettera di Roberti a Tardini, 14 dicembre 1949.

Duca, che da tempo coordinava l'intera campagna antiprotestante nel paese, fungendo da tramite tra le segnalazioni in materia provenienti dall'episcopato, dal clero e dalla Santa Sede e il governo Italiano. Anche nel caso di San Nicandro, infatti, la possibile soluzione intravista da parte vaticana era essenzialmente politico-amministrativa, tanto che nella sua missiva Tardini chiedeva al nunzio di interessare della vicenda il Dicastero dei Lavori pubblici, affinché venisse deciso «l'inizio, nella zona, di qualche opera di utilità pubblica, allo scopo di diminuire il più possibile la disoccupazione»⁴⁸. Forte di questo mandato, Borgongini Duca si rivolse al ministro dei Lavori pubblici, il democristiano Umberto Tupini, segnalando il «grave fatto che si sta[va] ripetendo in S. Nicandro Garganico ove i disoccupati, pur di poter emigrare in Palestina, sono passati alla religione ebraica»⁴⁹. Di propria iniziativa, poco dopo, il nunzio informò della vicenda anche Mario Scelba, ministro dell'Interno e tra i principali esponenti democristiani certamente il più sensibile al pericolo rappresentato dal proselitismo protestante per la tenuta e compattezza civile e politica, prima ancora che religiosa, della popolazione, invitandolo a vigilare «sulla concessione dei passaporti per la Palestina»⁵⁰. Anche in questa occasione, Scelba si mostrò ricettivo nei confronti delle richieste di Borgongini Duca, ordinando una serie di accertamenti volti a chiarire realtà e dimensioni del fenomeno migratorio allora in corso. Le notizie da lui raccolte, tuttavia, restituirono agli avvenimenti la loro giusta dimensione e, soprattutto, la loro natura prevalentemente religiosa, fugando la possibilità di una conversione di massa di fronte alla prospettiva dell'emigrazione. Scriveva, infatti, il ministro dell'Interno a Borgongini Duca, nella sua replica, del 30 marzo 1950:

Le comunico che da accertamenti eseguiti è risultato che nel comune di S. Nicandro garganico, un gruppo di poche persone, in prevalenza contadini, da circa 20 anni, abiurata la loro religione Evangelica, abbracciò quella Ebraica, in seguito alla predicazione di tale Manduzio Donato, del luogo, ora deceduto.

⁴⁸ AAV, Archivio Nunziatura d'Italia, b. 90 *Nunziatura Borgongini. Titolo XV, Diocesi I-L*, fasc. 18 *Lucera*, f. 32, Tardini a Borgongini Duca, 6 gennaio 1950.

⁴⁹ *Ibidem*, f. 33, Borgongini Duca a Tupini, 7 gennaio 1950.

⁵⁰ *Ibidem*, f. 34, Borgongini Duca a Scelba, 14 gennaio 1950; f. 35, Borgongini Duca a Tardini, 18 gennaio 1950. Circa il diretto coinvolgimento di Scelba nel contenimento del proselitismo evangelico e, in particolare, nella repressione del culto pentecostale cfr. Zanini, *Pressioni ecclesiastiche e poteri pubblici*; Id., *Il «pericolo protestante»*, pp. 111-190. Più in generale sulle condizioni delle Chiese evangeliche nell'Italia della seconda metà degli anni Quaranta e dei primi anni Cinquanta, cfr. S. Gagliano, *Lotta per l'Italia laica e protestantesimo (1948-1955)*, Milano, Biblion, 2014; Id., *Eguale libertà? Chiese evangeliche e libertà religiosa in Italia (1943-1955)*, Milano, Biblion, 2016.

A dette persone, che produssero singole documentate richieste con lettere dell'Ufficio d'Immigrazione presso il Consolato dello Stato d'Israele in Roma, furono rilasciati dalla locale Questura (...) regolari permessi per detto Stato. Nello stesso mese di novembre, le predette persone, in numero complessivo di 30, più per fanatismo religioso che per migliorare le proprie condizioni economiche, partirono per la Palestina, imbarcandosi nel porto di Bari, sui piroscafi "Galilea ed Arsa". Effettivamente nel Comune di S. Nicandro Garganico la disoccupazione è sensibile, specialmente in questo periodo stagionale, ma non si ha motivo di ritenere che altri operai disoccupati possano convertirsi alla religione Ebraica per ottenere la emigrazione in Palestina⁵¹.

La lettera di Scelba, prontamente inoltrata da Borgongini Duca a Tardini, chiude questa ricostruzione. Negli archivi della Santa Sede non sono stati trovati ulteriori accenni relativi alla vicenda di San Nicandro, riguardanti gli anni successivi. L'intero fenomeno avrebbe, del resto, conosciuto di lì a poco una prima storicizzazione, passando come si è visto da eccentrico fenomeno di risveglio religioso contemporaneo a caso di studio, sia in Italia sia, per quanto riguarda le dinamiche immigratorie e l'assimilazione di popolazioni dalle più svariate provenienze in un contesto nazionale nuovo, in Israele.

5. Conclusioni.

Si è deciso di tornare sull'argomento della conversione collettiva all'e-braismo avvenuta a San Nicandro perché osservare tale vicenda alla luce dei documenti vaticani permette di confermare alcune considerazioni rispetto all'atteggiamento della Chiesa cattolica nei confronti delle minoranze religiose e della loro diffusione nel Mezzogiorno d'Italia tra anni Trenta e immediato secondo dopoguerra, del resto più ampiamente emerse analizzando il caso del proselitismo evangelico. Non vi è infatti dubbio alcuno sul fatto che, da un punto di vista cattolico, quanto verificatosi nel paese garganico fosse assai più legato alla diffusione delle denominazioni protestanti, e ai fenomeni di revivalismo ad esse connessi, di cui doveva apparire come un esito insolito e bizzarro, piuttosto che alla realtà dell'e-braismo italiano, che non aveva alcuna tradizione di proselitismo.

Certo è che gli elementi significativi, che sembrano emergere dall'insieme dell'analisi, appaiono essenzialmente tre. In primo luogo la distanza dalla Chiesa cattolica che caratterizzava vasti strati della popolazione

⁵¹ AAV, Archivio Nunziatura d'Italia, b. 90 *Nunziatura Borgongini. Titolo XV, Diocesi I-L*, fasc. 18 *Lucera*, f. 36, Scelba a Borgongini Duca, 30 marzo 1950.

contadina del Mezzogiorno rurale. Una lontananza che, mentre aiuta a spiegare la lunga sottovalutazione e il vero e proprio misconoscimento del fenomeno della conversione collettiva all'ebraismo da parte delle autorità ecclesiastiche locali per quasi un ventennio, costituiva, unitamente a una religiosità popolare estremamente viva e ricca di elementi sincretici, il naturale luogo d'incubazione per il diffondersi di culti difformi dall'ortodossia romana, incentrati sulla presenza di figure carismatiche e su un rapporto più diretto con la divinità.

Il secondo aspetto che si vuole sottolineare riguarda la reazione messa in campo da parte cattolica. I rapporti del vescovo Di Girolamo, negli anni Trenta, ponevano sistematicamente in relazione la diffusione del protestantesimo con il sovversivismo politico e, talvolta, con fenomeni delinquenziali e di devianza comune veri e propri. Una volta venuto alla luce il caso degli ebraicizzanti, la medesima chiave di lettura venne immediatamente applicata anche a loro, senza bisogno di alcuna significativa integrazione. Pur più articolato, e assai più attento al disagio sociale della popolazione, il giudizio di monsignor Vendola, nel secondo dopoguerra, non si discostava troppo da quello del suo predecessore, identificando esclusivamente nella povertà e nell'ignoranza religiosa le prime cause della conversione. Ne conseguiva un approccio che faceva affidamento sugli interventi dei pubblici poteri per contenere ogni tipo di 'dissidenza' religiosa, prima ancora che sul rafforzamento della presenza e dell'azione pastorale cattolica. Si trattava di un orientamento sviluppato fin dagli anni Venti allorché, forte delle crescenti convergenze con il regime fascista, il mondo cattolico aveva iniziato a pensare di poter risolvere il 'problema protestante' in Italia in «via 'amministrativa', col ricorso all'autoritarismo ed all'ausilio del 'braccio secolare'»⁵²; tale tendenza, del resto, si era ulteriormente rafforzata dopo il Concordato del 1929 e, soprattutto, negli anni Trenta, lungo i quali si era assistito a una profonda convergenza tra Chiesa e Stato in funzione antiprotestante⁵³. Fu, però, nel secondo dopoguerra che tale modalità d'azione raggiunse il suo apice, come il caso di San Nicandro mostra chiaramente, giacché alle richieste di provvedimenti repressivi poterono essere affiancate anche le sollecitazioni in favore di interventi 'positivi', essenzialmente economici e sociali, da parte del governo, grazie agli strettissimi legami allora esistenti tra le gerarchie ecclesiastiche e il ceto politico democristiano, locale e nazionale.

⁵² Barra, *Millenarismo, predicazione evangelica e agitazioni contadine*, p. 188.

⁵³ Circa questa tendenza cfr. P. Scoppola, *Il fascismo e le minoranze religiose*, in *Il fascismo e le autonomie locali*, a cura di S. Fontana, Bologna, il Mulino, 1973, pp. 331-369; 334-341.

Il terzo elemento, infine, che sembra necessario mettere in luce è come, sia pure con talune significative eccezioni, da parte cattolica si tendesse sempre a spiegare i fenomeni di conversione delle popolazioni contadine e artigiane meridionali con la ricerca o l'ottenimento di un qualche tipo di guadagno personale e di lucro, piuttosto che con reali, ancorché spesso confuse e contraddittorie, aspirazioni e istanze spirituali. Ne discendeva che, mentre le conversioni al protestantesimo venivano ossessivamente ricondotte alla distribuzione di pacchi di viveri o di vestiario da parte dei missionari anglo-americani, quando non direttamente all'azione corruttrice di dollari e sterline, il passaggio del piccolo gruppo di sannicandresi all'ebraismo fu immediatamente, ed esclusivamente, spiegato con la volontà di emigrare in Israele, in cerca di migliori condizioni economiche e di lavoro⁵⁴. Si trattava, come appare chiaramente, di interpretazioni che, se coglievano talvolta alcuni elementi reali, in genere peraltro piuttosto marginali nel determinare la decisione di convertirsi, specie se confrontati con l'ostracismo sociale e familiare cui andavano spesso incontro i neo-convertiti, tendevano a ridurre e, quasi, ad annullare completamente ogni elemento spirituale e carismatico in fenomeni che, nella loro essenza, rimanevano innanzitutto religiosi e solo in seconda istanza erano anche sociali e politici: sia che si trattasse delle molto più frequenti conversioni al pentecostalismo, sia nel caso, davvero unico, qui preso in analisi.

⁵⁴ Il ruolo del miraggio dell'emigrazione nelle poche conversioni successive a quelle del nucleo originario, del resto, venne talvolta sottolineato anche da osservatori non pregiudizialmente ostili nei confronti degli ebrei di Sannicandro. A questo proposito cfr. i brevi accenni presenti in E. De Martino, *Un arcangelo sul Gargano*, in Id., *Furore, Simbolo, Valore*, Milano, Il Saggiatore, 2013 (1962), pp. 167-172 e, soprattutto in Russo, *Gli ebrei di Sannicandro*, pp. 117-119.

FRANCESCO D'ANGELO

L'OSSERVANZA DEL DIGIUNO E DEL RIPOSO DOMENICALE IN NORVEGIA: ECCEZIONI, RESISTENZE, TOLLERANZE (SECOLI XI-XIII)

L'osservanza del digiuno e del riposo domenicale (e più genericamente festivo), risalenti entrambe alla Chiesa dei primi secoli, devono essere indubbiamente annoverate tra i precetti cristiani più antichi, sebbene siano stati istituzionalizzati e regolamentati in tempi e modi diversi. Attraverso un esame approfondito delle fonti giuridiche, storiografiche e agiografiche, se ne ripercorrerà l'introduzione in un paese di recente conversione, quale era la Norvegia nell'XI secolo, e l'evoluzione nel corso dei due secoli successivi, con l'obiettivo di verificarne l'aderenza al diritto canonico dell'epoca nonché le eventuali analogie, o differenze, rispetto alle disposizioni vigenti in paesi di più antica tradizione cristiana.

1. *L'osservanza del digiuno in Occidente fino all'XI secolo.*

La pratica cristiana del digiuno (lat. *ieiunium*), cioè dell'astensione da cibi e bevande per un determinato periodo di tempo, trova il suo fondamento nell'esempio fornito da Cristo, che digiunò quaranta giorni e quaranta notti prima di iniziare il suo ministero, e dagli apostoli, che stando

Il testo è una versione ampliata e aggiornata dell'intervento tenuto in occasione del XLVII Convegno dell'Associazione Italiana di Filologia Germanica *Cibo, salute e benessere del corpo e della mente nelle tradizioni germaniche medievali* (Genova, 26-28 maggio 2021). Tutte le traduzioni sono mie salvo dove diversamente specificato. Nelle citazioni dal norreno il grafema *ð/Ð* indica la spirale dentale sonora come nell'inglese *that*; il grafema *þ/Þ* rappresenta la spirale dentale sorda come nell'inglese *three*. Abbreviazioni utilizzate: CIC: *Corpus Iuris Canonici*, herausgegeben von E. Friedberg, 2 voll., Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1959; DN: *Diplomatarium Norvegicum*, ed. by C. C. A. Lange *et al.*, Christiania (Oslo), P. T. Malling, 1849-; MGH: *Monumenta Germaniae Historica*, Hannover, Impensis bibliopolii aulici Hahniani, 1826-; PL: *Patrologia Latina*, edidit J. P. Migne, Paris, Garnier, 1844-1855.

alle Scritture avrebbero digiunato in numerose circostanze¹. In origine, il digiuno cristiano è quindi una forma individuale di ascesi, penitenza e mortificazione volontaria che deve avvicinare il credente a Cristo e che si presenta regolamentato sul piano temporale, quantitativo e qualitativo.

Per quanto riguarda il primo aspetto, dalle fonti dei secoli I-III risulta evidente come la pratica del digiuno fosse associata sin dagli inizi a due particolari giorni della settimana, il mercoledì e il venerdì, dalla Chiesa interpretati come reminiscenze della storia della Passione di Cristo, ovvero, rispettivamente, del tradimento di Giuda e della morte di Gesù. Tra il IV e il VI secolo l'astensione dal cibo venne estesa anche al sabato santo, in quanto vigilia della Pasqua (e poi a tutti gli altri sabati, essendo la domenica una commemorazione della resurrezione di Cristo), e ad alcune specifiche date del calendario liturgico: anzitutto la Quaresima, i quaranta giorni precedenti la Pasqua istituiti a memoria del digiuno di Gesù nel deserto e, prima ancora, di Mosè sul Sinai, quindi le Quattro Tempora², le Rogazioni (o Litanie)³ e le vigilie di importanti festività. Complessivamente, l'astensione dal cibo veniva di fatto ad essere prevista per oltre un terzo dell'anno, anche fino a centocinquanta o centosessanta giorni, a seconda degli usi locali⁴.

¹ Sul digiuno di Gesù si veda *Mt.* 4, 1-4; *Mc.* 1, 12; *Lc.* 4, 1-13. Sui digiuni praticati dagli apostoli si veda per esempio *Act.* 13, 2-3; 14, 23; sugli episodi biblici legati al digiuno si veda R. Girard, *Digiuno*, in *Dizionario di Teologia Biblica*, a cura di X. Léon-Dufour *et al.*, Casale Monferrato, Marietti, 1971, coll. 269-272; C. Ferlan, *Venerdì pesce. Digiuno e cristianesimo*, Bologna, il Mulino, 2021, pp. 42-45.

² Nel rito romano, quattro serie di tre giorni ciascuna (mercoledì, venerdì e sabato di una stessa settimana) destinate al digiuno e alla preghiera nelle quattro stagioni dell'anno, in corrispondenza dei solstizi e degli equinozi: L. Giambene, *Quattro tempora*, in *Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1935, s.v.

³ Suddivise in Rogazioni maggiori e minori, sono preghiere e processioni di penitenza che si svolgono due volte all'anno: le Rogazioni maggiori cadono il 25 aprile (festa di san Marco Evangelista), mentre quelle minori nel triduo immediatamente precedente la festa dell'Ascensione: G. Fassino, *Le processioni delle Rogazioni: dalla fecondità della terra ai confini del villaggio*, «Bollettino dell'Atlante Linguistico Italiano», s. III, 26 (2002), pp. 143-155.

⁴ Sul digiuno nella Chiesa delle origini cfr. P. Palazzini *et al.*, *Digiuno*, in *Enciclopedia Cattolica*, a cura di P. Paschini, 12 voll., Città del Vaticano, Ente per l'Enciclopedia Cattolica e per il libro cattolico, 1948-1954, vol. IV, coll. 1589-1599: 1590-1591; G. Zeiller, *La vita cristiana nei due primi secoli*, in *Storia della Chiesa dalle origini fino ai giorni nostri*, I, *La Chiesa primitiva*, a cura di G. Lebreton – G. Zeiller, Torino, S.A.I.E., 19583, pp. 503-519: 507-508; A. B. McGowan, *Ancient Christian Worship: Early Church Practices in Social, Historical, and Theological Perspective*, Grand Rapids (MI), Baker Academic, 2014, pp. 224-225; Ferlan, *Venerdì pesce*, pp. 10-12, 44-53. Al pontificato di Gregorio Magno (590-604) risale l'usanza di iniziare il digiuno quaresimale con il mer-

Il secondo aspetto, quello quantitativo, è connesso alla stessa accettazione tecnica di *ieiunium*, ovvero prendere un unico pasto giornaliero anziché i due consueti. Se nel corso dei secoli tale nozione si è mantenuta sostanzialmente invariata, a cambiare fu invece l'ora del giorno in cui era ammessa la refezione: in origine consentita dopo l'ora del vespro, ovvero quasi a fine giornata, dal X secolo la possibilità di consumare il pasto fu anticipata all'ora nona (metà pomeriggio) e, più tardi, all'ora sesta (mezzogiorno)⁵.

Dalla suddivisione del calendario liturgico tra giorni (e periodi) «di grasso» e «di magro», infine, discende il terzo aspetto del digiuno, quello qualitativo: il consumo di prodotti e grassi animali (carne, pesce, uova, latticini) era infatti lecito nei primi ma proibito nei secondi. Col tempo, accanto a tale distinzione emerge anche una ulteriore, duplice nozione di «magro»: l'una, più rigorosa, in cui l'alimentazione era ristretta a pane e acqua (per esempio in caso di digiuno penitenziale); l'altra, più elastica, che consentiva di integrare la dieta con ortaggi, legumi, frutta. In ogni caso, a prescindere dalla rigidità del digiuno, nei giorni di magro l'astinenza dalle bevande alcoliche e dalla carne rimaneva fondamentale⁶. Per

coledì precedente la prima domenica di Quaresima, il «mercoledì delle ceneri», giorno che fu perciò chiamato *caput ieiunii* («inizio del digiuno»). In questo modo, tolte le domeniche (giorni in cui era ammesso mangiare), si sarebbe avuto un digiuno effettivo di quaranta giorni: F. Oppenheim, *Ceneri, mercoledì delle*, in *Enciclopedia cattolica*, vol. III, coll. 1290-1291.

⁵ M. Montanari, *Alimentazione e cultura nel medioevo*, Roma-Bari, Laterza, 1992³, p. 75; Id., *Mangiare da cristiani. Diete, digiuni, banchetti. Storie di una cultura*, Milano, Rizzoli, 2015, pp. 125-126; C. Lee, *Reluctant Appetites: Anglo-Saxon Attitudes towards Fasting*, in *Saints and Scholars: New Perspectives on Anglo-Saxon Literature and Culture in Honour of Hugh Magennis*, edited by S. McWilliams, Cambridge, D. S. Brewer, 2012, pp. 164-186: 166-167. Dal XIII secolo si introdusse la possibilità di una seconda refezione serale, in aggiunta a quella pomeridiana: Palazzini *et al.*, *Digiuno*, col. 1591.

⁶ M. Montanari, *Il cibo come cultura*, Roma-Bari, Laterza, 2010⁴, p. 106; Id., *Alimentazione e cultura*, p. 51; Ferlan, *Venerdì pesce*, pp. 126-127. All'origine del rifiuto della carne vi era, da un lato, la volontà dei cristiani di prendere le distanze dal paganesimo (tanto greco-romano quanto, più tardi, germanico), che prevedeva l'immolazione e il consumo rituale degli animali offerti in sacrificio agli dèi, dall'altro, la convinzione – ereditata dalle conoscenze mediche dell'antichità – che cibi come la carne e il vino fossero capaci di accendere le passioni. La carne, in particolare, era considerata simbolo di violenza e di morte, della fisicità e della sessualità: *ibidem*, pp. 16-17, 49-50, 126-127; Montanari, *Mangiare da cristiani*, pp. 65-69, 139-140. Per quanto riguarda il vino, invece, nel tempo si osserva una certa tolleranza verso di esso, purché sia consumato sempre con moderazione: R. Bellini, *Il vino nelle leggi della Chiesa*, in *La civiltà del vino. Fonti, temi e produzioni vitivinicole dal Medioevo al Novecento. Atti del Convegno. Monticelli Brusati, Antica Fratta, 5-6 ottobre 2001*, Brescia, Centro culturale artistico di Franciacorta e del Sebino, 2003, pp. 365-420: 391-394.

quanto riguarda gli alimenti consentiti, pur tenendo conto della varietà di situazioni, nel corso dei secoli si osserva una crescente apertura verso il pesce, le uova e i latticini, che rimangono proibiti, assieme alla carne, solo nei giorni in cui è prescritta un'astinenza più stretta. Il pesce, in particolare, nell'alto Medioevo andò incontro a una graduale rivalutazione, beneficiando di una sorta di tacita tolleranza finché, dal IX-X secolo, fu pienamente ammesso in sostituzione della carne durante i giorni di astinenza: «il pesce – e tutto ciò che nasceva e viveva nell'acqua – assunse da allora, in modo inequivocabile, la fisionomia di alimento “magro”»⁷, simbolo della rinuncia quaresimale in netta contrapposizione alla carne⁸.

Benché connotata originariamente in senso penitenziale e individuale, a partire dal IV secolo, quando cioè fu trasformata in un obbligo generale per tutti i fedeli, la pratica del digiuno assunse un significato ulteriore quale segno di appartenenza culturale nonché collante di un'identità religiosa, sociale e politica. Da quel momento in poi, la sua diffusione in Occidente andò di pari passo con la cristianizzazione delle popolazioni barbariche (franchi, burgundi, visigoti, anglosassoni e via dicendo), presso le quali fu imposta mediante leggi civili e decreti sinodali; similmente, tra le disposizioni incluse nella *capitulatio de partibus Saxoniae* (785 circa), con cui Carlo Magno ordinò la conversione forzata dei Sassoni a est del Reno, compare

⁷ Montanari, *Mangiare da cristiani*, p. 111.

⁸ La rivalutazione cristiana del pesce poggiava su giustificazioni teologiche (i pesci erano stati infatti risparmiati dalle maledizioni divine e vivevano nell'acqua, elemento vitale, salvifico e portatore di santità) e su ragioni medico-sanitarie (secondo la teoria galenica era un alimento freddo e secco, quindi molto meno eccitante e tentatore della carne): Ferlan, *Venerdì pesce*, pp. 141-145. Sull'importanza del pesce nella costruzione della cultura del digiuno cristiano cfr. H. Zug Tucci, *Il mondo medievale dei pesci tra realtà e immaginazione*, in *L'uomo di fronte al mondo animale nell'alto Medioevo. Atti delle XXXI settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo. Spoleto, 7-12 aprile 1983*, 2 voll., Spoleto, CISAM, 1985, vol. I, pp. 293-322; M. Montanari, *La fame e l'abbondanza. Storia dell'alimentazione in Europa*, Roma-Bari, Laterza, 1993, pp. 99-100. Sull'incremento del consumo di pesce nell'Inghilterra anglosassone del X secolo si veda J. H. Barrett – A. M. Locker – C. M. Roberts, *'Dark Age Economics' Revisited: The English Fish-Bone Evidence, 600-1600*, in *Beyond the Catch: Fisheries of the North Atlantic, the North Sea and the Baltic, 900-1850*, edited by L. Sicking – D. Abreu-Ferreira, Leiden-Boston, Brill, 2009, pp. 31-59: 43-44. Nel Baltico e nel nord Europa particolare fortuna ebbe l'aringa, facile da pescare per via della sua abitudine di raggiungere periodicamente le coste in enormi banchi, il cui consumo conobbe un incremento in seguito alla cristianizzazione: C. Jahnke, *The Medieval Herring Fishery in the Western Baltic*, *ibidem*, pp. 157-186: 158-161. Rimanevano comunque proibiti gli animali marini di grandi dimensioni, come balene e delfini (peraltro mammiferi e non pesci), considerati 'pesci grassi' perché la loro polpa, verosimilmente per l'abbondanza di sangue, appariva troppo simile alla carne degli animali terrestri: Montanari, *Mangiare da cristiani*, p. 111.

anche la pena di morte per coloro che non osservavano il precetto quaresimale⁹. In questo modo, dunque, «la precettistica cristiana influì sulle abitudini sociali, instaurando nella cultura europea modelli alimentari omogenei, stili di comportamento condivisi»¹⁰. Bisognerà però attendere le due grandi raccolte canoniche dell'XI secolo, quella di Burcardo di Worms (1008-1012) e di Ivo di Chartres (1094), per vedere una prima sistematizzazione della legislazione conciliare in materia di digiuno. Nei suoi *Decretorum libri XX*, Burcardo include anzitutto il precetto di digiunare alla vigilia delle festività più solenni¹¹, per poi approfondire la questione nel libro tredicesimo, intitolato appunto *De jejuniis*, in cui sono ricordate le date dell'anno consacrate al digiuno (il venerdì, la Quaresima, le Quattro Tempora, le Rogazioni, le viglie delle festività più importanti) e vengono inoltre elencati altri precetti e divieti connessi a quei giorni¹². Quasi cento anni più tardi, Ivo di Chartres inserirà disposizioni sostanzialmente analoghe nella parte quarta (*De observandis festivitibus et jejuniis legitimis*) del suo *Decretum*¹³; dopo di lui, lo stesso farà un altro grande canonista, Graziano, nel suo *Decretum* o *Concordia discordantium canonum* (1140 circa)¹⁴.

2. L'osservanza del riposo domenicale in Occidente fino all'XI secolo.

Rispetto al precetto del digiuno, che trova i suoi fondamenti tanto nell'Antico quanto nel Nuovo Testamento, l'origine dell'osservanza della domenica (e più in generale del riposo festivo) si presenta più complessa da ricostruire. Da un lato, le testimonianze neotestamentarie e gli scritti dei primi secoli mostrano come la domenica, per i cristiani giorno del Signore (*dies Dominicus*) e primo giorno della settimana, fosse il giorno in cui la Chiesa primitiva si riuniva per commemorare la risurrezione

⁹ *Capitulatio de partibus Saxonie* (775-790), c. 21, in MGH, *Leges II: Capitularia regum Francorum I*, herausgegeben von A. Boretius, Hannoverae, impensis Bibliopolii Hahniani, 1883, nr. 26, p. 69; cfr. Montanari, *Mangiare da cristiani*, pp. 109, 126-127.

¹⁰ *Ibidem*, p. 109. Oltre al continente, il digiuno fu introdotto presto anche nelle Isole britanniche. Per l'Inghilterra anglosassone si veda in particolare Lee, *Reluctant Appetites*, pp. 164-186.

¹¹ Il canone ammonisce i sacerdoti affinché, nell'annunciare ai fedeli le festività venture, non omettano di ricordare loro anche l'osservanza del digiuno alla vigilia delle suddette festività, se previsto: Burcardo di Worms, *Decretorum liber*, lib. II, cap. 78, in PL CXL, col. 640.

¹² Tra questi, per esempio, il divieto di intentare o discutere una causa in un giorno di digiuno: *ibidem*, lib. XIII, capp. 1-28, in PL CXL, coll. 883-980.

¹³ Ivo di Chartres, *Decretum*, Pars IV, in PL CLXI, coll. 263-322.

¹⁴ Graziano, *Decretum*, Pars I, dist. LXXVI, c. 1-12, in CIC I, coll. 267-271.

di Gesù e celebrare il mistero pasquale partecipando all'eucaristia¹⁵. Dall'altro, nella domenica cristiana non sembra apparire all'inizio la caratteristica essenziale del sabato giudaico, cioè l'astensione dal lavoro e da ogni altra attività. In effetti, a fronte del riposo sabbatico comandato dal Decalogo veterotestamentario, nei Vangeli le parole e gli insegnamenti di Gesù vanno in direzione di un superamento della cieca osservanza del sabato, la cui istituzione è stata voluta e fatta da Dio per l'uomo, e non viceversa (Mc. 2, 27): il bene dell'uomo, pertanto, è superiore al riposo sabbatico, il cui fine primordiale è il riposo in favore dell'uomo e non la sua schiavitù sotto l'imposizione di una legge¹⁶. All'origine, dunque, la domenica ebbe un carattere essenzialmente culturale, rimanendo un giorno di lavoro come gli altri: il riposo, semmai, poteva essere osservato in determinate ore della giornata, così da permettere ai fedeli la libera partecipazione al culto e alle celebrazioni liturgiche¹⁷. Al contempo, nell'esegesi patristica dei secoli I-IV il precetto veterotestamentario viene di frequente interpretato non in senso letterale, come astensione dal lavoro materiale, bensì in senso allegorico-spirituale, come astensione dal peccato¹⁸. A partire dal IV secolo, tuttavia, soprattutto nelle Chiese orientali si osserva una graduale tendenza alla 'sabbatizzazione' della domenica, cui vengono assegnati i privilegi e le prescrizioni del sabato giudaico, in particolare del riposo. Contemporaneamente, in un impero romano in cui il cristianesimo era ormai religione lecita, l'editto di Costantino del 7 marzo 321, che impose ai magistrati e alle popolazioni urbane (ma non a quelle rurali) l'astensione dal lavoro nel *dies solis*, introdusse per la prima

¹⁵ In origine tenuta in forma di veglia la sera o la notte del sabato, tra I e II secolo la celebrazione eucaristica passò alla domenica mattina, segno del progressivo distacco della comunità cristiana dal sabato giudaico: C. Mosna, *Storia della domenica dalle origini fino agli inizi del V secolo. Problema delle origini e sviluppo. Culto e riposo. Aspetti pastorali e liturgici*, Roma, Libreria editrice dell'Università Gregoriana, 1969, pp. 73-78, 95-97.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 173-174.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 208-214; si veda anche W. Rordorf, *Der Sonntag. Geschichte des Ruhe- und Gottesdiensttages im ältesten Christentum*, Basel, Zwingli Verlag, 1962, pp. 154-162; Id., *Sabato e domenica nella Chiesa antica*, Torino, Società editrice internazionale, 1979. Contro l'interpretazione della domenica quale istituzione cristiana originale si è invece espresso Samuele Bacchiocchi, secondo il quale l'osservanza della domenica sarebbe stata introdotta a Roma al tempo di papa Sisto I (117/119-126/128), mentre prima di allora i cristiani avrebbero continuato a osservare il sabato: S. Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*, Rome, The Pontifical Gregorian University Press, 1977. La tesi di Bacchiocchi è stata però confutata da R. Bauckham, *Sabbath and Sunday in the Post-Apostolic Church*, in *From Sabbath to Lord's Day: A Biblical, Historical and Theological Investigation*, edited by D. A. Carson, Grand Rapids, Zandewan, 1982, pp. 251-298: 270-273.

¹⁸ Mosna, *Storia della domenica*, pp. 188, 358.

volta il concetto della domenica come giorno di riposo oltre che di culto, aprendo la strada al riconoscimento giuridico del riposo domenicale¹⁹.

Tra VI e VII secolo, in Occidente, la legislazione imperiale tardoantica sulla domenica fu inserita in diversi codici e collezioni giuridiche romano-germaniche, mentre in ambito ecclesiastico il precetto entrò nella predicazione e nelle disposizioni sinodali, che in mancanza di precedenti neotestamentari ne cercarono i fondamenti teologici nella legge mosaica²⁰. Da questo momento, probabilmente anche sulla spinta dell'esigenza di cristianizzare masse da poco e superficialmente convertite, il riposo festivo subisce un mutamento di prospettiva, iniziando un'evoluzione che, in ultima analisi, lo trasformerà in un riposo sabbatico trasferito alla domenica²¹. Così il III concilio di Orléans (538), nel condannare la tendenza di alcuni a giudaizzare, cioè a osservare in maniera eccessivamente rigorosa il riposo domenicale, distingue comunque le attività consentite (viaggiare a cavallo, preparare il cibo, curare la casa e la persona) da quelle proibite (attività economiche, lavoro nei campi, tessitura), mentre il II concilio di Mâcon (585) aggiunge a questi divieti quello di intentare o discutere una causa, con pene severe per i trasgressori²². Nel quadro della legislazione ecclesiastica sulla domenica,

¹⁹ *Codex Iustinianus* 3, 12, 2. Il fatto che Costantino usi l'espressione *dies solis* («giorno del sole») invece di *dies dominicus*, ha fatto ipotizzare ad alcuni che la legge non fosse riferita alla domenica cristiana, bensì all'antico giorno festivo pagano, cui si sovrappose la domenica sostituendolo nel calendario cristiano. Sulle interpretazioni della costituzione costantiniana e sulle tappe del riconoscimento della domenica nella legislazione civile imperiale dei secoli IV e V si veda Mosna, *Storia della domenica*, pp. 217-227.

²⁰ L'obbligo del riposo domenicale compare per esempio nella *Lex romana Burgundionum* voluta dal re burgundo Gundobado (500 circa), nella *Lex romana Wisigothorum* del visigoto Alarico II (506) e nell'*Edictum Theodorici* del re ostrogoto Teodorico il Grande (493-526); esso costituisce poi un tema ricorrente della pastorale di Cesario di Arles (502-542) e di molti altri vescovi del VI secolo, nonché nell'agiografia episcopale dell'alto Medioevo: B. Dumézil, *Le dimanche chômé à l'époque romano-barbare*, in *Orare aut laborare? Fêtes de précepte et jours chômés du Moyen Âge au début du XIX^e siècle*, édité par P. Desmette – P. Martin, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2017, pp. 29-44: 31-35, 42-43.

²¹ Mosna, *Storia della domenica*, pp. 360-361. Sull'evoluzione del riposo domenicale dalle origini fino al basso Medioevo si veda in generale H. Huber, *Geist und Buchstabe der Sonntagsruhe: eine historisch-theologische Untersuchung über das Verbot der knechtlichen Arbeit von der Urkirche bis auf Thomas von Aquin*, Salzburg, Otto Müller, 1958. Sull'osservanza del riposo domenicale nel mondo bizantino si veda invece G. Dagron, *Jamais le dimanche*, in *EYΨYXIA. Mélanges offerts à Hélène Abrweiler*, 2 voll., Paris, Publications de la Sorbonne, 1998, vol. I, pp. 165-175.

²² Su questi e altri concili dell'epoca si veda Dumézil, *Le dimanche chômé*, pp. 36-38. Sui concili di epoca merovingia si veda in generale O. Pontal, *Die Synoden im*

un passaggio di particolare importanza è poi rappresentato dal concilio di Rouen (650), in cui – riprendendo l'espressione usata nel *Levitico* (23, 32) in riferimento al Giorno dell'espiazione (Yom Kippur) – per la prima volta viene stabilita esplicitamente la durata del giorno di festa, *a vespera usque ad vesperam*, ovvero dalla sera del giorno precedente fino alla sera del giorno stesso²³. Accanto a simili interdetti, sin dall'epoca merovingia gli sforzi delle autorità ecclesiastiche furono inoltre sostenuti dalla letteratura agiografica, che mise in scena miracoli di punizione e castigo contro chi non rispettava il riposo festivo: tra le vittime più colpite troviamo uomini colti a lavorare nei campi (ad arare, riparare recinzioni, aggiogare i buoi, azionare un mulino, ecc...) oppure donne occupate in faccende domestiche (come impastare il pane)²⁴.

Nella storia dell'affermazione del riposo domenicale in Europa, l'epoca carolingia (VIII-X secolo) rappresentò un altro momento fondamentale: essa vide infatti lo sforzo congiunto dei sovrani e dei vescovi per radicare profondamente tra il popolo il tempo cristiano, unificando il calendario e cercando di imporne l'uso a tutta la società²⁵. Per quanto riguarda l'osservanza della domenica, la legislazione carolingia non soltanto ribadì ma rafforzò quella merovingia, costituendo di fatto un ulteriore passo verso la sabbatizzazione del *dies dominicus*. La pietra angolare di tutte le disposizioni di questo periodo è certamente il capitolo 81 della *Admonitio generalis*, il capitulare emanato da Carlo Magno il 23 marzo 789, in cui vengono proibiti e condannati i lavori nei campi e nelle vigne, l'edificazione di case e i lavori nei giardini, nonché i lavori femminili come tessere o lavare i panni²⁶.

Merowingerreich, Paderborn, Schöningh, 1986 (tr. fr. *Histoire des conciles mérovingiens*, Paris, CERF, 1989).

²³ *Concilium Rothomagensis*, c. 15, in *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, edidit G. D. Mansi, vol. X, Florentiae, Expensis Antonii Zatta Veneti, 1764, col. 1203. Cfr. D. Haines, *Introduction*, in *Sunday Observance and the Sunday Letter in Anglo-Saxon England*, edited by D. Haines, Cambridge, D. S. Brewer, 2010, p. 9n.

²⁴ Su questa specifica categoria di miracoli punitivi cfr. G. Scheibelreiter, *Sonntagsarbeit und Strafwunder: Beobachtungen zu hagiographischen Quellen der Merowingerzeit*, in *Der Tag des Herrn: Kulturgeschichte des Sonntags*, herausgegeben von R. Weiler, Wien, Boehlau Verlag, 1998, pp. 175-186; Haines, *Introduction*, pp. 12-14; C. Mériaux, *Fêtes et jours chômés dans le monde carolingien (VIII^e-X^e siècles)*, in *Orare aut laborare?*, pp. 45-57: 54-56.

²⁵ G. Philippart, *Temps sacré – Temps chômé. Jours chômés en Occident de Caton l'Ancien à Louis le Pieux*, in *Le travail au Moyen Âge: une approche interdisciplinaire. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve, 21-23 mai 1987*, édité par J. Hamesse – C. Muraille-Samaran, Louvain-la-Neuve, Institut d'études médiévales de l'Université Catholique de Louvain, 1990, pp. 23-34; Meriaux, *Fêtes et jours*, p. 45.

²⁶ *Admonitio generalis*, c. 81, in MGH, *Capitularia regum Francorum* I, p. 61; cfr. Mériaux, *Fêtes et jours*, pp. 53-54.

Alcuni anni più tardi il sinodo di Francoforte (794), convocato da Carlo Magno nel contesto della controversia iconoclasta con Bisanzio, confermò la durata del riposo domenicale, che doveva essere osservato dalla sera del sabato alla sera della domenica (*a vespera usque ad vesperam*)²⁷. Un altro aspetto importante della legislazione carolingia è infine il ruolo attivo cui è chiamata la comunità, che deve esercitare una vigilanza e al tempo stesso una pressione sugli individui, ricordando a tutti i doveri e gli obblighi da rispettare sia nei giorni di festa che in quelli di digiuno²⁸.

Accanto agli interdetti e ai precetti, che dovevano inculcare nei fedeli l'obbligo del riposo specificando al contempo quali fossero i lavori proibiti, la Chiesa franca avvertì anche la necessità di definire chiaramente i giorni dell'anno da considerare alla stregua della domenica, rinnovando quanto era stato già stabilito in materia sin dall'epoca merovingia. Nel *De synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis* di Reginone di Prüm, collezione canonica dell'inizio del X secolo, troviamo per esempio un elenco di *festivitates* che, analogamente alla domenica, dovevano essere osservate *a vespera in vesperam*: Pasqua e la sua ottava, l'Ascensione, la Pentecoste, la festa dei santi Pietro e Paolo (29 giugno), san Giovanni Battista (24 giugno), l'Assunzione della Vergine (15 agosto), san Michele (29 settembre), san Remigio (1° ottobre), san Martino (11 novembre), sant'Andrea (30 novembre), Natale (25 dicembre) e i quattro giorni seguenti (feste di santo Stefano, san Giovanni Evangelista e dei santi Innocenti), l'ottava di Natale (1° gennaio), l'Epifania (6 gennaio), la Purificazione della Vergine (2 febbraio) e le feste di martiri e confessori di cui le singole diocesi custodiscono le reliquie²⁹. Cento anni dopo, anche Burcardo incluse nel

²⁷ *Capitulare Francofurtense*, c. 21, in MGH *Concilia*, 2:1: *Concilia ævi Karolini*, vol. I-1, herausgegeben von A. Werminghoff, Hannoverae et Lipsiae, impensis Bibliopolii Hahniani, 1906, p. 168; cfr. Haines, *Introduction*, p. 16. Il concilio, uno dei più importanti dell'epoca carolingia, fu convocato per condannare le decisioni del II concilio di Nicea (787), che avevano dichiarato ortodosso il culto delle immagini ma che, a causa di una errata traduzione latina, in Occidente erano state recepite come un riconoscimento dell'adorazione delle immagini, considerata invece una forma di idolatria: G. Arnaldi, *La questione dei Libri Carolini*, in *Culto cristiano e politica imperiale carolingia. Atti del XVIII Convegno del Centro di studi sulla spiritualità medievale. Todi, 9-12 ottobre 1977*, Todi, Accademia Tudertina, 1979, pp. 61-86. Più in generale, sui concili di epoca carolingia si veda W. Hartmann, *Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien*, Paderborn, Schöningh, 1989.

²⁸ Mériaux, *Fêtes et jours*, pp. 55-56.

²⁹ Reginone di Prüm, *Libri due de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis*, in *Das Sendhandbuch des Regino von Prüm*, herausgegeben von W. Hartmann, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004, vol. I, p. 388. L'elenco, in origine, era incluso tra i canoni del concilio di Magonza (813): cfr. Mériaux, *Fêtes et jours*, p. 47.

suo *Decretum* una serie di *dies feriandi*, da osservare sempre *a vespera usque ad vesperam*; rispetto a quello di Reginone, nell'elenco di Burcardo compaiono in più le feste di san Lorenzo (10 agosto), l'intera settimana seguente la Pasqua, le Rogazioni minori, le feste dei dodici apostoli e la Natività della Vergine (8 settembre)³⁰. In seguito la medesima lista, con l'aggiunta della festa di san Silvestro (31 dicembre), comparirà nell'opera di Ivo di Chartres³¹ e, più tardi, nel *Decretum Gratiani*³². Nel complesso, dunque, tra XI e XII secolo in Occidente venne a costituirsi un 'canone' di *dies* o *tempora feriandi per annum* in cui il riposo doveva essere osservato rigorosamente, e in cui, oltre alle domeniche, figuravano le principali feste riguardanti Cristo, la Vergine (con l'eccezione della festa dell'Annunciazione) e alcuni santi e martiri venerati universalmente, lasciando inoltre ai vescovi la libertà di aggiungere le feste dei santi oggetto di venerazione locale. Tutte e tre le raccolte canoniche, infine, sottolineano la responsabilità dei curati, che ogni domenica, al termine della celebrazione liturgica, devono annunciare ai fedeli i giorni festivi della settimana seguente e ricordare loro l'obbligo di cessare qualsiasi tipo di lavoro e attività (salvo casi di necessità) *a vespera usque ad vesperam*.

Parallelamente al continente, tra VI e VII secolo l'osservanza della domenica fu introdotta anche nelle Isole britanniche, dove andò incontro a una evoluzione sostanzialmente analoga. Le disposizioni anglosassoni, in particolare, si mostrano fortemente influenzate dapprima dai codici legali romano-germanici e poi dalla legislazione di epoca carolingia, seppur con significative differenze che tradiscono una certa riluttanza ad applicare le rigorose e dettagliate prescrizioni della legislazione continentale. Ciononostante, anche nell'Inghilterra anglosassone si riscontra nel tempo una tendenza all'incremento delle proibizioni³³. Una delle testimonianze più antiche al riguardo è il cosiddetto *Penitenziale di Teodoro*, compilato in Northumbria nella seconda metà del VII secolo e così chiamato perché attribuito a Teodoro, arcivescovo di Canterbury dal 668 al 690: oltre a vietare il digiuno domenicale in quanto pratica giudaizzante, per chi viola l'obbligo del riposo festivo il penitenziale prevede una serie di

³⁰ Lista inclusa originariamente tra i decreti del concilio di Lione del 567: Burcardo di Worms, *Decretorum liber*, lib. II, cap. 77, in PL CXL, col. 640.

³¹ Ivo di Chartres, *Decretum*, Pars IV, in PL CLXI, coll. 266-267.

³² Graziano, *Decretum*, Pars III, dist. III, c. 1, in CIC I, col. 1353. Cfr. C. Vincent, *Les Jours fériés et leur observance en Occident entre le XIII^e et le XV^e siècle*, in *Orare aut laborare?*, pp. 59-72: 60-61.

³³ Haines, *Introduction*, p. 19. Similmente, in Irlanda, già dalla fine del VII secolo si osserva una crescente sabbatizzazione della domenica, che diverrà particolarmente accentuata attorno al IX: *ibidem*, pp. 17-19 con relativa bibliografia.

punizioni graduate in base all'intenzionalità della colpa, dalla reprimenda all'ammenda fino alla punizione corporale (sostituibile con un digiuno penitenziale)³⁴. Alla fine del VII secolo risalgono invece le leggi civili promulgate dai re Wihtræd del Kent (†725) e Ine del Wessex (†726), che non entrano nel dettaglio delle attività proibite, concentrando piuttosto l'attenzione sulle punizioni inflitte a chi lavora di domenica. In entrambi i codici, l'entità della sanzione dipende dalla condizione sociale del trasgressore. Secondo il codice di Wihtræd, se uno schiavo lavora contro gli ordini del padrone deve essere fustigato a meno che non sia in grado di pagare un'ammenda di sei scellini, ma se era stato costretto dal padrone, allora è quest'ultimo che deve pagare la somma di ottanta scellini; se invece è un uomo libero a infrangere il precetto, deve pagare un'ammenda corrispondente al suo *wergeld*³⁵. Principi simili ispirano il codice di Ine, secondo il quale se uno schiavo lavora di domenica perché costretto dal padrone deve essere liberato e il suo padrone pagare un'ammenda di trenta scellini, ma se il padrone è all'oscuro di tutto, lo schiavo deve subire la fustigazione; se invece il trasgressore è un uomo libero, la pena è la perdita della sua libertà³⁶. Nei secoli seguenti, questi statuti vennero più volte rinnovati, restando in vigore almeno fino al secondo decennio dell'XI secolo. Alle misure previste dal codice di Ine sembra rifarsi, ad esempio, la sezione ecclesiastica delle leggi di re Edgar (959-957), emanate ad Andover tra il 960 e il 962 e destinate a incidere profondamente sulla vita quotidiana degli anglosassoni: per la prima volta, infatti, si ordina di osservare la domenica (e quindi il riposo festivo) dall'ora nona del sabato fino all'alba del lunedì (*fram nontide þæs Sæternesdæges oð ðæs Monandæges libtinge*)³⁷. Da allora in avanti, in Inghilterra la nuova durata diventerà la norma, andando a sostituire quella *a vespera usque ad vesperam* che la Chiesa anglosassone aveva adottato sull'esempio di quella franca³⁸. Per quanto riguarda le pene per chi infrangeva l'obbligo del riposo, un impianto simile a quello delle leggi di Wihtræd e Ine, in cui la sanzione varia in base allo *status* del colpevole, si rinviene nei codici legali di Etelredo II (978-1013, 1014-1016) e Canuto il Grande (1016-1035), alla cui stesura contribuì in modo determinante Wulfstan, vescovo di Worcester e arcivescovo di York (†1023). Nel primo di questi codici, noto come *Leggi di Edward e*

³⁴ Dumézil, *Le dimanche chômé*, pp. 41-42.

³⁵ *Legge di Wihtræd*, sez. 9-11, in *Die Gesetze der Angelsachsen*, herausgegeben von F. Liebermann, vol. I, Halle, Niemeyer, 1903, p. 90.

³⁶ *Legge di Ine* (ms E), sez. 3,2, *ibidem*, p. 13. Sulle leggi di Ine e Wihtræd cfr. Dumézil, *Le dimanche chômé*, p. 42; Haines, *Introduction*, pp. 19-20.

³⁷ *Codice di Andover* (ms G), sez. 5, in *Die Gesetze*, p. 198.

³⁸ Haines, *Introduction*, p. 22.

Guthrum (1002 circa), sono previste tre pene diverse a seconda che il trasgressore sia un mercante, un uomo libero o uno schiavo: nel primo caso, egli è condannato alla perdita dei beni e al pagamento di un'ammenda; nel secondo caso, alla perdita della libertà o, in alternativa, al pagamento di un'ammenda; nel terzo caso, se stava lavorando contro il volere del padrone, lo schiavo deve essere fustigato oppure pagare un'ammenda, ma se stava eseguendo gli ordini del padrone, allora è quest'ultimo che deve pagare l'ammenda³⁹. Nei decenni successivi, tali provvedimenti furono reiterati da Wulfstan negli altri codici da lui compilati per Etelredo II (1008/1014) e infine per Canuto il Grande (1020/1021)⁴⁰.

Al termine di questa rassegna sull'introduzione e la regolamentazione del riposo domenicale in Occidente, è quindi possibile individuare analogie e differenze tra le usanze continentali e quelle insulari. Da un lato, si osserva ovunque la tendenza generale a una sabbatizzazione della domenica, malgrado la difficoltà di radicare in profondità tale precetto, come dimostra la sua continua reiterazione con un progressivo incremento e inasprimento dei divieti e delle prescrizioni, cui si accompagna la formazione di un 'canone' dei *dies feriandi per annum*, ovvero di feste universalmente valide, poi consolidato tra XI e XII secolo. Dall'altro, le consuetudini anglosassoni si distaccano da quelle continentali nella formulazione di punizioni articolate in base alla condizione sociale del trasgressore e di una diversa durata del riposo domenicale, che dalla seconda metà del X secolo fu imposto dall'ora nona del sabato fino all'alba del lunedì e non più dalla sera del sabato alla sera della domenica.

3. *L'introduzione della precettistica cristiana in Norvegia.*

In Occidente, come visto fin qui, l'introduzione dei precetti del digiuno e del riposo festivo fu una diretta conseguenza della cristianizzazione delle

³⁹ *Leggi di Edward e Guthrum* (ms B), sez. 7-9, in *Die Gesetze*, pp. 132-133. La legge, inoltre, prevede pene simili per chi infrange illecitamente un digiuno comandato e proibisce di tenere giuramenti e ordalie nei giorni di festa, decisione forse derivata dal più antico divieto di istruire qualsiasi processo o causa legale di domenica. Su queste leggi cfr. Haines, *Introduction*, pp. 23-24; D. Whitelock, *Wulfstan and the So-Called Laws of Edward and Guthrum*, «The English Historical Review», 221 (1941), pp. 1-21; N. P. Schwartz, *Wulfstan the Forger: The 'Laws of Edward and Guthrum'*, «Anglo-Saxon England», 47 (2018), pp. 219-246.

⁴⁰ Haines, *Introduction*, pp. 24-29. Sulla figura di Wulfstan di York si veda *Wulfstan, Archbishop of York: The Proceedings of the 2nd Alcuin Conference*, edited by M. Townend, Turnhout, Brepols, 2004.

popolazioni e dell'imposizione del calendario cristiano. È perciò facile immaginare che lo stesso sia accaduto in Norvegia: qui, secondo le fonti, il primo tentativo di imporre entrambi i precetti fu compiuto da re Hákon Haraldsson detto *inn góði* («il Buono»), figlio di Haraldr *inn hárfagri* («Bellachioma») e primo sovrano cristiano (934-961). Conosciuto anche con l'appellativo di *Aðalsteinsfóstri* («figlioccio di Æthelstan [re di Inghilterra]») perché in gioventù era stato battezzato ed educato alla corte del re anglosassone Æthelstan (†939), al ritorno in patria Hákon avrebbe voluto diffondere la nuova fede tra i suoi sudditi e a tale scopo, non potendo ancora affidarsi a un clero indigeno, mandò un'ambasceria in Inghilterra affinché da lì fosse inviato un vescovo insieme ad altri ecclesiastici⁴¹. Quando essi giunsero in Norvegia, il re diede inizio all'attività missionaria, facendo consacrare chiese e ordinare sacerdoti in tutto il paese; arrivato nel *Prándheimr*, la regione in cui sorgeva la città di Nidaros (Trondheim), al cospetto dell'assemblea legislativa del *Frostaping* Hákon annunciò che, da quel momento in poi, tutti gli uomini avrebbero dovuto abbracciare il cristianesimo e i suoi precetti, e «halda heilagt inn sjauunda hvern dag við vinnum öllum, fasta ok inn sjauunda hvern dag»⁴². Di fronte alle vibranti e decise proteste dei presenti, che lo accusarono di volerli ridurre alla fame e di voler impedire loro di lavorare, il re fu però costretto ad abbandonare il suo progetto⁴³. A prescindere dalla storicità del racconto di Snorri Sturluson, la reazione dei norvegesi cela probabilmente una preoccupazione reale: in un paese povero di risorse, in cui il rigore del clima rendeva più urgente la necessità di lavorare nella bella stagione, la nuova religione rischiava infatti di interferire pesantemente con la vita quotidiana degli uomini⁴⁴.

⁴¹ Questo perlomeno è quanto scrive attorno al 1235 l'islandese Snorri Sturluson, autore della raccolta di saghe nota come *Heimskringla: Hákonar saga góða*, cap. XIII, in Snorri Sturluson, *Heimskringla*, ed. by Bjarni Adalbjarnarson, 3 voll., Reykjavík, Hið Íslenska Fornritafélag, 20023, vol. I, p. 167.

⁴² «Considerare sacro il settimo giorno, astenendosi da ogni attività lavorativa, e ogni settimo giorno avrebbero dovuto osservare il più stretto digiuno»: *ibidem*, cap. XIII, p. 169; trad. it. in Snorri Sturluson, *Heimskringla: le saghe dei re di Norvegia II*, a cura di F. Sangriso, Alessandria, Edizioni Dell'Orso, 2014, p. 164.

⁴³ *Hákonar saga góða*, cap. 15, in Snorri Sturluson, *Heimskringla*, vol. I, pp. 169-170. Su questo episodio si veda nel dettaglio F. Sangriso, *Hákon il 'buono': il figlio della serva e l'invenzione della politica*, in Snorri Sturluson, *Heimskringla: le saghe dei re II*, pp. 1-134: 78-124; O. Sundqvist, *Snorri Sturluson as a Historian of Religions: The Credibility of the Descriptions of Pre-Christian Cultic Leadership and Rituals in Hákonar Saga Góða*, in *Snorri Sturluson – Historiker, Dichter, Politiker*, herausgegeben von H. Beck – W. Heizmann – J. van Nahl, Berlin, De Gruyter, 2013, pp. 71-92.

⁴⁴ Centocinquanta anni dopo, in Danimarca, Canuto IV Sveinsson il Santo (1080-1086) incontrò simili resistenze allorché tentò di imporre per legge il digiuno e il riposo

Dopo essersi interrotto così bruscamente, il processo di cristianizzazione della Norvegia riprese con maggior vigore al tempo dei due grandi re 'missionari', Óláfr Tryggvason (995-999/1000) e soprattutto Óláfr Haraldsson *inn helgi* («il Santo», 1015-1030), che proprio come Hákon avevano conosciuto il cristianesimo in Inghilterra e avevano fatto ritorno a casa portando con sé dei vescovi anglosassoni⁴⁵. Del primo Óláfr, in particolare, le saghe ci dicono che si impegnò per introdurre il calendario cristiano, le cui feste e ricorrenze andarono a sovrapporsi e a sostituire quelle pagane, con nuovi riti e nuovi nomi⁴⁶; al secondo è invece attribuita la paternità di numerose leggi cristiane, sul cui contenuto torneremo a breve. Nel corso dell'XI secolo, infatti, in Norvegia l'avvento del cristianesimo aveva causato un necessario adattamento e aggiornamento delle leggi con l'inserimento di un nuovo diritto – il *kristinn rétt*, «diritto cristiano» – dedicato specificamente alle questioni

domenicale. Secondo il suo agiografo, il monaco anglosassone Ælnoth di Canterbury autore dei *Gesta Swenomagni regis* (1110-1120 circa), la volontà del re di riformare i costumi dei suoi sudditi contribuì ad alimentare il malumore dei danesi, che alla fine sfociò nella rivolta in cui il re trovò la morte: Ælnoth, *Gesta Swenomagni regis et filiorum eius et passio gloriosissimi Canuti regis et martyris*, cap. XIV, in *Vitae sanctorum Danorum*, ed. by M. C. Gertz, København, i Kommission hos G. E. C. Gad, 1908-1912, p. 101; cfr. S. Hope, *The Odense Literature and the Early Liturgy of St Cnut Rex*, in *Life and Cult of Cnut the Holy: The First Royal Saint of Denmark*, Report from an Interdisciplinary Research Seminar in Odense, November 6th-7th 2017, edited by S. Hope et al., Odense, University Press of Southern Denmark, 2019, pp. 100-117: 112. L'affermazione di Ælnoth, se fosse vera, lascerebbe intendere che prima di Canuto il Santo, in Danimarca, nessun re cristiano aveva mai cercato di imporre questi precetti, neanche Canuto il Grande che, in quanto re di Inghilterra oltre che di Danimarca, li aveva invece inclusi nelle leggi destinate ai suoi sudditi anglosassoni. È allora possibile che in Inghilterra, terra dall'ormai secolare tradizione cristiana, Canuto il Grande abbia voluto governare in continuità con i suoi predecessori, emanando e ribadendo precetti che invece, in Danimarca, avrebbero potuto incontrare più facilmente opposizione.

⁴⁵ Sulla conversione della Norvegia al cristianesimo si rimanda a D. Skre, *Missionary Activity in Early Medieval Norway: Strategy, Organization and the Course of Events*, «Scandinavian Journal of History», 23 (1998), 1-2, pp. 1-19; C. Del Zotto, *Dalla religione all'identità nazionale: i popoli del Nord*, in *Religion in the History of European Culture. Proceedings of the 9th EASR Annual Conference and IAHR Special Conference. Messina, 14-17 September 2009*, edited by G. Sfameni Gasparro – A. Cosentino – M. Monaca, Palermo, Officina di Studi Medievali, 2013, vol. I, pp. 453-468: 458-460; G. Chiesa Isnardi, *Storia e cultura della Scandinavia. Uomini e mondi del Nord*, Milano, Bompiani, 2015, pp. 250-260.

⁴⁶ F. D'Angelo, «La birra è un uomo diverso». *Leggi, usanze e credenze sul consumo di birra nella Scandinavia medievale*, in *Il cibo e il sacro. Tradizioni e simbologie*, a cura di I. Baglioni – E. Santilli – A. Turchetti, 2 voll., Roma, Quasar, 2020, vol. I, pp. 237-247: 244-245.

religiose ed ecclesiastiche. I precetti e le disposizioni cristiane si innestarono così sull'antico diritto consuetudinario (*landsréttr* o *landslög*) delle quattro grandi province legali norvegesi, che prendevano il nome dalle più importanti assemblee legislative (*lögþing*) della Norvegia medievale: il Guláþing, a sud-ovest, che comprendeva le città di Bergen e Stavanger; il Frostáþing, a nord-ovest nell'area di Trondheim; il Borgarþing, a sud-est nella regione di Oslo; infine l'Eiðsiváþing, nell'entroterra orientale, nell'area di Hamar. Ciascuna provincia aveva il proprio codice di leggi, la cui compilazione per iscritto si ritiene sia avvenuta nella prima metà del XII secolo; alcune parti delle *Guláþingslög*, tuttavia, sono attribuite esplicitamente a Óláfr *inn helgi* e risalirebbero pertanto alla prima metà dell'XI secolo, laddove altri capitoli portano invece il nome di re Magnús Erlingsson (1161-1184)⁴⁷. Degli altri tre codici, la versione a noi nota delle *Frostuþingslög* è il frutto di una revisione parziale datata 1260-1270, mentre delle leggi dell'Eiðsiváþing e del Borgarþing sopravvive solo il *kristinn réttr*, tramandato da manoscritti trecenteschi, le cui sezioni più antiche potrebbero però risalire al XII secolo; i codici del Guláþing e del Frostáþing, conservatisi quasi integralmente, contengono inoltre paragrafi attribuiti esplicitamente agli arcivescovi di Nidaros, evidentemente aggiunte posteriori rispetto al nucleo originario⁴⁸. Nella forma attuale, queste leggi sono dunque l'esito di una lunga stratificazione che ha visto confluire insieme antico diritto consuetudinario, leggi più recenti e disposizioni derivate dal diritto canonico o dalla tradizione giuridica romana⁴⁹.

⁴⁷ L'attribuzione a Óláfr Haraldsson «il Santo», però, è messa in dubbio da più di uno studioso: secondo alcuni, l'Óláfr menzionato nelle leggi sarebbe in realtà Óláfr *kyrri* («il Pacifico») (1066-1093); per il relativo dibattito storiografico si veda A. Sanmark, *Power and Conversion: A Comparative Study of Christianization in Scandinavia*, Uppsala, Uppsala University, 2004, pp. 137-142.

⁴⁸ Sulle leggi provinciali norvegesi si veda J. V. Sigurðsson – F. Pedersen – A. Berge, *Making and Using the Law in the North, c. 900-1350*, in *Making, Using and Resisting the Law in European History*, edited by G. Lottes – E. Medijainen – J. V. Sigurðsson, Pisa, Plus, 2008, pp. 38-47; 42; D. Strauch, *Mittelalterliches nordisches Recht bis 1500. Eine Quellenkunde*, Berlin-New York, De Gruyter, 2011, pp. 136-137, 146-147. Del *kristinn réttr* del Borgarþing sopravvive anche una versione più recente, risalente al tempo dell'arcivescovo di Nidaros Sigurðr (1231-1252): A. I. Riisøy – B. D. Spjærck, *Dateringen av nyere Borgartings kristenretter*, «Collegium Medievale», 12 (1999), pp. 57-74.

⁴⁹ G. Sandvik – J. V. Sigurðsson, *Laws*, in *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*, edited by E. McTurk, Oxford, Blackwell, 2005, pp. 223-244. Tale forma di particolarismo giuridico terminò al tempo di re Magnús Hákonarson (1263-1280), detto appunto «Emendatore di leggi» (*lagabætir*), che si impegnò per trasferire il potere legislativo dalle assemblee territoriali al re e ai suoi ufficiali e, nel 1274, avviò una grande riforma che culminò con la promulgazione di un codice legale unico per tutto

4. *La regolamentazione del digiuno nelle leggi provinciali norvegesi.*

Dato il particolarismo giuridico che caratterizzava il paese, da una provincia all'altra la regolamentazione del digiuno (*fasta*) presenta alcune differenze a volte anche significative. Nelle leggi del Gulåping, probabilmente le più antiche di tutte, un paragrafo attribuito a Óláfr *inn helgi* e al vescovo anglosassone Grimkell, arrivato insieme a lui dall'Inghilterra, dichiara che tutte le domeniche e le feste più importanti devono essere precedute da un giorno di digiuno⁵⁰, mentre un altro attribuito sempre a Óláfr, e in seguito confermato da Magnús Erlingsson, specifica i giorni e i periodi dell'anno in cui ci si doveva astenere dalla carne, nonché le sanzioni in cui incorreva chi trasgrediva. Innanzitutto la legge stabilisce che «hínn síaunda dag hvern vér varna við kiotvi: þann kollom vér friádag. En sa er kunnr oc sannr verðr at því, at hann etr kíot a frea degi, þa skal hann bœta aurum .iij. biscope, nema duldr æte hann»⁵¹; se però la carne è di cavallo oppure se ha mangiato in Quaresima (*langafasta*), la sanzione sale a 3 *merkr* (marchi)⁵². La legge elenca quindi una casistica estrema-

il regno: Sigurðsson – Pedersen – Berge, *Making and Using the Law*, p. 42; F. Calasso, *Medio evo del diritto I*, Milano, Giuffrè, 1954, pp. 620-621.

⁵⁰ *Den eldre Gulatingslova*, ed. by B. Eithun – M. Rindal – T. Ulset, Oslo, Riksarkivet, 1994, cap. 18, p. 41. Oltre a queste date dell'anno e alla Quaresima, le leggi del Gulathing menzionano un ulteriore periodo di digiuno, quello di Settuagesima (*gagnfasta* o «digiuno preparatorio»), nove settimane prima di Pasqua: *ibidem*, cap. 21, p. 44. Con questo nome si identifica un tempo di preparazione alla Quaresima, che inizia circa settanta giorni prima di Pasqua e dura per due settimane e mezzo, durante il quale il rito romano prevede l'astinenza dalle carni nei giorni feriali.

⁵¹ «Ogni settimo giorno dobbiamo astenerci dal mangiare carne; quel giorno lo chiamiamo venerdì. Chiunque sia accusato e condannato per aver mangiato carne di venerdì deve pagare una multa di 3 *aurar* al vescovo, a meno che non abbia mangiato per ignoranza [del divieto]: *ibidem*, cap. 20, p. 42. *Leyrir* (pl. *aurar*), corrispondente a un'oncia d'argento, era una delle quattro unità di cui si componeva il sistema monetario norvegese, insieme a *mørk* (pl. *merkr*), *ertog* (pl. *ertogar*) e *penningr* (pl. *penningar*), secondo la seguente equivalenza: 1 *mørk* = 8 *aurar* = 24 *ertogar* = 240 *penningar*. Cfr. *A Lexicon of Medieval Nordic Law*, edited by J. Love et al., Cambridge, Open Book Publishers, 2020, p. 541.

⁵² *Den eldre Gulatingslova*, cap. 20, p. 43. Si noti che, sebbene proveniente dalla tradizione cristiana più antica, il divieto di consumare carne equina è qui rafforzato dal fatto che, nel paganesimo nordico, proprio il cavallo era l'animale più frequentemente utilizzato per i sacrifici. Su questi divieti, e in particolare sulla proibizione di mangiare carne di cavallo, si veda S. W. Nordeide – J. R. McDonald, *Canonical Observance in Norway in the Middle Ages: The Observance of Dietary Regulations*, in *Medieval Christianity in the North: New studies*, edited by K. Salonen – K. Villads Jensen – T. Jørgensen, Turnhout, Brepols, 2013, pp. 44-49; Sanmark, *Power and Conversion*, pp. 221-224. Sulla sacralità del cavallo presso i Germani si veda anche F. Cardini, *Alle radici*

mente dettagliata delle possibili violazioni, cominciando dal caso di un uomo libero (*maðr*) sorpreso a mangiare carne di venerdì:

[ef] kómr maðr inn, oc spyrr hann at hví hann etr kiot a frea degí, þa ef hann hevír bíta i munní, þa skal hann þeim út rækea, oc mæla sva at ec át þetta duldr, oc kann ec eigi daga skil. Þa skal hann uvítr væra. En hann skal ganga til skrípta oc bœta við Crist. En ef hann niðr svelgír, þa skal hann bœta firi þat aurum .iij. biscope. En ef hanom veitír þat oftarr, at hann etr kíot a frea dogum, þa skal hann bœta firi þat .iij. mercr biscope. En ef hann hever tysvár bœtt, oc vill hann eigi þyrma freadogum ne kristnum dome varom, þa hever hann firi gort hveríum penningi fiar sins. enn hann a kost at ganga til skripta oc bœta við Krist. En ef hann vill þat eigi. þa skal hann fara or landeign konongs várs⁵³.

Se invece il trasgressore è uno schiavo (*man manna*), la legge prescrive una punizione corporale per lui o, in alternativa, un'ammenda a carico del suo padrone⁵⁴. Nel caso in cui un uomo libero sia accusato direttamente dal vescovo (o da un suo rappresentante) ma neghi la propria colpa, questi deve essere convocato dinanzi al *þing* e qui, se intende continuare a difendersi, deve farlo con un triplice giuramento purgatorio⁵⁵.

della cavalleria medievale, Bologna, il Mulino, 2014, pp. 118-126 (ed. orig. Firenze, La Nuova Italia, 1981). All'indomani della conversione (1000), dopo un breve periodo di tolleranza il consumo di carne di cavallo fu proibito anche in Islanda, come racconta Ari Þorgilsson nell'*Íslendingabók* o *Libro degli islandesi* (1122/1132 circa): C. Del Zotto, *La letteratura cristiana nell'Islanda medievale*, in *La letteratura cristiana in Islanda*, a cura di C. Del Zotto, Roma, Carocci, 2010, pp. 13-53: 17. Le leggi del Borgarþing, inoltre, proibiscono espressamente di cibarsi di cani e gatti, probabilmente perché anche questi animali erano sacrificati nelle cerimonie pagane: *Den ældre Borgarþings- eller Vikens Christenret*, I, cap. 5, in *Norges gamle love indtil 1387*, ed. by R. Keyser – P. A. Munch, vol. I, Christiania (Oslo), Grøndahl, 1846, pp. 341-342. Similmente, sul continente, sin dalla tarda antichità il consumo di carni di animali immolati agli dèi pagani era stato oggetto di numerosi divieti: Montanari, *Alimentazione e cultura*, pp. 52-55.

⁵³ «[Se] un uomo arriva e chiede a un altro perché mangia carne di venerdì, allora quello, se ha ancora il boccone in bocca, deve sputarlo e dire che “Ho mangiato [carne] inconsapevolmente, e non so che giorno è oggi”. Allora non sarà multato, ma dovrà andare a confessarsi e fare penitenza. Ma se inghiotte il boccone, deve pagare per questo una multa di tre *aurar* al vescovo. Se gli accade ancora di mangiare carne di venerdì, egli deve pagare tre marchi al vescovo. Se ha pagato questa multa per due volte e non vuole onorare il venerdì e la religione cristiana, l'uomo perde ogni sua proprietà fino all'ultimo centesimo, ma gli è permesso comunque di confessarsi e fare penitenza. Se rifiuta di farlo, deve allontanarsi dai domini del nostro re»: *Den eldre Gulatingslova*, cap. 20, p. 43.

⁵⁴ «En ef etr man manz kíot a frea dogum, æða a utiðum, þa skal bería huð af því, æða bœte firi þat aurum .iij. biscope» («Se lo schiavo di un uomo [libero] mangia carne di venerdì o in un altro periodo proibito, deve essere fustigato oppure deve essere pagata un'ammenda di 3 *aurar* al vescovo»): *ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*. Il giuramento d'innocenza, o giuramento purgatorio, nel diritto canonico noto almeno dal VI secolo con il nome di *purgatio canonica*, fu introdotto in Norvegia

Le ultime disposizioni riguardano l'infrazione forse più grave di tutte, cioè mangiare carne di cavallo in Quaresima; ancora una volta la casistica è diversa a seconda che il colpevole sia un uomo libero o uno schiavo:

En ef maðr etr rossa kíot i langa fostu, þa hever hann firí gort hveríum penningi fear síns, oc fare or landeign konongs várs. En ef þat kennir hanom armaðr bísops, þa scal hann festa firi þat lyritar eið. En ef sa eiðr fellr, þa fellr hanom til utlegðar. En ef etr man manna firi utan drottens rað, þa scal drottenn hans selía hann or landeign konongs várs, oc fenyta sér, oc blanda eigi motuneyti við hann. En ef hann blandar, þa scal hann firí þat giallda .xl. marca. En ef armaðr bísops kenner hanom þat, þa scal hann firi þat vinna lyritar eið⁵⁶.

Nelle leggi del Gulapíng, dunque, a una colpa di pari gravità corrisponde una pena più severa qualora il colpevole sia un uomo libero, che può rischiare addirittura l'esilio in caso di consumo di carne equina in Quaresima. A fronte di una simile severità, le leggi prevedono comunque alcune eccezioni *de necessitate*, quando cioè l'inosservanza del precetto è dovuta esclusivamente alla mancanza di altri cibi: difatti, se è a rischio la vita di un uomo, «è meglio per lui mangiare [perfino] un cane, piuttosto che un cane mangi lui»⁵⁷.

all'indomani della cristianizzazione: in sostanza, in assenza di testimoni o di valide prove di colpevolezza, mediante il giuramento un imputato poteva «purgarsi», cioè purificarsi totalmente dalle accuse mossegli contro. Nei casi in cui era ammesso, il giuramento d'innocenza era dunque uno strumento probatorio definitivo che consentiva di allontanare da sé le accuse; di contro, il rifiuto di giurare era considerato una incontrovertibile ammissione di colpa. In alcune circostanze, tuttavia, l'accusato non poteva difendersi da solo, ma doveva avvalersi di un certo numero di *compurgatores* o *sacramentales* (in norreno *váttar*, sing. *váttr*), persone che garantivano per la sua credibilità giurando insieme a lui, e il cui numero variava in base alla serietà delle imputazioni. A prescindere da quanti fossero, era comunque fondamentale che tra i *váttar* vi fosse unanimità: se anche uno solo si rifiutava di giurare, o giurava in modo scorretto, l'intera procedura era considerata automaticamente fallita, il che, per l'accusato, equivaleva a una dimostrazione di colpevolezza. Sulla *purgatio canonica* cfr. A. Fiori, *Il giuramento di innocenza nel processo canonico medievale. Storia e disciplina della «purgatio canonica»*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 2013; L. M. Larson, *Witnesses and Oath Helpers in Old Norwegian Laws*, in *Haskins Anniversary: Essays in Medieval History*, edited by C. H. Taylor, Cambridge (MA), Houghton, 1929, pp. 133-156.

⁵⁶ «Se un uomo [libero] mangia carne di cavallo in Quaresima, egli perde tutte le sue proprietà fino all'ultimo centesimo e deve lasciare il dominio del nostro re. Ma se il rappresentante del vescovo lo accusa di questo, egli deve difendersi con un triplice giuramento. Ma se il giuramento fallisce, egli sarà bandito. Se lo schiavo di un uomo [libero] mangia carne in Quaresima contro il volere del padrone, quest'ultimo deve allontanarlo dal dominio del nostro re e disporre dell'ammenda come preferisce, ma non deve mangiare insieme a lui pena una multa di quaranta marchi. Se il funzionario del vescovo lo accusa di questo, egli deve disculparsi con un triplice giuramento»: *Den eldre Gulatingslova*, cap. 20, p. 43.

⁵⁷ «Því at helldr scal hann hund eta, helldr en hundr ete hann»: *ibidem*.

Il precetto del digiuno è regolamentato dettagliatamente anche nelle leggi del Frostathing, in cui la questione è affrontata sia dal punto di vista quantitativo che qualitativo: da un lato, viene introdotto il divieto canonico di mangiare due volte in un giorno di digiuno e si precisa che il digiuno deve durare fino all'ora nona (*til nóns*)⁵⁸; dall'altro, si specifica che nel giorno delle Rogazioni maggiori (25 aprile) ogni uomo adulto deve osservare la *þurrfasta* o «digiuno secco», ovvero consumare solo pesce e vegetali (escludendo uova e latticini)⁵⁹, mentre alla vigilia dell'Assunzione della Vergine (15 agosto), della festa di Ognissanti (1° novembre), della festa di sant'Óláfr (29 luglio) e il Venerdì Santo (*langa frjádagr*) si deve osservare la *vatnfasta* o «astinenza dall'acqua», cioè nutrirsi esclusivamente con pane e sale o pagare un'ammenda al vescovo⁶⁰. Per quanto riguarda le sanzioni, anche qui il discrimine risiede anzitutto nell'intenzionalità: se un uomo mangia carne di venerdì (*frjádagr*) inconsapevolmente, perché non sa che giorno è, deve confessarsi e fare penitenza senza incorrere in alcuna multa, ma se lo fa con intenzione deve pagare sei *aurar*. La pena è però inasprita nel caso in cui l'infrazione è reiterata per tre venerdì consecutivi oppure commessa in Quaresima: in questi casi, infatti, l'uomo perde il suo diritto alla pace tra gli uomini e tutti i suoi beni in favore del vescovo⁶¹. Un impianto simile, con sanzioni di gravità proporzionale alla solennità del giorno in cui viene compiuta l'infrazione, si riscontra infine nelle leggi del Borgarthing, secondo le quali chi mangia carne nei primi quattro giorni di Quaresima deve pagare tre marchi, ma se l'inosservanza è commessa nelle sei settimane precedenti la Pasqua, periodo di tempo detto *alra manna fasta* o «digiuno di tutti gli uomini», la pena è la messa al bando e quindi l'esilio⁶².

⁵⁸ Chi infrange il precetto, mangiando più di una volta in un giorno di digiuno, deve pagare sei *aurar*: *Den ældre Frostathings-Lov*, II, cap. 28, in *Norges gamle love*, p. 140.

⁵⁹ *Ibidem*, II, cap. 31, p. 141. Per quanto riguarda la durata del digiuno, sebbene la legge qui si riferisca specificamente ai giorni delle Rogazioni maggiori è probabile che la durata fosse la stessa anche per gli altri giorni di precetto.

⁶⁰ *Ibidem*, II, capp. 32, 38, 39, 41, pp. 141-144. Per chi infrange il precetto, l'ammenda è di 3 *aurar* se è Venerdì Santo oppure 6 *aurar* se è la vigilia della festa di sant'Óláfr.

⁶¹ *Ibidem*, II, capp. 38, 41, pp. 143-144.

⁶² *Den ældre Borgarþings*, I, cap. 6, pp. 342-343. Le leggi del Borgarþing ammettono comunque la possibilità che, in alcune occasioni, un uomo possa ignorare il digiuno del venerdì perché si è confuso con i giorni e il calendario. Tale giustificazione, comunque, è ammessa solo se il trasgressore si trovava da solo o al massimo con un'altra persona: in questi casi, i colpevoli devono confessarsi e fare penitenza, ma senza pagare un'ammenda. Se però l'infrazione è commessa da tre o più persone insieme, essi devono pagare una multa di tre marchi ciascuno, perché «æigi matto þær aller daghuillir» («non

Nel complesso, da queste leggi traspare il grande impegno profuso congiuntamente dalla Chiesa e dalla monarchia affinché, nel regno, il precetto del digiuno venisse osservato e rispettato da tutti; a tale scopo, le autorità ecclesiastiche e secolari non esitarono a comminare, se necessario, la massima pena prevista dal sistema legale norvegese: l'esilio, ovvero l'esclusione dalla comunità. Questi due aspetti – l'obbligo generale e la minaccia del bando per le trasgressioni più gravi – depongono a favore dell'antichità di questi specifici decreti, introdotti verosimilmente in un'epoca in cui la cristianizzazione della popolazione fu perseguita facendo ricorso a misure coercitive. Sebbene per il periodo in questione (XI-XII secolo) non vi siano testimonianze di opposizioni o resistenze paragonabili a quelle affrontate a suo tempo da Hákon il Buono, dietro la dettagliata casistica delle leggi, basata molto probabilmente su situazioni reali, e la severità crescente delle sanzioni si scorgono comunque le difficoltà incontrate dalla Chiesa per far accettare il concetto e il precetto del digiuno. Tuttavia, a fronte di punizioni severe per chi trasgrediva volontariamente, la Chiesa manifestò una certa tolleranza verso chi invece infrangeva il digiuno inconsapevolmente o perché spinto dalla necessità: tale atteggiamento, già visibile nelle leggi provinciali, trovò ulteriore conferma in una decretale di papa Alessandro III (1159-1181), la *Licet tam veteris*, datata agli anni 1163/1165 o 1169⁶³. In essa il pontefice, rispondendo ad alcuni quesiti dell'arcivescovo Eysteinn Erlendsson di Nidaros (1161-1188), concede a coloro *qui panem non habent* di commutare il digiuno a pane e acqua con pesce o altri cibi, se la necessità lo richiede, purché sia fatto *moderata discretione* e soprattutto non per gola ma per sostentamento⁶⁴. Nonostante simili aperture, la questione del digiuno e della sua osservanza rimase pur sempre centrale per la Chiesa norvegese, al punto che nel *Gamal norsk homiliebok* («Libro di omelie antico norvegese»), redatto alla fine del XII secolo, essa costituisce l'argomento dell'omelia *In capite ieunium*, dedicata proprio al mercoledì delle ceneri e al valore penitenziale del digiuno quaresimale⁶⁵.

potevano essere tutti e tre confusi circa il giorno»: *ibidem*, p. 343. Su queste eccezioni si veda Sanmark, *Power and Conversion*, pp. 241, 246-247.

⁶³ Sulla datazione di questa decretale si veda A. J. Duggan, *The Decretals of Archbishop Øystein of Trondheim (Nidaros)*, in *Proceedings of the twelfth international congress of medieval canon law. Washington, D. C., 1-7 August 2004*, edited by U. Blumenthal – K. Pennington – A. A. Larson, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2008, pp. 491-530: 498.

⁶⁴ *Licet tam veteris (b)*, in CIC II, coll. 271-272.

⁶⁵ *Gamal norsk homiliebok. Cod. AM. 619, 4to*, ed. by G. Indrebø, Oslo, Dybwad, 1931, pp. 73-77.

5. Introduzione e regolamentazione del riposo festivo in Norvegia.

Accanto all'introduzione del digiuno, nelle leggi del Guláþing viene attribuita a re Óláfr il Santo (e al vescovo anglosassone Grimkell) anche l'imposizione del riposo domenicale insieme alla definizione dei giorni da santificare allo stesso modo della domenica. Il paragrafo intitolato *Um sunnudaga halld* («Sull'osservanza della domenica»), in particolare, stabilisce anzitutto che «at hinn síanda dag hvern er heilagt, oc kollom vér þann sunnudag»⁶⁶, e subito dopo precisa che «En þvatdagr firi scal heilagr at none, þa er þriðjungr livír dax, oc mana nott til hana otto; sva at ecki scal vínna hvarke fiskia ne fygla, oc hvarke vínna a acr ne eng, nema þat er til er lagt»⁶⁷. Detto questo, la legge prevede comunque un certo numero di eccezioni, concernenti in linea di massima lavori o attività (sia in mare che nei campi) iniziati in un giorno lavorativo e che, qualora fosse strettamente necessario, possono essere portati a compimento di domenica o in un giorno festivo⁶⁸. Al di fuori di queste eccezioni, chi è sorpreso a lavorare in un giorno di festa incorre in una sanzione che varia a seconda della sua condizione sociale: «Sa er kunnr og sannr verðr at því, at vinnr a sunnu degi, þa scal hann bœta fíri þat aurum .vi. oc ganga til skrípta oc bœta við Krist. En ef vinnr man manna útlenzt fíri utan drottens rað, þa scal bería huð af þeim, æða bœta aurum .iiij. biscope»⁶⁹. Ma quali sono i giorni che, come la domenica, devono essere preceduti da un digiuno e considerati santi dall'ora nona della vigilia? La risposta a questo interrogativo è contenuta nel paragrafo *Um messo daga* («Sui giorni festivi»), che elenca le principali feste della Chiesa universale⁷⁰ insieme a quelle di santi venerati specificamente in Norvegia,

⁶⁶ «Ogni settimo giorno è santo, e noi chiamiamo quel giorno domenica»: *Den eldre Gulatingslova*, cap. 16, p. 40.

⁶⁷ «Il sabato precedente è da santificare a partire dall'ora nona, quando rimane un terzo del giorno, e il lunedì fino al canto del gallo; cosicché non è ammesso lavorare, né pescare il pesce o cacciare uccelli, né lavorare nei campi o nei prati, se non per quei lavori che sono esenti [dall'obbligo del riposo]»: *ibidem*.

⁶⁸ *Ibidem*, capp. 16-18, pp. 40-42.

⁶⁹ «Colui che è riconosciuto e condannato per aver lavorato di domenica è soggetto a un'ammenda di sei *aurar* per questo e deve confessarsi e fare penitenza. Se lo schiavo straniero di un uomo [libero] lavora senza il consenso del suo padrone, allora questi deve farlo fustigare o pagare al vescovo un'ammenda di tre *aurar*»: *ibidem*, cap. 16, pp. 40-41.

⁷⁰ Feste di san Giovanni Battista (24 giugno), san Pietro (29 giugno), san Giacomo (25 luglio), san Lorenzo (10 luglio), l'Assunzione della Vergine (15 agosto), san Bartolomeo (24 agosto), san Matteo (21 settembre), san Michele (29 settembre), santi

ovvero santa Sunniva e i santi di Selja (8 luglio) e sant'Óláfr (29 luglio)⁷¹. Vi sono poi giorni che, pur essendo ugualmente festivi per quanto riguarda l'astensione dal lavoro, non devono essere preceduti da un digiuno e non decorrono dall'ora nona del giorno precedente: anche in questo caso si tratta di feste cristiane universali⁷², feste della Chiesa norvegese come santa Brictiva (11 gennaio), san Hallvard (15 maggio) e l'ottava di sant'Óláfr (3 agosto), e feste di santi stranieri come gli anglosassoni Botulfo (17 giugno) e Swithun (2 luglio) e il danese Canuto (10 luglio), queste ultime molto probabilmente introdotte in Norvegia all'inizio del XII secolo da missionari o ecclesiastici anglosassoni⁷³. Anche se conside-

Simone e Giuda (28 ottobre), Ognissanti (1° novembre), sant'Andrea (30 novembre), san Tommaso (21 dicembre): *ibidem*, cap. 17, p. 41.

⁷¹ *Ibidem*. Secondo la leggenda agiografica della seconda metà del XII secolo, Sunniva era una principessa irlandese cristiana che avrebbe trovato il martirio nella seconda metà del X secolo sull'isola norvegese di Selja (dove aveva fatto naufragio insieme al suo seguito). Nelle fonti dell'XI secolo, tuttavia, i martiri sono chiamati collettivamente «uomini» o «santi di Selja» e sembra quindi probabile che la figura di Sunniva sia emersa in un secondo momento, forse al volgere tra XI e XII secolo, con il trasferimento della sede episcopale da Selja a Bergen; qui la santa fu traslata solamente nel 1170, al termine dei lavori di costruzione della cattedrale: Å. Ommundsen, *The Cult of Saints in Norway before 1200*, in *Saints and Their Lives on the Periphery: Veneration of Saints in Scandinavia and Eastern Europe (c. 1000-1200)*, edited by H. Antonsson – I. H. Garipzanov, Turnhout, Brepols, 2010, pp. 67-93: 82-89; A. O'Hara, *Constructing a Saint: The Legend of St Sunniva in Twelfth-Century Norway*, «Viking and medieval Scandinavia», 5 (2009), pp. 105-121.

⁷² Si tratta dei primi quattro giorni del periodo di Natale (25, 26, 27 e 28 dicembre) insieme all'ottavo e al tredicesimo giorno del medesimo periodo (1° e 6 gennaio), quindi la festa di san Paolo (25 gennaio), Candelora (2 febbraio), san Mattia (24 febbraio) e la festa dell'Annunciazione (25 marzo), santi Filippo e Giacomo (1° maggio), l'*Inventio crucis* (3 maggio), la festa mobile dell'Ascensione, la Natività della Vergine (8 settembre), l'*Exaltatio crucis* (14 settembre), san Martino (11 novembre), san Clemente (23 novembre), san Nicola (6 dicembre): *Den eldre Gulatingslova*, cap. 18, pp. 41-42. Si noti che, secondo le leggi del Gulathing, nei giorni delle Rogazioni minori (*Gagnadaga*), ovvero i tre giorni precedenti la festa dell'Ascensione, si poteva lavorare ma solo fino a mezzogiorno (*til middags*): *ibidem*, p. 41.

⁷³ *Ibidem*. L'introduzione del culto di san Canuto re (1080-1086) deve essere stata posteriore al 1101, anno della sua canonizzazione da parte di papa Pasquale II (1099-1118), e alla sua diffusione contribuì in modo determinante il già citato Ælnoth, monaco anglosassone rifugiatosi a Odense e autore della leggenda agiografica dedicata al santo: M. H. Gelting, *Two Early Twelfth-Century Views of Denmark's Christian Past: Ailnoth and the Anonymous of Roskilde*, in *Historical Narratives and Christian Identity on a European Periphery: Early History Writing in Northern, East-Central, and Eastern Europe (c. 1070-1200)*, edited by I. Garipzanov, Turnhout, Brepols, 2011, pp. 33-55. A un altro prelatore anglosassone, Reinaldr, si deve con ogni probabilità l'introduzione del culto di san Swithun in Norvegia: attorno al 1125 Reinaldr divenne infatti il primo vescovo della

rati 'meno santi' degli altri, in questi giorni ci si deve comunque astenere dal lavorare, sebbene le punizioni per i trasgressori siano meno severe rispetto a quelle previste per le festività più solenni: «En ef menn vínna a þeim dogum, þa skal bœta fíri þat aurum .iij. biscope. En ef vinnr man manna fíri utan drottens rað, þa skal bœta fíri þat holfum øðrum eyrí»⁷⁴.

Nel codice del Frostþing, in una serie di paragrafi risalenti alla seconda metà del XII secolo, l'osservanza del riposo festivo è regolamentata in maniera in parte analoga al Gulþing («Sunnu dags hœllgr riss upp a laugar degi fra none oc hœlldr til manadags er tysir») ⁷⁵, seppur con l'aggiunta di ulteriori specificazioni circa i lavori e le attività permesse in deroga al suddetto obbligo. In primo luogo, le leggi distinguono le festività più solenni, che devono essere onorate come la domenica (cioè dall'ora nona della vigilia)⁷⁶, dalle altre, che evidentemente devono essere santificate dalla sera del giorno precedente⁷⁷. In secondo luogo, nel

diocesi di Stavanger, la cui cattedrale fu dedicata proprio a san Swithun: M. Lapidge, *The Cult of St. Swithun*, Oxford, Oxford University Press, 2003, pp. 56-57; K. Helle, *Stavanger by og Utstein Kloster*, «Historisk Tidsskrift», 87 (2008), 4, pp. 577-605: 588-589. Di contro, Eldbjørg Haug ritiene che la traslazione delle reliquie di san Swithun dall'Inghilterra, e quindi la creazione della diocesi di Stavanger, potrebbe risalire al regno di Magnús berfœttr («Piedi nudi») (1093-1103): E. Haug, *Fra Stavanger-kirkens tidligste historie*, «Historisk Tidsskrift», 88 (2009), 3, pp. 453-483: 462-463.

⁷⁴ «Se gli uomini lavorano in questi giorni, dovranno pagare al vescovo un'ammenda di tre *aurar*. Ma se lo schiavo di un uomo [libero] lavora senza il consenso del suo padrone, allora deve essere pagata un'ammenda di un *eyrir* e mezzo»: *Den eldre Gulatingslova*, cap. 18, p. 41. Misure sostanzialmente analoghe sono prescritte nelle leggi del Borgarþing (*Den ældre Borgarþings*, I, 14, pp. 348-350), e dell'Eidsiváþing (*Den ældre Eidsiváþings-Christenret*, I, cap. 9, in *Norges gamle love*, pp. 377-378).

⁷⁵ «La festa della domenica (*sunnudags hœllgr*) inizia all'ora nona (*nón*) del sabato e continua fino all'alba di lunedì»: paragrafo *Um hœllga daga* («Sui giorni santi»), in *Den eldre Frostathings-Lov*, II, cap. 24, pp. 138-139.

⁷⁶ Si tratta in tutto di sedici feste di santi universali e santi venerati localmente. Appartengono al primo gruppo la Candelora, le feste mariane (Annunciazione, Assunzione, Natività della Vergine), l'*Inventio crucis*, san Giovanni Battista, santi Pietro e Paolo, san Lorenzo, san Michele, Ognissanti, sant'Andrea e san Nicola. Al secondo gruppo appartengono i santi di Selja, san Hallvard e sant'Óláfr con la sua ottava: *ibidem*.

⁷⁷ Anche in questo caso si tratta di festività sia universali che locali. Le prime sono san Paolo, san Mattia, san Gregorio (12 marzo), santi Filippo e Giacomo, il lunedì di Pentecoste, santa Margherita (20 luglio), san Bartolomeo, san Giacomo, l'*Exaltatio crucis*, san Matteo, santi Simone e Giuda, san Martino, san Clemente e san Tommaso. Le seconde sono san Botulfo, san Swithun, san Magnús Erlendsson (16 aprile): *ibidem*, II, cap. 25, p. 139. Il 1136, anno della traslazione del corpo di san Magnús Erlendsson conte delle Orcadi (†1115), costituisce verosimilmente il *terminus post quem* per la redazione di questo specifico paragrafo. Sul culto di san Magnús si veda H. Antonsson, *St. Magnús of Orkney: A Scandinavian Martyr-Cult in Context*, Leiden, Brill, 2007.

paragrafo intitolato *Ef maðr værðr staðen a verki a hæl gum tiðum* («Se un uomo è sorpreso a lavorare in un periodo santo»), esse stabiliscono pene diverse in base all'intenzionalità della colpa e allo *status* del colpevole, secondo uno schema già visto per il Gulapíng: se un uomo (*maðr*) è sorpreso a lavorare in un giorno festivo deve pagare sei *aurar*; la multa è la stessa «sua anauðigr maðr ef hann yrkir at bonda raðe. En ef hann yrkir at sinu raðe giallde drotten hans .iij. aura, eða þræll late huð sina»⁷⁸. Più avanti, nel paragrafo *Um kiot ato a fastu tiðum oc sunnudags verk* («Sul mangiare carne nei giorni di digiuno e sul lavoro di domenica»), le pene per chi infrange l'obbligo del riposo sono equiparate a quelle per chi consuma carne nei giorni di digiuno, con una severità crescente (dal pagamento di un'ammenda fino all'esilio) in base alla reiterazione del reato: «.vj. aura firir huarn ef vinnr tua vm samt. En ef hann vinnr hin þriðia samfast þa firirgerer hann friði sinum [viðr menn en fe sinu uiðr biskup]»⁷⁹. Accanto a queste rigide disposizioni, le leggi del Frostapíng prevedono però una lunga serie di eccezioni e deroghe *de necessitate*, che si presentano decisamente più articolate e dettagliate rispetto a quelle del Gulapíng: i più indigenti, per esempio, possono uscire a pesca purché il pescato venga poi consumato e non conservato o venduto; si possono trasportare o mettere al riparo carichi di legna o fieno, purché preparati già nei giorni precedenti; una nave mercantile può essere scaricata qualora sia a rischio di affondare, e così via⁸⁰.

La ricca casistica e la grande attenzione che le leggi provinciali riservano alla questione del riposo festivo, così estesamente e scrupolosamente regolamentato, sono indici delle continue difficoltà incontrate dalla Chiesa nell'imporre tale norma in Norvegia. In un paese dalle limitate risorse agricole e un'economia largamente dipendente dalla pesca, e in cui le attività umane erano fortemente condizionate dal clima, il nuovo calendario cristiano, con le sue numerose feste di precetto, andava

⁷⁸ «Per uno schiavo se lavora per ordine del suo padrone, ma se lavora di propria volontà, il suo padrone deve pagare tre *aurar* o far fustigare lo schiavo»: *Den ældre Frostathings-Lov*, II, cap. 28, p. 140. Per l'accusato le leggi prevedono comunque la possibilità di dichiarare, a propria discolpa e sotto giuramento, di non sapere che quello fosse un «giorno santo» in cui era proibito lavorare.

⁷⁹ «Sei *aurar* per ciascun [giorno], se uno lavora per due consecutive [domeniche]; ma se lavora anche una terza [domenica], perde il diritto alla pace tra gli uomini e i suoi beni in favore del vescovo»: *ibidem*, II, cap. 38, p. 143.

⁸⁰ Sulle diverse eccezioni, descritte con minuziosità nelle leggi, si veda *ibidem*, II, capp. 27, 30, 34-37, pp. 140-143. Data la casistica così particolareggiata, è possibile che all'origine di eccezioni vi siano stati casi reali portati all'attenzione delle autorità secolari ed ecclesiastiche e discussi dinanzi al *þing*, l'assemblea degli uomini liberi.

infatti a influire pesantemente sulla vita quotidiana della popolazione, suscitando inevitabilmente proteste e resistenze⁸¹. A conferma di come l'osservanza delle festività costituisse ancora un problema nel pieno XII secolo, essa viene affrontata anche in altri documenti di questo periodo, a cominciare da due decretali di Alessandro III indirizzate all'arcivescovo Eysteinn Erlendsson, la *Quoniam in parte* (1163/1165 o 1169) e la coeva, e già citata, *Licet tam veteris*. Nella prima il pontefice, interrogato sull'estensione temporale dei giorni festivi (alcuni dei quali, in Norvegia, abbiamo visto essere santificati sin dall'ora nona della vigilia), stabilisce alcuni punti fermi: innanzitutto, benché nelle Scritture si legga che le feste devono essere celebrate *de vespera ad vesperam*, la loro lunghezza reale deve essere determinata sulla base dell'importanza di ciascuna, delle consuetudini locali e, soprattutto, della lunghezza dei giorni in una specifica regione⁸²; d'altro canto, *festivitates* che sono seguite da un'ottava devono essere celebrate *cum maiori reverentia*, e di conseguenza devono sempre e comunque iniziare prima e terminare dopo rispetto alle altre⁸³. Alessandro, insomma, affida alla discrezione di Eysteinn la possibilità di abbreviare la durata dei giorni di festa rispetto a quella canonica, anche in considerazione delle particolari condizioni geo-climatiche della sua provincia ecclesiastica, purché le *festivitates* maggiori siano onorate con la debita reverenza. Nella seconda decretale, il papa interviene direttamente sul tema dell'astensione dal lavoro, mitigando parzialmente il divieto: poiché la Norvegia *non multum frugibus abund[et]* e ha nel mare la sua principale fonte di sostentamento, gli uomini potranno pescare le arin-

⁸¹ Sulla base delle leggi del Gulaping, Alexandra Sanmark ha calcolato che, in un anno, quasi un quarto dei giorni era costituito da domeniche e giorni festivi in cui era proibito lavorare: Sanmark, *Power and Conversion*, pp. 259-264.

⁸² «Festorum principium et finis iuxta eorum qualitatem et diversarum regionum consuetudinem considerari debent et secundum dierum magnitudinem celebrari»: *Decretales ineditae saeculi XII*, ed. by S. Chodorow – C. Duggan, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1982, nr. 89, p. 155.

⁸³ *Ibidem*. Appartengono a questo gruppo feste come Natale, Pasqua, Pentecoste o, in Norvegia, la festa di sant'Óláfr. Le concessioni di Alessandro III devono esser considerare alla luce del diritto canonico contemporaneo, che contemplava la possibilità di non osservare il riposo per ragioni di pietà o in caso di necessità, e nel contesto giuridico e filosofico dell'epoca. Durante il XII secolo, infatti, la nascita della 'morale dell'intenzione', nel quadro della confessione individuale, stimola la riflessione sulle modalità dell'agire umano: da una parte, si attenua la regola dell'interdetto, dall'altra si arriva a una critica più radicale dell'ampiezza dei tempi di cessazione del lavoro. Sempre nel corso del XII secolo, infine, si approfondisce la riflessione teologica e pastorale sulla natura e l'ampiezza del riposo festivo e ci si libera progressivamente da un'applicazione troppo stretta degli interdetti legali: Vincent, *Les Jours fériés*, pp. 67-68.

ghe (*alecia*) anche di domenica e nei giorni festivi, ma solo nel caso in cui i pesci si avvicinino alla terra e comunque non nelle solennità maggiori⁸⁴. Quest'ultima concessione sarà destinata a lasciare il segno nelle leggi del Frostaping, che in un paragrafo dedicato proprio alla pesca delle aringhe (*Um sild fiski*) recepiscono fedelmente il dettato papale: il permesso di pescare le aringhe ogni qualvolta esse si avvicinino alla costa è infatti una «concessione e un'indulgenza che papa Alessandro ha promesso e confermato» («linan ok miskunn er Alexandr pave lofaði ok játtaði»), che però non si applica alle festività più importanti, elencate subito dopo⁸⁵.

Oltre che in fonti di tipo giuridico, il tema del riposo domenicale fa da sfondo anche a due miracoli attribuiti a re Óláfr il Santo nella *Passio Olavi*, leggenda agiografica redatta attorno al 1175 dal clero della cattedrale di Nidaros sotto la guida dell'arcivescovo Eysteinn⁸⁶. Il primo miracolo, ambientato in Danimarca, racconta la storia di una serva (*ancilla*) norvege-

⁸⁴ *Licet tam veteris (a)*, in CIC II, col. 271. Alessandro specifica però che una parte congrua del pescato deve essere poi donato alle chiese e ai poveri della regione. Sulla tradizione manoscritta di queste decretali si veda W. Holtzmann, *Krone und Kirche in Norwegen im 12. Jahrhundert (Englische analekten III)*, «Deutsches Archiv für Geschichte des Mittelalters», 2 (1938), pp. 341-400: 388, e Duggan, *The Decretals of Archbishop Øystein*, pp. 518-520. Più in generale, sul rapporto tra Alessandro III e Eysteinn Erlendsson cfr. F. D'Angelo, «In extremo orbe terrarum». *Le relazioni tra Santa Sede e Norvegia nei secoli XI-XIII*, Roma, Nuova Cultura, 2017, pp. 115-119, 214-219.

⁸⁵ *Den ældre Frostathing-Lov*, II, cap. 26, p. 139. La legge consente anche di tirare a riva il pescato e le reti, se rischiano di essere danneggiate. Secondo P. Landau il privilegio papale fu inserito nel *kristinn rétt* nel 1274: P. Landau, *Canon Law in the Periphery of Europe: The Example of Archbishop Eysteinn*, in *Archbishop Eystein as Legislator: The European Connection*, edited by T. Iversen, Trondheim, Tapir Academic Press, 2011, pp. 57-72: 70-71.

⁸⁶ Costituita da una prima parte sulla vita e il martirio di Óláfr, e una seconda parte contenente un elenco di miracoli compiuti dal santo, la *Passio Olavi* è giunta fino a noi in cinque versioni (A, B, C, D1, D2) a loro volta riconducibili a tre diverse *recensiones* (I, II, III), che differiscono tra loro per la lunghezza della *vita* e dell'elenco di miracoli. Sulla struttura e la genesi della *Passio Olavi* si veda L. B. Mortensen, *Eystein and Passio Olavi: Author, Editor or Project Leader?*, in *Eystein Erlendsson. Erkebiskop, politiker og kirkebygger*, ed. by K. Bjørlykke *et al.*, Trondheim, Nidaros Domkirkes Restaureringsarbeider, 2012, pp. 77-85; Id., *Recent Research in the Legend of Saint Olaf*, in *Scripturus vitam: Lateinische Biographie von der Antike bis in die Gegenwart. Scripturus vitam. Festgabe für Walter Berschin zum 65. Geburtstag*, herausgegeben von D. Walz, Heidelberg, Mattes, 2002, pp. 1011-1018: 1013-1016; L. B. Mortensen – E. Mundal, *Erkebispesetet i Nidaros – Arnestad og verkstad for Olavslitteraturen*, in *Ecclesia Nidrosiensis 1153-1537. Søkelys på Nidaroskirkens og Nidarosprovinsens historie*, ed. by S. Imsen, Trondheim, Tapir Academic Press, 2003, pp. 359-367. Alla complessa storia testuale e manoscritta della *Passio Olavi* è poi dedicato l'intero primo volume di L. Jiroušková, *Der heilige wiking-erkönig Olav Haraldsson und sein hagiographisches Dossier. Text und Kontext der Passio Olavi (mit kritischer Edition)*, 2 voll., Leiden-Boston, Brill, 2014.

se che contro la propria volontà fu costretta dal suo padrone, un ufficiale (*prepositus*) danese malvagio e per nulla timorato di Dio, a impastare dei pani nel *natalicium sancti Olavi* (29 luglio). In questo modo l'uomo intendeva oltraggiare il santo, da lui profondamente disprezzato, e mortificare la stessa donna, di cui conosceva la grande devozione verso Óláfr. Dal canto suo la serva, nonostante comprendesse la perversità di quel comando e la gravità della trasgressione che si apprestava a commettere, temendo l'ira del padrone obbedì al suo ordine, impastando e disponendo le pagnotte nel forno. Al contempo, però, ella implorò il santo affinché intervenisse per mostrare il suo potere: ed ecco che, improvvisamente, l'ufficiale fu colto dalla cecità e le pagnotte tramutate in pietra. A testimonianza di questo miracolo, conclude l'agiografo, una di quelle pagnotte è tuttora visibile presso la tomba di Óláfr a Nidaros⁸⁷. A prescindere dall'intento edificante, la storia presenta molte analogie con quanto visto poc'anzi nelle leggi provinciali, tanto da sembrare quasi un caso esemplare: vi compare infatti una serva che in un giorno di festa, e per di più uno dei più solenni, impasta il pane – lavoro che, nelle leggi del Borgarþing, rientra tra quelli espressamente proibiti nei giorni festivi⁸⁸ – non per sua volontà bensì per volere del padrone, configurando una 'fattispecie di reato' per la quale tutti i codici prevedevano un'ammenda di sei *aurar*. Rispetto a questo miracolo postumo compiuto da Óláfr, destinatario del secondo prodigio è lo stesso re, il quale, mentre era ancora in vita, avrebbe violato inavvertitamente l'obbligo del riposo: una domenica, infatti, stava intagliando un piccolo bastone con il suo coltello quando uno dei suoi inservienti gli fece notare che «*cras erit secunda feria*»⁸⁹. Óláfr allora, per punire la propria mancanza di rispetto verso il giorno del Signore, diede fuoco al bastone tenendolo sul palmo della mano: quando però le fiamme si spensero, il suo palmo fu trovato illeso e senza alcuna ustione⁹⁰. A commento dell'episodio, l'agiografo aggiunge: «*Obseruant enim in Noruegia cum magna diligentia festos dies, nec ullus aliquid operis magni vel parui facere presumit*»⁹¹. In verità queste

⁸⁷ *Passio Olavi*, recensio I, miracolo nr. 5, in Jiroušková, *Der heilige wikingerkönig*, vol. II, pp. 35-37. Il miracolo è presente anche nella traduzione in volgare della *Passio Olavi*, risalente alla fine del XII secolo: *Gamal norsk homiliebok*, p. 115.

⁸⁸ *Den ældre Borgarþings*, I, cap. 14, p. 349.

⁸⁹ «Domani sarà lunedì»: *Passio Olavi*, recensio I, miracolo nr. 10, in Jiroušková, *Der heilige wikingerkönig*, vol. II, p. 42. «Morgon er annar dagr vícu» nella versione in volgare: *Gamal norsk homiliebok*, p. 118.

⁹⁰ *Passio Olavi*, recensio I, miracolo nr. 10, in Jiroušková, *Der heilige wikingerkönig*, vol. II, pp. 42-43.

⁹¹ «Difatti in Norvegia osservano i giorni di festa con molto rigore, e nessuno osa compiere alcun lavoro, grande o piccolo»: *ibidem*, p. 42. «En Nóregi menn halda alvæl

parole, che devono giustificare la reazione apparentemente eccessiva del re, sono molto più vicine ad alcune rigide disposizioni delle leggi provinciali piuttosto che alla reale situazione norvegese, in cui, nonostante l'impegno costante profuso dal clero in più di un secolo, la popolazione evidentemente continuava a mal sopportare l'imposizione del riposo. In ultima analisi, il brano ha quindi le caratteristiche letterarie dell'*exemplum*, che deve spronare i fedeli a rispettare il precetto, ed è proprio in questo senso che lo interpretò alcuni anni dopo Saxo Grammaticus nei *Gesta Danorum*, in cui la storia perde il suo finale miracoloso – della mano illesa dalle fiamme non si dice nulla – e rimane semplicemente una «memorabile testimonianza di osservanza della religione»⁹². La funzione edificante del gesto di Óláfr è sottolineata da Saxo: il re agì così per essere di esempio a tutti i suoi sudditi, mostrandosi inflessibile con sé stesso per evitare che una sua eventuale negligenza o impunità potesse allontanare gli altri dall'osservanza delle norme cristiane⁹³. I miracoli della *Passio Olavi*, le lettere di papa Alessandro III e le leggi provinciali sono dunque la prova che, alla fine del XII secolo, la resistenza contro l'obbligo del riposo domenicale era ancora ben viva in Norvegia.

6. Conclusioni.

Considerata nel suo insieme, la legislazione norvegese appena esaminata presenta indubbiamente elementi in comune con il diritto canonico e la legislazione continentale del tempo, a cominciare dal valore sociale e identitario che tutti i codici provinciali attribuiscono ai precetti del digiuno e del riposo festivo. In Norvegia come altrove, infatti, l'obbligatorietà di queste norme, introdotte in epoca missionaria, non soltanto mira a trasformare la società, promuovendo uno stile di vita cristiano, ma stabilisce altresì i confini all'interno dei quali si colloca la nuova

messu-daga, svá at engi maðr þorer at vinna um hotiðir, hvarke mikit ne lítit»: *Gamla norsk homiliebok*, p. 118.

⁹² «[Olavus] memorabili exemplo servate religionis inclaruit»: Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, ed. by K. Friis-Jensen, trad. P. Fisher, 2 voll., Oxford, Oxford University Press, 2015, X, cap. 16.2, p. 738.

⁹³ *Ibidem*, pp. 738-740. Oltre a Saxo, anche Snorri Sturluson – che per la sua *Óláfs saga helga* ha ripreso l'episodio dalla cosiddetta *Saga leggendaria di sant'Óláfr* (1200 circa), a sua volta dipendente dalla *Passio Olavi* – ha omissso l'epilogo miracoloso. Per un confronto tra la versione di Saxo e quella di Snorri si veda S. Bagge, *Fortelling, makt og politikk hos Saxo og Snorre*, in *Saxo og Snorre*, ed. by J. G. Jørgensen – K. Friis-Jensen – E. Mundal, København, Museum Tusculanum Forlag, 2010, pp. 167-185: 167-173.

comunità. Di conseguenza, chi non si uniforma, e quindi non si identifica nei valori e nei principi di quella comunità, si pone al di fuori del corpo sociale e potrà esservi riammesso solo dopo aver sanato la sua infrazione mediante il pagamento di un'ammenda. Dinanzi a violazioni volontarie e reiterate, tuttavia, la frattura diventa insanabile, o meglio, per essere sanata richiede l'esclusione perpetua del colpevole, condannato alla perdita del suo «diritto alla pace tra gli uomini», ovvero all'esilio, la massima pena prevista dall'ordinamento giuridico norvegese. Un altro aspetto che la legislazione norvegese condivide con quella continentale, e franca in particolare, è il ruolo attivo che sono chiamati a svolgere anzitutto i sacerdoti e poi l'intera comunità dei laici: gli uni devono annunciare settimanalmente ai fedeli i giorni festivi e di digiuno venturi⁹⁴; gli altri sono tenuti a esercitare una vigilanza e una pressione sui singoli, ricordando a tutti gli obblighi da osservare, sia nei giorni di festa che in quelli di digiuno, e informando le autorità civili ed ecclesiastiche in caso di violazioni⁹⁵.

A fronte di simili convergenze, le leggi norvegesi mostrano però anche sensibili divergenze rispetto alle norme continentali, avvicinandosi piuttosto a quelle anglosassoni. Per prima cosa, esse si distinguono per la durata dei giorni di festa, santificati non *de vespera ad vesperam*, come nella tradizione canonica ribadita tra XI e XII secolo da Burcardo di Worms, Ivo di Chartres e Graziano, bensì dall'ora nona del giorno precedente fino all'alba di quello successivo, secondo l'uso introdotto in Inghilterra dal re Edgar (960/962)⁹⁶. Un altro precedente insulare, rappresentato dalle leggi

⁹⁴ I curati erano chiamati a svolgere questo compito sia al termine della funzione religiosa domenicale, sia mediante la preparazione di calendari lignei cruciformi, che dovevano essere inviati e fatti girare in tutte le fattorie su cui il sacerdote aveva la responsabilità della cura d'anime. Chi li riceveva aveva a sua volta il dovere di inoltrare il calendario alle altre fattorie vicine, per assicurarsi che tutti gli abitanti della zona fossero informati sulle feste e i giorni di digiuno a venire. Se il sacerdote non ottemperava a questi obblighi, era condannato al pagamento di un'ammenda. Sui doveri dei curati e su questi calendari lignei si vedano per esempio le leggi del Gulaping (*Den eldre Gulatingslova*, cap. 19, p. 42) e del Frostaping (*Den ældre Frostatings-Lov*, II, capp. 22-23, pp. 137-138). Su queste norme si veda Sanmark, *Power and Conversion*, pp. 243-247.

⁹⁵ Prescrizioni simili erano presenti anche nella legislazione anglosassone e in quella franca di età carolingia: *ibidem*, pp. 271-272.

⁹⁶ Situazione analoga si riscontra in Islanda: qui la raccolta di leggi nota come *Grágás* («Leggi dell'oca grigia»), la cui sezione cristiana fu probabilmente compilata tra il 1122 e il 1133, stabilisce che la domenica deve essere osservata a partire dall'ora nona del sabato precedente: *Grágás: Islændernes lovbog i fristatens tid, udg. efter det kongelige Bibliotheks Haandskrift*, udg. Vilhjálmur Finsen, 2 voll., København, Berling, 1852, vol. I, cap. 9, pp. 26-27. Rispetto al dettato canonico, l'ora di inizio del riposo festivo variava anche in altri paesi. Nell'Italia del Tre e Quattrocento, per esempio, poteva oscillare tra

dei re Eterlredo II (1002 e 1008/1014) e Canuto il Grande (1020/1021), sembra aver poi ispirato l'impianto delle punizioni, che nel sistema legale norvegese come in quello anglosassone dipendono dallo *status* del colpevole (libero o schiavo)⁹⁷, dall'intenzionalità della colpa e dalla sua eventuale reiterazione. Significativa è infine la menzione, nei codici norvegesi, di santi anglosassoni (come Swithun e Botulfo) o il cui culto fu comunque promosso da monaci anglosassoni (come Canuto IV di Danimarca), le cui *festivitates* furono introdotte in Norvegia nella prima metà del XII secolo. Date le molte analogie, è allora probabile che la prima legislazione cristiana norvegese, non soltanto in materia di digiuno e di riposo festivo⁹⁸, sia stata modellata proprio su quella anglosassone: a fare da tramite furono verosimilmente i numerosi missionari, monaci e vescovi che per tutto l'XI secolo, e ancora nella prima metà del XII, lasciarono l'Inghilterra per svolgere il loro ministero nel regno scandinavo in stretta collaborazione con i sovrani⁹⁹. Nella seconda metà del XII secolo, questa base più antica fu quindi aggiornata e integrata grazie all'iniziativa dell'arcivescovo Eysteinn Erlendsson, uomo di grande cultura e preparazione giuridica¹⁰⁰,

l'ora nona e l'ora del vespro del sabato (o del giorno di vigilia): M. Cavallini, *Il di del sabato*, «Vita e pensiero», 11 (1923), pp. 662-668.

⁹⁷ Simili distinzioni tra uomini liberi e schiavi ricorrono, ancora una volta, nel *Grágás* islandese nonché nello svedese (gutnico) *Guta lag* («Legge dei Gotlandesi»), raccolta di leggi dell'isola di Gotland datata al 1220 circa: *Grágás*, I, cap. 9, pp. 26-27; M. De Franco, «*Guta lag*» e «*Statuto della gilda di Santa Caterina*»: edizione e traduzione, Tesi di Dottorato, Università degli Studi di Pavia-Università degli Studi di Bergamo, 2021, cap. 6, pp. 35-36.

⁹⁸ Oltre che nelle sezioni sul digiuno e il riposo domenicale, diversi altre disposizioni delle leggi provinciali norvegesi mostrano influenze anglosassoni: M. P. Fernández Álvarez – T. Manrique Antón, *Anglo-Saxon Influence on the Earliest Norwegian Laws*, in *Multidisciplinary Studies in Language and Literature: English, American and Canadian*, edited by M. F. García-Bermejo Giner *et al.*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2008, pp. 39-48; A. Taranger, *Den Angelsaksiske kirkes inflydelse paa den Norske*, Kristiania (Oslo), Grøndahl & Sons, 1890, pp. 203-217, 353-390. Influenze anglosassoni si rinvencono anche nell'omiletica norvegese del XII secolo, in particolare nel già citato *Gamal norsk homiliebok*: C. Abram, *Anglo-Saxon Influence in the Old Norwegian Homily Book*, «Mediaeval Scandinavia», 14 (2004), pp. 1-35.

⁹⁹ Sul ruolo dei missionari anglosassoni nella conversione della Norvegia, e sui rapporti tra la chiesa anglosassone e quella norvegese nel Medioevo cfr. H. G. Leach, *The Relations of the Norwegian with the English Church, 1066-1399, and Their Importance to Comparative Literature*, «Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences», 44 (1909), pp. 531-560; L. Abrams, *The Anglo-Saxons and the Christianization of Scandinavia*, «Anglo-Saxon England», 24 (1995), pp. 213-249.

¹⁰⁰ Prima della sua elezione ad arcivescovo, Eysteinn aveva studiato a Parigi presso l'abbazia di San Vittore: D'Angelo, «*In extremo orbe terrarum*», pp. 116-117. Per una biografia di Eysteinn Erlendsson si veda E. Gunnes, *Erkebiskop Øystein. Statsmann og kirkebygger*, Oslo, Aschehoug, 1996.

che avvertì evidentemente l'esigenza di adeguare e uniformare al diritto canonico corrente la legislazione nazionale, almeno in quei punti che apparivano più eccentrici e forse ormai superati.

Esaminando più da vicino i singoli precetti, nel caso del digiuno e del suo rapporto con il calendario cristiano le norme norvegesi seguono abbastanza fedelmente la tradizione canonica. Lo stesso si può dire per gli altri due aspetti caratterizzanti tale pratica, quello quantitativo, rappresentato dal divieto di mangiare più di una volta al giorno, e quello qualitativo, visibile nella distinzione tra tre diversi tipi di digiuno (l'astinenza dalla carne, il «digiuno magro» e il digiuno a pane e sale) e nell'importanza del pesce quale alternativa alla carne. La questione del riposo festivo risulta invece più articolata. Sebbene anche qui si riscontri quella generale tendenza alla sabbatizzazione della domenica (e delle feste in generale) emersa in Occidente sin dalla tarda antichità, rispetto all'Inghilterra e al continente si osserva una maggior apertura, che si traduce in un gran numero di eccezioni a un obbligo pur scrupolosamente regolamentato. Per entrambi i precetti, comunque, l'esistenza di una legislazione così dettagliata e stratificata nel tempo è la prova della prolungata resistenza della popolazione, motivata verosimilmente dalla situazione economico-ambientale del paese¹⁰¹. Ancora nel 1247 il legato papale Guglielmo di Sabina, inviato in Norvegia da Innocenzo IV (1243-1254), constatando personalmente le *misérias regni que multe sunt* e la *distemperantia* di quella terra¹⁰² concesse ai norvegesi di pescare le aringhe e raccogliere cereali e legumi nei giorni festivi (qualora negli altri giorni ciò fosse impedito dal cattivo tempo), in deroga alle loro rigorose leggi¹⁰³. Dinanzi a tale condizione oggettiva di difficoltà e a una società norvegese ormai cristianizzata, nell'arco di due secoli la Chiesa abbandonò dunque l'iniziale intransigenza a favore di un atteggiamento più comprensivo, alla ricerca di un delicato equilibrio tra esigenze spirituali e necessità materiali.

¹⁰¹ Sanmark, *Power and Conversion*, pp. 225-226. Si vedano ancora le analogie con la situazione dell'Islanda, dove il *Grágás* elenca una lunga serie di lavori e attività ammessi e leciti: *Grágás*, I, capp. 8-14, pp. 23-32. La resistenza a questi precetti non fu un fenomeno esclusivamente norvegese. Per altri esempi continentali, motivati prevalentemente da imperativi professionali ed economici, si veda Meriaux, *Fêtes et jours*, pp. 50-51, 63-67.

¹⁰² «Nos ipsi vidimus et corporali experientia probavimus»: statuto del 17 agosto 1247 in DN VII, n. 18, p. 17. Guglielmo era stato inviato in Norvegia con l'incarico di incoronare e consacrare re Hákon Hákonarson (1217-1263): D'Angelo, «*In extremo orbe terrarum*», pp. 135, 291.

¹⁰³ «Non obstante consuetudine vel verbis supradicti libri»: DN VII, n. 18, p. 17. Il riferimento è a un *librum extraordinarium in vulgari eorum scriptum* (forse il codice del Gulapíng), visto personalmente da Guglielmo, in cui il riposo domenicale era rigidamente prescritto.

SILVIA MOSTACCIO

RÉCITS HAGIOGRAPHIQUES PAR TEXTES ET PAR IMAGES, GENRE ET VIOLENCES

SAINTE WILGEFORTIS ET LA CROIX AU FÉMININ DANS L'EUROPE ESPAGNOLE DE LA PREMIÈRE MODERNITÉ

1. *Pour une interprétation genrée et expérientielle de l'hagiographie catholique en temps de troubles. Introduction.*

En 1912 Emile Durkheim publiait *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. La question de la «réalité» de la religion subissait un recadrage fondamental, en passant du plan métaphysique à la société dans son immanence. La religion devenait une réalité existentielle et collective, qui pouvait révéler une société à travers «un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées»¹. La tension entre conservatisme et nouveauté de ce système en était un élément fondamental et devenait particulièrement évidente dans les moments de crise et de mal-être social comme, par exemple, les guerres. Dans ces cas, une effervescence collective dictée par la nécessité permettait de mettre en adéquation les croyances et les rituels avec des besoins et des peurs socialement partagés.

Dans le christianisme et, à partir du XVI^e siècle, dans le catholicisme, la sainteté et ses mises en récit (hagiographie), sont l'une des sphères dans lesquelles cette dimension collective du religieux s'est manifestée avec le plus de force. De Certeau l'avait bien compris et il en témoignait dans le chapitre consacré à ce genre littéraire dans la troisième partie de son *L'écriture de l'histoire*, où il était question de différentes typologies de sources qui permettent de multiplier les points d'observation du

Les collègues et amis qui m'ont aidé dans la révision de cet article sont nombreux. Je tiens à remercier tout particulièrement Simon Ditchfield, Pierre-Antoine Fabre, Agnès Guiderdoni, Alessandro Serra. Toute faute et imprécision, me revient.

¹ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008 (1ère éd. 1912), p. 65; M. Ptacek, *Durckheim's Two Theories of Sacrifice: Ritual, Social Change and Les formes élémentaires de la vie religieuse*, «Durckheiminian Studies», XXI (2015), pp. 75-95.

passé (*Systèmes de sens: l'écrit et l'oral*)². En rappelant comment, à partir du XVII^e siècle et de l'aventure bollandiste, la fonction de censure des clercs face aux récits hagiographiques s'était opérée selon le *discrimen* de «l'historique» et du «vrai», de Certeau invitait à une prise de distance face à ces critères, permettant de redécouvrir la multiplicité des systèmes de sens, dont l'hagiographie témoignait. Il aurait été réducteur de n'y voir que l'action de clercs lettrés, alors que si et quand elle avait suscité l'intérêt de ses contemporains, «la vie de saint s'inscrit dans la vie d'un groupe (...) elle représente la conscience qu'il a de lui-même», en constituant dès lors pour l'historien, un «document sociologique»³. L'intérêt de l'hagiographie était d'être un genre littéraire hybride, étant à la fois le résultat de l'écriture cléricale masculine, mais aussi d'autres acteurs et actrices d'un même groupe. Pour cette raison, elle constituait la pièce indispensable d'une mosaïque capable de raconter une histoire à la fois située et plurielle, à l'articulation entre oralités et écritures, dont de Certeau avait esquissé des pistes dans les chapitres précédents, en évoquant l'approche «ethno-graphique» et le «langage altéré» de la possédée. Le but était le même: intégrer la parole de l'autre à l'écriture de l'histoire⁴. La grande saison des études hagiographiques à partir des années 1980 a permis de démontrer l'efficacité historiographique de ces intuitions pour une histoire culturelle et sociale du religieux⁵.

Dans cet esprit, cet article veut interroger la dévotion à sainte Wilgefortis, une martyre chrétienne très vénérée dans l'Europe des Habsbourg de la première modernité. Elle témoigne de l'effervescence et de la créativité dévotionnelle d'hommes et de femmes aux profils socio-culturels assez différents, mais appartenants à la communauté, souvent itinérante, de l'Europe catholique espagnole. Les hagiographies sur Wilgefortis, ne se rédigèrent pas essentiellement par la parole écrite, mais beaucoup plus par les pratiques de dévotion et par les images: son cas peut donc être considéré comme un exemple particulièrement efficace des intuitions historiographiques de de Certeau à propos de la multipli-

² M. de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975; en part. *Systèmes de sens: l'écrit et l'oral*, pp. 213-288.

³ *Ibidem*, pp. 277-278.

⁴ *Ibidem*, *Ethno-graphie. L'oralité, ou l'espace de l'autre*, pp. 215-248; *Le langage altéré. La parole de la possédée*, pp. 249-273.

⁵ S. Boesch Gajano, *La santità*, Roma-Bari, Laterza, 1999; A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge: Recherches sur les mentalités religieuses médiévales*, Rome, École Française de Rome, 2014³; P. Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, The University Chicago Press, 2014 (enlarged edition).

cité des actes qui créent le ou la sainte, à l'articulation entre les mises en récit des professionnels du sacré et celles des «autres».

Avec ses récits hagiographiques par textes et par images, sainte Wilgefortis est particulièrement efficace pour montrer l'intérêt historiographique de l'hagiographie pour une écriture de l'histoire qui se veut inclusive et capable de montrer les liens inextricables entre un contexte social, religieux et culturel déterminé et sa production littéraire et dévote, tout en multipliant les acteurs du passé pris en compte. En théorisant la différence fondamentale entre domination et hégémonie, Ranajit Guha a indiqué un parcours qui ne se limite pas aux espaces postcoloniaux⁶: toute société connaît des groupes et des institutions dominantes qui essayent, avec plus ou moins de succès, d'imposer une vision et des pratiques hégémoniques, mais la complexité des réalités sociales ne permet jamais la parfaite superposition entre la domination et l'hégémonie. Cette dernière reste imparfaite, d'où l'intérêt d'étudier les résultats des (en)jeux entre hégémonies complémentaires et partielles. Parmi celles-ci, on retrouve aussi les groupes subalternes, qui agissent l'histoire et poussent ceux qui exercent une domination à adapter leurs pratiques pour sauvegarder leur propre pouvoir. L'action de ces groupes subalternes fait donc partie de toute histoire et ce constat ne peut se traduire heuristiquement qu'en intégrant les fragments qui témoignent de cette action⁷.

Femme crucifiée et barbue, Wilgefortis est une sainte inventée à partir du fameux crucifix du *Volto Santo* vénéré auprès de la cathédrale de Lucca. Cette sculpture, qui à partir du XII^e siècle fera de la ville toscane une destination de pèlerinage très connue le long de la *via francigena* qui menait à Rome, représente le Christ crucifié, victorieux sur la mort (*Christus triumphans*). Habillé d'une longue veste sacerdotale symbolisant l'efficacité de son sacrifice, il a les yeux grands ouverts sur le monde. Lors des festivités, la statue polychrome en bois était habillée avec une couronne royale et une longue veste précieuse, qui favorisa la double identification au Christ et à une femme crucifiée, plus tard identifiée

⁶ R. Guha, *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*, Cambridge-London, Harvard University Press, 1997.

⁷ A. Gramsci, *Ai margini della storia (storia dei gruppi sociali subalterni)*, in Id., *Quaderni dal carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana, 4 voll., Torino, Einaudi, 1975; in part. *Quaderno 25 (XXIII)*, vol. III, pp. 2283-2284; G. Pandey, *In Defense of the Fragment: Writing about Hindu-Muslim Riots in India Today*, in *A Subaltern Studies Reader 1986-1995*, edited by R. Guha, Minneapolis-London, University of Minnesota Press, 1997, pp. 1-33: 3.

avec Wilgefortis⁸. Felipe Pereda a montré l'énorme succès d'une variante baroque de ce crucifix, dans laquelle on accentuait les souffrances du Christ. Il en dérivait une multitude de «Cristos de Nicodemo», qui se rependit depuis Lucca jusqu'en Espagne, en suivant une fois de plus les itinéraires de pèlerinage⁹. On y reviendra.

Originaire des terres allemandes et des Flandres et bien connu depuis le XVe siècle jusqu'en Angleterre, le culte de Wilgefortis traverse sans disparaître la tempête iconoclaste de la fin du XVI^e siècle, ainsi que les efforts de cadrage des autorités catholiques pour promouvoir une sainteté vraisemblable, à l'épreuve des critiques protestantes. Cette persistance est un indice de résistance important des fidèles catholiques et de leurs besoins dévotionnels. Son identité sexuellement ambiguë permet des identifications multiples et sa victoire sur la violence, la souffrance et la mort en fait une référence riche de sens pour des générations entières, qui vécurent en côtoyant la guerre, ses «misères» et ses «malheurs» – comme les définit en 1633 l'un des plus célèbres chroniqueurs de l'époque, le graveur Jacques Callot¹⁰. Sainte aux noms et significations multiples, qui témoignent d'appropriations variées – Wilgefortis, Ontcommer, Debarras, Liberata, Kümernis –, entre XVI^e et XVII^e siècle on la retrouve dans l'ensemble de l'Europe habsbourgeoise: des terres allemandes, à Prague, aux Flandres, à l'Italie espagnole, à la péninsule ibérique. Faire de cette sainte seulement l'icône d'une culture *trans* et *genderqueer*, serait réducteur et idéologique¹¹.

Les éléments essentiels du récit hagiographique évoquent la fille du roi de Portugal, Wilgefortis, qui ne veut pas se plier au mariage que le roi

⁸ I. Friesen, *The Crucifixion as the Resurrection: The Volto Santo and the Triumphal Crucifix*, in Ead., *The Female Crucifix: Images of St. Wilgefortis Since the Middle Ages*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 2001, pp. 9-17.

⁹ F. Pereda, *El regreso de Nicodemo*, in *Crimen e illusion. El arte de la verdad en el siglo de Oro*, Madrid, Marcial Pons, 2017, pp. 317-366: 336-345.

¹⁰ J. Callot, *Les misères et les Malheurs de la guerre*, eaux-fortes 1633; G. Hanlon, *Italy 1636: The Cemetery of Armies*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2016, pp. 153-168.

¹¹ G. Lafleur – M. Raskolnicov – A. Kłosowska, *Introduction: The Benefits of being Trans Historical*, in *Trans Historical: Gender Plurality before the Modern*, edited by G. Lafleur – M. Raskolnicov – A. Kłosowska, Ithaca, Cornell University Press, 2021, pp. 1-23: 16. D'après ces pages, Wilgefortis serait un exemple de «how trans and genderqueer lives are imagined in visual art, performance, and fiction from the pre-modern period». La contribution de Robert Mills au volume – *Recognizing Wilgefortis*, pp. 133-159 – questionne cette lecture univoque et souligne la richesse d'interprétations multiples de Wilgefortis. Pour une relecture des «marges», qui interroge les étiquettes en remettant au centre les acteurs et leurs pratiques qui varient selon les temps et les contextes: V. Harris, *Sex on the Margins: New Directions in the Historiography of Sexuality and Gender*, «The Historical Journal», LIII (2010), 4, pp. 1085-1104.

son père voudrait lui imposer avec un puissant allié, le roi de Sicile, pour éloigner la guerre. Wilgefortis prie Dieu de la rendre laide pour dégouter son prétendant et pour ressembler davantage à son époux céleste. Pendant la nuit, une barbe miraculeuse – variante hagiographique de la lèpre d'autres légendes – recouvre son visage en produisant l'effet désiré. Le père, furieux face à une fille se soustrayant au marché matrimonial et à son autorité, la condamne à la crucifixion, en la faisant ligoter à la croix par ses soldats. L'instrument de son martyre (la croix), la barbe, la couronne et les cordes deviendront ainsi ses attributs iconographiques. Certains récits évoquent brièvement la prédication de Wilgefortis depuis la croix, qui provoque des conversions parmi ses bourreaux ou, plus souvent, la présence d'un pauvre violoniste à ses pieds. Les témoignages écrits de cette dévotion se limitent à de brèves évocations dans les livres d'heure pour la prière individuelle, notamment au XV^e siècle, et à quelque courte légende, auxquelles s'ajoutent les succincts renvois dans certains martyrologes du XV^e et XVI^e siècle. Il faut ajouter quelques pages de livres dévots du XVII^e siècle, des ex-voto pour l'ensemble de la période moderne et jusqu'au XX^e siècle, ainsi que de rares témoignages de chansons populaires, sur lesquelles on reviendra¹². À côté de ces témoignages fragmentés, on retrouve les nombreuses représentations iconographiques témoignant de la persistance du culte jusqu'au XX^e siècle. Tous les spécialistes s'étant intéressés à Wilgefortis soulignent son identité genrée profondément dynamique, qui dépasse une logique binaire, tout en insistant sur l'identification au Christ crucifié. Au début du XX^e siècle, il en témoignent les remarques sagaces de Joris-Karl Huysmans, qui consacra un bref essai à *Sainte Débarras*, à partir d'une statue du XVI^e siècle, grandeur nature, conservée dans la nef latérale de l'église de Saint-Etienne à Beauvais, en Hauts-de-France (Fig. 1). Après avoir souligné la puissance esthétique de cet «être bizarre, ni homme ni femme», avec «une barbe de sapeur, une gorge plate et un ventre de personne enceinte de plusieurs mois»¹³, le critique d'art s'insurgeait contre les interventions de censeurs pieux qui avaient éliminé la barbe de la sainte crucifiée, animés par la peur que les fidèles se recueillent en prière face à un «Christ hermaphrodite». Cette intervention normalisatrice, dénonçait Huysmans, avait eu comme seul résultat celui de priver de son sens et de

¹² Pour une synthèse sur ces sources: R. Van Doren, *Wilgefortis*, in *Bibliotheca Sanctorum*, vol. XII, Roma, Istituto Giovanni XXIII della Pontificia Università Lateranense-Città Nuova Ed., 1969, coll. 1094-1099.

¹³ J.-K. Huysmans, *Sainte Debarras*, in Id., *De tout*, Œuvres complètes, vol. XVI, Paris, Stock Editions, 1902, pp. 273-280: 274.

sa vitalité la statue: «elle répugne. L'expression de la figure que l'on voit est presque gênante. Les traits sont rigides (...) Le martyr qu'elle subit semble beaucoup moins la torturer que l'ennuyer; (...) elle ne souffre point et ne prie pas; elle est purement humaine et laide»¹⁴. Si, d'après le récit hagiographique, la barbe miraculeuse de Wilgefortis avait agi en tant que repoussant pour son prétendant en transformant sa beauté en laideur, la réaction outrée de Huysmans permet de saisir la polysémie de la barbe de la jeune femme. C'est l'absence de barbe et non pas sa présence qui fait de Wilgefortis un être «répugnant», «purement humain et laid». Comme souvent, Huysmans avait bien vu: tout au long de la période moderne, l'iconographie de la sainte avait insisté en représentant une jeune femme extrêmement belle, élégante et barbue. Comme dans un conte merveilleux, la «vérité» littérale de la barbe qui masculinise et enlaidit, suggérerait une autre signification spirituelle et souterraine; celle d'une barbe de beauté, qui permettait d'être autrement vivant(e)¹⁵. Grâce aux représentations statuariques ou peintes de Wilgefortis, s'imposa une version accessible au plus grand nombre de l'intuition erasmienne de la puissance spirituelle et existentielle du silène: petite figurine représentant un être grotesque qui une fois ouverte, enseignait Platon à propos de Socrate, montrait l'image de la divinité. Dans son fameux Adage *Les Silènes d'Alcibiade*, Erasme avait fait du père de la maïeutique une claire *figura Christi*. Pauvre, affamé, laid, objet de violence et crucifié, le Christ – «An non mirificus quidam Silenus fuit Christus?» –, renfermait en soi «Deum immortalem»¹⁶. Son expérience oxymorique et paradoxale, sa tension constante entre ce qui se voit à l'extérieur et ce qui est à l'intérieur, faisait du Christ ayant terminé sa parabole sur la croix le silène par excellence. À ce propos, Carlo Ossola a bien montré le fil rouge d'un «autre» XVI^e siècle qui, par Erasme, More, Rabelais, Montaigne, Shakespeare, ne se laissa pas piéger par les diatribes confessionnelles, en faisant de l'ironie la clé de voute d'une «Renaissance critique», riche de sens pour les gens de leur époque¹⁷. Ainsi, la barbe de Wilgefortis est à la fois symbole de laideur et d'une beauté «autre»; celle d'une humanité en transformation qui s'ouvre à la divinité. Il s'agit d'une barbe polysémique,

¹⁴ *Ibidem*, pp. 276-277.

¹⁵ Il ne faut pas oublier que, bien avant de l'essor français du XVII^e siècle, l'Europe du XVI^e siècle est parcourue par les contes merveilleux du Straparola et du Basile: J. Zipes, *The Great Fairy Tales Tradition: From Straparola and Basile to the Brothers Grimm*, New York, Norton, 2001; *Out of the Woods: The Origins of the Literary Fairy Tale in Italy and France*, edited by N. Canepa, Detroit, Wayne State University Press, 1997.

¹⁶ Erasme, *Les Adages*, édité par J.-Ch. Saladin, vol. III, Paris, Les Belles Lettres, 2011.

¹⁷ C. Ossola, *Erasme et l'Europe*, Paris, Editions de Félin, 2014.

indice de la stratification du récit hagiographique et de ses auteurs multiples¹⁸. L'identité clairement féminine de Wilgefortis joue un rôle essentiel dans sa légende, mais par sa barbe et sa mort sur la croix elle raconte d'une transformation spirituelle et physique, qui force les hommes et les femmes s'adressant à elle à se repositionner par rapport à leur propre statut de croyants et de genre¹⁹.

Cet article veut expliciter le lien de cette dévotion avec les personnes qui en firent le succès. L'espace géographique examiné est celui parcouru par l'armée espagnole des Flandres, active le long du *Camino Español* reliant l'Italie aux Flandres pendant la Guerre de Quatre-Vingts Ans et la Guerre de Trente Ans (1568-1648)²⁰. Ainsi, il s'agit de prendre au sérieux le contexte résolument transrégionale de cette dévotion²¹, tout en intégrant la logique impériale espagnole: une monarchie polycentrique, caractérisée par la forte mobilité géographique d'hommes et de femmes de milieux sociaux différents²². Cette mobilité s'accompagna de la circu-

¹⁸ Pour les implications de l'histoire comme science du vécu, atteignable par fragments et connexions, C. Ginzburg, *Microstoria: due o tre cose che so di lei*, in Id., *Il filo e le tracce. Vero, falso, finto*, Milano, Feltrinelli, 2018 (1ère éd. 2006), pp. 241-269.

¹⁹ Friesen, *The Female Crucifix*; L. Wallance, *Bearded Woman, Female Christ: Gendered Transformations in the Legends and Cult of Saint Wilgefortis*, «Journal of Feminist Studies in Religion», XXX (2014), 1, pp. 43-63: à propos des sources écrites médiévales, pp. 48-49; Mills, *Recognizing Wilgefortis*; restent importants G. Schnürer – J. M. Ritz, *Sankt Kümmernis und Volto Santo*, Dusseldorf, Schwann, 1934; Huysmans, *Sainte Debarras*; J. Gessler, *La Légende de sainte Wilgefortis ou Ontcommer, la vierge miraculeusement barbue*, Bruxelles, l'Edition Universelle, 1938. En France, en Italie et dans la péninsule ibérique Wilgefortis se superpose à la dévotion d'une sainte crucifiée sans barbe, *Liberata*: C. Vincent-Cassy, *Sainte Librada la vierge crucifiée: Iconographie et culte au XVII^e siècle en Espagne*, «Crisoladas», XVI-XVII (2007), pp. 170-188; M. Nieto Jiménez, *Wilgefortis as a Portuguese Ambassador: How Portugal took Hold to the Spanish Liberata*, in *Death, Sanctity, and the Cross: Crucified Saints in Image and Text*, edited by B. Crostini – A. J. Lappin, Roma, Viella, 2022, pp. 295-333.

²⁰ G. Parker, *The Army of Flanders and the Spanish Road, 1567-1659: The Logistics of Spanish Victory and Defeat in the Low Countries' Wars*, New York, Cambridge University Press, 1972.

²¹ V. Soen et al., *How to do Transregional History: A Concept, Method and Tool for Early Modern Border Research*, «Journal of Early Modern History», XXI (2017), 3, pp. 343-364.

²² M. Herrero Sánchez, *Republican Monarchies, Patrimonial Republics: The Catholic Monarchy and the Mercantile Republics of Genoa and the United Provinces*, in *Polycentric Monarchies: How did Early Modern Spain and Portugal Achieve and Maintain a Global Hegemony?*, edited by P. Cardim et al., Eastbourne, Sussex Academic Press, 2012, pp. 181-196; J. J. Ruiz Ibáñez – G. Sabatini, *Alliés, voisins et ennemis du roi d'Espagne. La puissante faiblesse de la Monarchie hispanique (1580-1620)*, «Annales. Histoire, Sciences Sociales», I (2020), pp. 39-72.

lation des idées, des dévotions et des représentations. Elle s'accompagna aussi de l'investissement collectif d'espaces et de pratiques de dévotions. Le *material turn* de ces dernières décennies invite à complexifier la notion de récit hagiographique, en y intégrant les représentations des saints et en reconnaissant l'*agency* de ces artefacts dévots²³. Cette démarche se révèle essentielle surtout quand on s'intéresse à des dévotions liminales sur lesquelles la parole écrite est moindre, comme dans le cas de Wilgefortis. Ce manque d'écriture ne s'explique pas par les limites de la diffusion des cultes dont il est question, mais plutôt par leur mise à distance dans l'espace de la régulation savante. Par ailleurs, la géographie du sacré, dont les églises et les sanctuaires sont les éléments essentiels, permet de contextualiser la performance dévote²⁴.

L'historiographie sur le culte des martyrs à l'âge confessionnel est conséquente, et s'est considérablement renouvelée ces dernières années. De Rome aux Flandres en passant par Madrid, les protomartyres jouèrent un rôle important dans la redéfinition de l'identité catholique qui, dans les missions extra-européennes comme lors des guerres de religion en Europe, se définissait par l'effusion de sang en témoignage de la vraie foi²⁵. Mais une lecture complémentaire est possible; une lecture expérientielle, qui démontre comment les récits autour de certaines femmes martyres telle que Wilgefortis permirent à maints Européens et

²³ C. Frugoni, *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Torino, Einaudi, 2010; S. Stowell, *The Spiritual Language of Art: Medieval Christian Themes in Writing on Art of the Italian Renaissance*, Leiden-Boston, Brill, 2014.

²⁴ N. Balzamo, *La fable au service de l'histoire. Les légendes de fondation des sanctuaires mariaux et leurs thèmes récurrents (Europe, XVI^e-XVII^e siècles)*, in *Les sources du sacré. Nouvelles approches du fait religieux*, textes réunis par C. Muller – N. Guyard, Lyon, LaRHA, 2018, pp. 141-165; V. Reinburg, *Storied Places: Pilgrim Shrines, Nature, and History in Early Modern France*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2019.

²⁵ B. Gregory, *Salvation at Stake: Christian Martyrdom in Early Modern Europe*, Cambridge, Harvard University Press, 2001; F. Lestringant, *Lumière des martyrs. Essai sur le martyre au siècle des Réformes*, Paris, Honoré Champion, 2004; G. Guazzelli, *Cesare Baronio and the Roman Catholic Vision of the Early Church*, in *Sacred History: Uses of the Christian Past in the Renaissance World*, edited by K. Van Liere – S. Ditchfield – H. Louthan, Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. 52-71; R. Dekoninck, *Dramatizing and Celebrating Death in the Early-Modern Visual Arts: The Fortunes of the Post-Tridentine Iconography of Martyrdom*, in *Brill Companion to Death, Burial and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe, 1300-1700*, edited by P. Booth – E. Tingle, Boston-Leiden, Brill, 2020, pp. 339-367. A propos des modèles féminins, C. Vincent-Cassy, *Les saintes vierges et martyres dans l'Espagne du XVII^e siècle. Culte et images*, Madrid, Casa Velázquez, 2011.

Européennes de se raconter, de performer leur expérience de violence vécue et/ou infligée, et ce, même, pour en sortir.

Dans les pages qui suivent il s'agira donc d'évoquer le vaste thème de la dévotion au crucifix par ses variantes féminines dans l'Europe espagnole entre fin du XVI^e et première moitié du XVII^e siècle. Cela permettra de saisir les spécificités du cas de Wilgefortis et, par la suite, de pointer les complémentarités dévotionnelles entre celui-ci et certaines dévotions à la Vierge Marie. Ces dévotions furent particulièrement importantes dans les régions de frontières confessionnelles et notamment dans les vallées alpines reliant les possessions des Habsbourg d'Espagne en Italie du Nord, avec celles des Habsbourg du Saint Empire, qui furent le théâtre des conflits armés entre les catholiques de l'armée des Flandres et les réformés helvétiques.

Ce parcours permettra enfin de poser une question de fond sur l'attitude des Européens et des Européennes de la première modernité face à l'ordre genré binaire, réaffirmé notamment par la théologie et la morale tridentine du mariage. On verra que, par le lien avec la Vierge Marie, Wilgefortis devient l'un des emblèmes d'une transformation, d'une métamorphose possible: métamorphose des genres, mais aussi des états émotionnels liés à la violence subie ou infligée, avec une redéfinition du haut et du bas, du sacré et du profane, du pur et de l'impur²⁶.

2. Mourir pour et sur la croix. Jalons d'un parcours au féminin entre récits de martyre et anéantissement dans la vie religieuse.

En Europe, les récits de martyre ont permis à de nombreux catholiques de s'identifier à une longue histoire de témoignage par le partage des souffrances du Christ. C'est, par exemple, le message du *Triumphus Iesu Christi crucifixi* du jésuite Bartolomeo Ricci, publié à Anvers en 1608: une sorte de martyrologe dédié uniquement aux saints qui avaient été martyrisés par crucifixion²⁷. La diversité des martyrs – hommes, femmes, enfants –, les lieux de leur martyre – du Japon aux terres protestantes –, leurs époques – des premiers siècles du christianisme à l'époque contemporaine – faisaient du martyre par crucifixion une constante de l'expérience chrétienne. En 1634, un autre jésuite prédicateur à la cour

²⁶ M. E. Wiesner-Hanks, *Gender and Sexuality*, in *The Construction of a Global World, 1400-1800: Foundations*, edited by J. Bentley – S. Subrahmanyam – M. E. Wiesner-Hanks, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, pp. 133-156: 145-148.

²⁷ B. Ricci, *Triumphus Iesu Christi crucifixi*, Antverpiae, Excudit Moretus, 1608.

de Bruxelles, Pedro de Bivero, publie, toujours à Anvers, son *Sacrum sanctuarium crucis*²⁸. Ici, la voie indiquée aux femmes désireuses de suivre le Christ de près était avant tout celle du martyr sans effusion de sang du cloître. Parmi les modèles évoqués, il inclut celui de sainte Wilgefortis, exemple par excellence des effets positifs de la renonciation à une vie sexuelle active. Sa barbe, cause et conséquence de l'abstinence sexuelle, devient la source de difformité permettant l'identification au Christ²⁹. La sainte barbue est ainsi *figura Christi*, mais aussi *figura* (préfiguration/anticipation) des nombreuses femmes religieuses des siècles suivants³⁰. À l'époque cette identification du cloître comme espace de la crucifixion au féminin était bien présente dans les rituels d'intégration à la vie religieuse. Dans plusieurs pays européens, les gravures commémoratives réalisées à l'occasion de la profession définitive représentaient les religieuses avec une croix sur les épaules ou en train d'être crucifiées³¹ (Fig. 2). Le motif de la religieuse crucifiée connaît ainsi une longue fortune dans l'espace ibérique et ailleurs. À la fin du XVIII^e siècle, le franciscain Manuel de Espinosa, prédicateur du roi, publie ainsi son commentaire d'une image bien connue dans plusieurs monastères féminins espagnols et mexicains: *La Religiosa mortificada*³². Il s'agit d'une explication spirituelle de la *Monja crucificada*, dont un exemple du XVII^e siècle est aujourd'hui visible dans la salle capitulaire du monastère des Descalzas Reales à Madrid. La fresque représente la crucifixion d'une religieuse professe avec le monde auquel elle a renoncé à ses pieds³³ (Fig. 3). Située sur la porte du chapitre, la moniale dominait les professes chaque fois qu'elles quittaient la salle.

²⁸ P. Bivero, *Sacrum Sanctuarium crucis et patentiae crucifixorum et cruciferorum*, Antverpiae, Ex officina Plantiniana, 1634.

²⁹ L'auteur jésuite reprend ici une interprétation ancienne, souvent évoquée à propos d'une autre protomartyre, sainte Galle; Gregorius Magnus, *De transitu Gallae ancillae Dei*, in Id., *Dialoghi (I-IV)*, introduzione di B. Calati, traduzione delle Suore Benedettine Isola San Giorgio, note ed indici a cura di A. Stendardi, Roma, Città Nuova, 2000, IV, XIV, 1-5, pp. 352-355.

³⁰ Bivero, *Sacrum sanctuarium*, pp. 585-592.

³¹ G. Zarri, *Sequere me. Forme e immagini della sequela femminile nel cristianesimo occidentale*, in *Donne e sacro. Forme e immagini nel cristianesimo occidentale*, a cura di A. Ricci, Roma, Viella, 2021, pp. 11-39.

³² M. de Espinosa, *La Religiosa mortificada. Explicación del cuadro que la presenta con sus inscripciones tomadas de la Sagrada Escritura*, Madrid, Imprenta Real, 1799; N. Salazar Simarro, *El papel del cuerpo en un grabado del siglo XVIII*, in *Cuerpo y religión en el México barroco*, dir. por A. Rubial García – D. Bieñko de Peralta, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2011, pp. 109-143.

³³ A. García Sanz – L. Sánchez Hernández, *Guía Reales Monasterios de Madrid. Las Descalzas y la Encarnación*, Madrid, Patrimonio Nacional, 2014, pp. 34-35.

La circulation de gravures sur ce même sujet est documentée du moins à partir de la mi-XVII^e siècle dans l'Europe des Habsbourgs³⁴. Dans la fresque comme dans les gravures, l'image est accompagnée par des cartouches qui explicitent le sens des détails iconographiques et qu'Espinosa explique dans son livre. Ici on évoquera seulement les éléments permettant de saisir la profonde dissonance avec sainte Wilgefortis. On remarquera avant tout une relation au monde marquée par trois mots: *desprecio*, *fuga* et *separación*. En effet, la religieuse crucifiée piétine le monde auquel elle a renoncé³⁵. Elle ne le voit plus: ni ses tentations, ni les êtres humains qui l'habitent. Au-delà de la représentation de la clôture active et passive exigée par le concile de Trente pour toute femme ayant prononcé les vœux solennels, on retrouve ici la conviction répandue selon laquelle les femmes étaient incapables de participer activement au salut du monde sinon par la prière et en visant le salut de leur propre âme³⁶. Cette conviction explique les réactions outrées de plusieurs pères spirituels face aux projets de pastorale active de femmes comme celui de Mary Ward entre fin XVI^e et début XVII^e siècle³⁷. Si la religieuse ne voit plus le monde, c'est aussi parce que ses yeux sont bandés. Sans cela, la vanité du monde pourrait entrer par la vue et Espinosa met en garde: la vue est un sens qui réveille le désir, tel celui d'Eve face au fruit interdit³⁸. Pour ce qui est de la bouche, elle est cousue et la prière du cartouche en explicite la raison: «Pone, Domine, custodiam ori meo, et ostium circumstantiae labiis meis»³⁹. Les lèvres sont comparés à l'embouchure d'un fleuve (*ostium*) qui doit être protégé (*custodiam*) de ce qui l'entoure (*circumstantiae*).

L'insistance obsessionnelle sur la négation radicale de tout espace sensible dans la vie des religieuses – la vue, la parole et donc l'ouïe,

³⁴ Pour la gravure de Marcos de Orozco du 1656, Musée National de Nuremberg: Salazar Simarro, *El papel del cuerpo*, p. 120.

³⁵ Espinosa, *La Religiosa*, pp. 3-6.

³⁶ Pour ce qui est de la vie religieuse féminine en Europe dans les monastères à la première modernité – la seule formellement promue par les autorités catholiques posttridentines –, reste valable la périodisation proposée dans *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, a cura di L. Scaraffia – G. Zarri, Roma-Bari, Laterza, 1994: ici, G. Zarri, *Dalla profezia alla disciplina (1450-1650)*, pp. 177-225; pour une vision plus large, qui témoigne des opportunités qui s'ouvrirent avant tout en dehors de l'Europe, *Women and Religion in the Atlantic Age, 1550-1900*, edited by E. Clark – M. Laven, Farnham, Ashgate, 2013.

³⁷ P. Ellis, "They are but Women": Mary Ward, 1585-1645, in *Women, Gender and Radical Religion in Early Modern Europe*, edited by S. Brown, Leiden-Boston, Brill, 2007, pp. 243-263.

³⁸ Espinosa, *La Religiosa mortificada*, pp. 9-13.

³⁹ *Ibidem*, pp. 18-23: 18. Référence au Ps. 141 (140), 3.

le toucher par des mains clouées à la croix – témoigne de façon paradoxale de l'importance de cette même religiosité sensible. Le succès de saintes telles que Wilgerfortis resterait incompréhensible en dehors de ce contexte et notamment de la recherche d'un mimétisme christique passant par l'expérience. Par sa passion Wilgerfortis devient une sorte de paraphrase hagiographique accessible à un large public de la réflexion des femmes mystiques qui formulèrent un discours théologique entre XII^e et XIII^e siècle et pour qui la corporéité qu'on associait aux femmes et au féminin devenait le lieu privilégié pour la rencontre avec le Christ dans son humanité⁴⁰. Ce mimétisme est l'une de caractéristiques constitutives du rapport au sacré chrétien, mais cette réalité de longue durée prend de nouveaux accents très spécifiques entre le XV^e et le XVII^e siècle. En effet c'est à partir du XV^e siècle que certaines des intuitions spirituelles majeures liées à la mystique Rhéno-flamande et à la spiritualité de l'Observance franciscaine se lient avec une nouvelle sensibilité artistique issue de l'humanisme italien⁴¹. Il en découle une spiritualité centrée sur l'expérience, qui se fait expérience mystique pour des individus isolés, et qui se traduit dans une performance dévote pour tous les autres⁴². Les *Sacri Monti* des vallées alpines en accueillent des mises en scènes privilégiées⁴³, alors que les statues des *crucifixi dolorosi*, répandus le long des itinéraires de pèlerinage circulent dans l'ensemble de l'Europe des Habsbourg – Italie, terres allemandes, Espagne – en suivant les chemins de l'Observance franciscaine⁴⁴. La légende raconte que Nicodème, ayant déposé le Christ dans la tombe, avait eu l'occasion de contempler le cadavre du Sauveur. Cette expérience de contact physique et émotionnel lui inspira la réalisation de plusieurs statues du Christ crucifié et mort, qui miraculeusement parvinrent en Europe, tel le célèbre *Christo de Burgos*. Dans ces crucifix tout devait évoquer la vérité de l'expérience de

⁴⁰ C. Walker Bynum, *Women Mystics and Eucharistic Devotion in the Thirteenth Century*, in Ead., *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New-York, ZoneBooks, 1991, pp. 119-150: 146-150.

⁴¹ A. Muraoka H., "Quella inerudita semplicità lombarda": *The Lombard Origins of Counter-Reformation Affectivity*, in *Art and Reform in the Late Renaissance after Trent*, edited by J. Locker, New York-London, Routledge, 2019, pp. 111-29; voir aussi S. Stowell, *The Spiritual Language*, pp. 118-160.

⁴² A. Gimaret, *Extraordinaire et ordinaire des Croix. Les représentations du corps souffrant 1580-1650*, Paris, Honoré Champion, 2011.

⁴³ G. Gentile, *Sacri Monti*, Torino, Einaudi, 2019; G. Symcox, *Jerusalem in the Alps: The Sacro Monte of Varallo and the Sanctuaries of North-Western Italy*, Turnhout, Brepols, 2019.

⁴⁴ Pereda, *El regreso de Nicodemo*.

Nicodème: les bras articulés recouverts de tissus ou de cuir, les postiches, les longs vêtements⁴⁵.

C'est dans ce contexte que le culte de Wilgefortis connaît un succès grandissant en tant qu'*alter Christus* au féminin. Elle est avant tout femme 'christifiée' qui, du haut de la croix, regarde le monde les yeux grands ouverts selon le modèle iconographique du *Christus triumphans*. Son histoire est bien autre que celle de la *monja crucificada* aux yeux bandés et pour cette raison elle est capable de rejoindre dans leur vécu des hommes et des femmes aux besoins multiples.

3. *Imitatio Christi et gender-crossing. Sancta Wilgefortis seu Liberata: sur l'efficacité existentielle d'une sainte inventée.*

Les Flandres du XV^e siècle sont le contexte primitif du développement et de la diffusion du culte de sainte Wilgefortis, vénérée aussi sous la dénomination néerlandaise de Ontcommer. Depuis le XIV^e siècle la dévotion au crucifix habillé d'une longue veste, connu comme *Volto Santo*, avait rencontré un succès très important dans l'ensemble de l'Europe occidentale, notamment grâce aux itinérances des pèlerins et des marchands. Cette fortune croisa le succès des *crucifixi dolorosi* évoqués plus haut. Avec Wilgefortis, se développa une variante au féminin du *Volto Santo*: martyre défigurée par la barbe et crucifiée par la furie paternelle. Elle traduit les intuitions théologiques qu'on vient de rappeler à propos d'une divinité à l'articulation entre masculin et féminin. En 1935, Jean Gessler soulignait l'importance d'un recueil hagiographique néerlandais de la fin du XV^e siècle pour une double raison: non seulement il témoignait de la précoce diffusion du culte auprès de communautés religieuses féminines de la région – probablement un monastère suivant la règle de saint Augustin – mais, par l'explication de son double nom, il permettait de situer d'emblée la sainte martyre au croisement de sa double identité de Vierge Forte (Virgo Fortis/Wilgefortis) et de Libérée (Ontcommer) de la souffrance et de la honte par un ange qui l'assistait pendant sa crucifixion⁴⁶. Les Flandres et l'espace bourguignon furent le berceau de ce nouveau culte. La spiritualité toute intérieure des frères et

⁴⁵ *Reliques modernes: Cultes et usages chrétiens des corps saints des Réformes aux révolutions*, sous la direction de Ph. Boutry – P.-A. Fabre – D. Julia, Paris, Editions de l'EHESS, 2009.

⁴⁶ J. Gessler, *Une version inédite de la légende de sainte Wilgefortis ou Ontcommer*, «Revue d'Histoire ecclésiastique», XXXI (1935), pp. 93-99.

sœurs de la Vie Commune, faite d'un rapport intime au Christ et d'attention aux besoins des plus pauvres dans les hôpitaux et par l'éducation, fut le cadre idéal pour une traduction concrète des intuitions théologiques évoquées plus haut. Ilse Friesen a élaboré une synthèse importante des informations dont on dispose à ce propos: non seulement sainte Wilgefortis commença à être régulièrement intégrée aux livres de prières produits et utilisés dans le milieu de semi-religieux et de laïcs engagés de la *devotio moderna*, mais en même temps elle conquiert une place parmi les dévotions de la cour bourguignonne, comme en témoigne le bréviaire de Marie de Bourgogne (env. 1477)⁴⁷. À partir du XV^e siècle, la dévotion à sainte Wilgefortis se répand dans les pays avoisinants et dans l'ensemble des possessions habsbourgeoises. Tout déplacement s'accompagne d'une mise en adéquation du nom avec les spécificités locales du culte. De l'Angleterre du début du XVI^e siècle (Uncumber)⁴⁸, la dévotion revient vers la Normandie et le Pas-de-Calais (Débarras)⁴⁹ tout en continuant son expansion vers les terres allemandes, le Tyrol et la Bohême (Kümmernis).

Comme il est habituel en hagiographie, les éléments de base du récit s'enrichissent de variations différentes selon les contextes spatio-temporels. L'élément de continuité est celui de la jeune femme forte (Wilgefortis), capable de résister à l'abus de pouvoir paternel, qui voudrait imposer le mariage sans prendre en compte le vœu de chasteté prononcé par sa fille. Cette jeune femme reçoit sur la croix un deuxième nom: celui de Ontcommer, la Délivrée. Ce nom manifeste l'action divine sur elle, mais aussi une promesse de délivrance pour tous ceux et celles qui se confieront à son intercession. Autour de cette figure centrale, les récits hagiographiques en textes et en images tissent un réseau de relations mettant en scène plusieurs catégories d'hommes dont les actions sont questionnées. En premier lieu, la catégorie des pères violents. Dans les pratiques dévotionnelles, cette violence sur les femmes en contexte familial s'oriente aussi vers les maris violents. Wilgefortis n'a pas résisté aux menaces du roi de Sicile qui voulait la marier à tout prix, menaçant d'entrer en guerre en cas de refus? Si en 1528 Thomas More montre toute sa désapprobation et son mépris ironique envers les femmes qui se rendaient à la cathédrale Saint-Paul de Londres en amenant des offrandes à sainte Uncumber pour être 'délivrées' d'un mari maltraitant, une tradition semblable est bien connue à Bruxelles au siècle suivant, alors

⁴⁷ Friesen, *The Female Crucifix*, pp. 47-62: à propos du livre d'heures de Marie de Bourgogne, p. 54.

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 58-62; Gessler, *La légende*, pp. 64-68.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 57-64.

que dans les terres allemandes se sont développées des versions du récit selon lesquelles Kümmeris, qui avait été capable de se soustraire aux désirs incestueux de son père, pouvait protéger les filles du même type de violence intrafamiliale⁵⁰. Une dernière catégorie interpellée par le récit hagiographique est celle des soldats auxquels le roi furieux ordonne le martyre de la fille. Déjà régulièrement représentés depuis la fin du XV^e siècle – pensons à un retable de l'abbaye norbertine de Grimbergen, près de Bruxelles⁵¹ –, ils deviennent une présence de plus en plus importante dans les siècles suivants, jusqu'à être dans certains cas les seules figures à entourer la martyre⁵².

C'est en revenant aux attributs iconographiques de Wilgefortis qu'on peut mesurer la distance entre cette sainte ancrée dans le bouillonnement de la vie et le modèle de la *monja crucificada*, élaboré en contexte clérical et auquel des générations de recluses se sont efforcées de se conformer. Si on devait résumer ces différences d'un seul trait, on pourrait retenir le caractère profondément relationnel de Wilgefortis. Non seulement elle raconte d'une relation à Dieu par la demande de la barbe, mais la représentation de son martyre la situe dans une relation constante aux hommes et aux femmes qui assistent à la crucifixion ou qui s'adresseront à elle par la suite dans leurs prières. Si la *monja* piétine le monde qu'elle a fui et qu'elle méprise, Wilgefortis profite de sa position surélevée et de sa longue agonie pour prêcher pendant trois jours. Elle finit ainsi par convertir ses persécuteurs dont son propre père⁵³. Cet acte brave l'interdit paulinien de la prise de parole publique par les femmes et contraste avec les lèvres cousues de la *monja*. Wilgefortis/Ontcommer

⁵⁰ Th. Morus, *A Dialogue concernynge Heresy and Matters of Religion*, in *The English Works of Sir Thomas Morus reproduced in Facsimile from William Rastell's Edition of 1557*, edited by W. E. Campbell, vol. II, London-New York, Eyre & Spottiswoode, 1931, pp. 160-161 et 166-167; voir book II, chapters X-XI; R. Marks, *The Dean and the Bearded Lady: Aspects of the Cult of St. Wilgefortis/Uncumber in England*, in *Tributes to Nigel Morgan: Contexts of Medieval Art. Images, Objects and Ideas*, edited by J. M. Luxford – M. A. Michael, London, Harvey Miller, 2010, pp. 349-363.

⁵¹ Gessler, *La légende*, pp. 86-90.

⁵² C. Distelmeyer, *Icones Sanctorum in singulos anni dies*, Augsburg, Mauritius Mittnacht, 1610, pp. 104-105; Gessler, *La légende*, pp. 99-102.

⁵³ Cette intégration importante sera reprise dans G. Cuypers, *De sancta Liberata alias Wilgeforte virgine et martyre in varis Europae partibus commentarius historico-criticus*, in *Acta Sanctorum, Die Vigesima Julii*, t. 5, Antuerpiae, Jacobus du Moulin, 1727, pp. 50-70: 65. Friesen souligne l'importance de cet élément dans le développement du culte dans les terres allemandes. En 1661 une église sera dédiée à la sainte à Neufahrn, en Bavière, et l'épisode de la prédication sera repris dans une tablette exposée auprès de l'autel majeur: Friesen, *The Female Crucifix*, pp. 66-67.

parle et, ce faisant, elle entre en relation et libère. Ce sera le cas de ses persécuteurs libérés de la damnation éternelle par la conversion, mais aussi des pauvres que rapidement on commence à représenter aux pieds de sa croix dans les hagiographies par images qui se multiplieront. Le plus célèbre sera un jeune violoniste vers lequel la sainte laisse tomber sa pantoufle remplie de monnaies d'or. Ce personnage rappelle la vaste catégorie des vagabonds itinérants et des 'infames', dont la représentation devient rapidement l'un des *topoi* auprès de Wilgefortis: c'est dans l'échange plein de compassion mutuelle que l'artiste console la mourante avec sa musique, alors que la sainte vient en aide à sa pauvreté⁵⁴. Si la moniale garde ses yeux bandés, Wilgefortis regarde et voit la souffrance qui l'entoure et cette attitude empathique n'est nullement affaiblie par sa beauté et son élégance qui contrastent avec la mortification vestimentaire de la *monja crucificada*: sa couronne et sa ceinture témoignent de son appartenance sociale comme sa veste splendide; ses longs cheveux déliés rappellent son état de femme non mariée et exaltent sa beauté nullement diminuée par sa barbe⁵⁵ (Fig. 4).

Cette dévotion se construit autour de l'*imitatio Christi* que Wilgefortis pousse jusqu'à ses conséquences physiques extrêmes – la barbe qui pousse et la mort sur la croix –, ainsi qu'autour d'une remise en question de la division binaire du masculin et du féminin. Pour ce qui est du premier volet – l'identification christique – il constitue le noyau de la légende et on y insiste particulièrement dans certains textes anciens, comme celui d'une version française du XVI^e siècle où la mort de Wilgefortis est immédiatement suivie de phénomènes atmosphériques extrêmes qui non seulement illustrent la furie divine face au martyr – la foudre divine sur le bourreau est par exemple centrale dans le martyre de sainte Barbe –, mais rappellent aussi les phénomènes qui suivent la mort du Christ d'après les évangiles synoptiques: «et incontinent s'ourdit en l'air fouldre, tempeste, tonnoirres, qui occirent tous ses crucifieurs, et feu du ciel, qui brula et consumma tout le palays de son père»⁵⁶. A la même période, la possibilité pour des femmes d'entreprendre un parcours réussi d'identification au Christ est racontée aussi par des artistes de

⁵⁴ G. Todeschini, *Visibilmente crudeli. Malviventi, persone sospette e gente qualunque dal Medioevo all'età moderna*, Bologna, il Mulino, 2007; voir aussi R. Mellinkoff, *Outcasts: Signs of Otherness in Northern European art of the Late Middle Ages*, 2 voll., Berkeley, University of California Press, 1993.

⁵⁵ St Wilgefortis, 1701, Velzeke Ruddershove, Bolgium, Sint Martin Kerk [© KIK-IRPA, Brussels (Belgium), cliché M237103].

⁵⁶ Cité par Gessler, *La légende*, p. 136, depuis un ms. conservé auprès de la bibliothèque de Tours.

premier ordre tels que Hans Memling, qui en 1480 réalise un triptyque de la Déposition pour l'Hôpital Saint Jean de Bruges. Les volets externes du triptyque représentent les saintes Ontcommer et Marie l'Égyptienne, modèles de l'*imitatio Christi* respectivement par le martyre et par une vie d'ascèse solitaire: leurs parcours en fait les gardiennes du Christ mort de la partie centrale de la composition, aux côtés duquel on retrouvait le saint patron du commanditaire, saint Adrien, et sainte Barbe⁵⁷. Cette dernière, protomartyre particulièrement vénérée jusqu'à la première modernité, vient confirmer le choix d'entourer le Christ par des figures féminines capables d'une *sequela Christi* sans compromis, qui ne s'arrêtaient même pas devant l'autorité paternelle: Barbe avait elle aussi subi le martyre par la main de son père, auquel elle avait obéi en tout, sauf pour ce qui était de la conversion au christianisme⁵⁸. Par la remise en question de l'autorité paternelle qui devient tyrannique, on retrouve ici en filigrane un discours de délivrance possible à l'intérieur d'une société patriarcale. Une délivrance dont Ontcommer/Umcumber/Débaras évoque la possibilité par son nom même.

À la veille de la Réforme, Jérôme Bosch réalise un retable représentant la crucifixion de Wilgefortis. Cette œuvre, récemment examinée avec finesse par Robert Mills, permet d'évoquer le deuxième volet évoqué plus haut, questionnant la réalité et les relations de pouvoir dans la dévotion à Wilgefortis: la binarité homme/femme. En effet, dans le retable de Bosch, la barbe presque invisible mais présente contribue à l'impression générale d'une œuvre construite sur le renversement systématique des références genrées liées au topos iconographique de la crucifixion. Si une femme a pris la place du Christ sur la croix, à ses pieds la place de la Vierge Marie et de ses compagnes est occupée par des hommes aux attitudes ambiguës, allant de la douleur extrême à l'ivrognerie⁵⁹. Les volets latéraux du retable, avec leurs représentations d'une ville incendiée et d'un vaisseau coulé, confirment l'impression d'ambivalence: si d'un côté on peut y retrouver les effets de la colère divine racontés dans la légende à la suite de l'exécution de Wilgefortis, de l'autre le sourire sarcastique du peintre laisse entrevoir les conséquences culturelles et sociales de la rébellion de Wilgefortis aux ordres de son père, le roi. Ceci n'a rien

⁵⁷ Friesen, *The Female Crucifix*, pp. 50-55; Mills, *Recognizing Wilgefortis*, pp. 8-9.

⁵⁸ *Alla gloriosa Vergine e Martire Santa Barbara, martirizzata da suo padre, ucciso poi da un fulmine, celebrata nella chiesa de' santi Cosmo e Damiano in Campo Vaccino*, Roma, Filippo Maria Mancini, 1661.

⁵⁹ Robert Mills a synthétisé la querelle à propos de la sainte crucifiée désormais reconnue comme Wilgefortis: Mills, *Recognizing Wilgefortis*, pp. 8-9; voir aussi Friesen, *The Female Crucifix*, pp. 55-57.

d'étonnant par rapport à la longue tradition flamande qui raconte les conséquences funestes du renversement des rôles entre hommes et femmes, admirablement mis en scène par Bosch et, un demi-siècle plus tard, par Pieter Bruegel the Elder dans sa *Mad Meg*, qui va piller la terre et l'enfer à la tête de son armée de femmes (1563)⁶⁰. Cependant, si Wilgefortis arrive à s'imposer comme l'une des dévotions les plus répandues du catholicisme habsbourgeois de la première modernité, ce n'est pas en raison de cette mise en garde, mais plutôt pour le contraire: la sur-définition de Wilgefortis par ses attributs féminins évoqués plus haut, associée à la barbe qui devient de plus en plus évidente dans les représentations des XVII^e et XVIII^e siècles situe cette figure dans une dynamique de traversée des frontières genrées. Wilgefortis habite la transition en associant à sa féminité revendiquée une barbe qui est celle du Christ, bien évidemment, mais qui est aussi le signe du pouvoir masculin du roi et, surtout aux XVI^e et XVII^e siècles, du mari et du père⁶¹. Elle symbolise une délivrance possible, qui passe par le refus de la fixité d'un «féminin» ou d'un «masculin» univoques, notamment dans les modalités respectives d'exercice ou de non exercice du pouvoir⁶². Wilgefortis traverse les frontières sociales du genre en devenant ainsi une figure qui parle au vécu de fidèles appartenant à des catégories très différentes: des femmes victimes de violence, aux jeunes qui subissent des comportements incestueux, de celles qui doivent accoucher aux mères dont les enfants ne grandissent pas assez, des soldats prisonniers aux artisans brasseurs ou boulangers qui doivent réveiller la vie par la fermentation, des pauvres vagabonds aux artistes de rue. Toutes ces catégories partagent un besoin de libération, de vie, qui n'est pas toujours en lien avec un état de victime, mais qui peut aussi se manifester par le besoin de se libérer de son rôle de bourreau. C'est pour cette raison que, du moins jusqu'à la première guerre mondiale, dans les tranchées le long de l'Yser les soldats chantent une complainte de sainte Wilgefortis, où la jeune femme non seulement invoque le pardon pour son père, mais prie son

⁶⁰ A propos de *Mad Meg*, M. Weemans, *Bruegel l'Ancien*, sous presse.

⁶¹ Pour la barbe à la fin du moyen-âge en lien avec le cas de Wilgefortis, Mills, *Recognizing Wilgefortis*, p. 10; à propos de Wilgefortis, croisement et métissage des genres, voir L. Wallance, *Bearded Woman*, in *Trans Historical: Gender Plurality before the Modern*, pp. 58-63. Sur barbe et performativité d'une masculinité hégémonique sous l'impulsion de la Réforme: J.-M. Le Gall, *Of Priestly Hairs and Beards*, in *Masculinities sacerdotales*, édité par S. Mostaccio – J.-P. Gay – J. Tricou, Turnhout, Brepols, 2022, pp. 155-175; M. A. Johnston, *Beard Fetish in Early Modern England: Sex, Gender, and Registers of Values*, Farnham, Ashgate, 2011.

⁶² Wallance, *Bearded Woman*, pp. 55-58.

Dieu: «Seigneur, reprends mes cheveux, | Ils les traîneront dans la boue». Comme dans un miroir, des générations de militaires réalisent par le récit de cette femme tirée par les cheveux l'horreur des violences genrées de toute guerre, en invoquant pour eux-mêmes, la possibilité de ne pas les commettre ou de s'en libérer par le pardon de la femme et de Dieu⁶³.

4. *Fantasia et efficacité pastorale : le clergé face à la force évocatrice de sainte Wilgefortis. L'exemple bollandiste.*

A la fin du XVI^e siècle, l'Église reconnaît la légitimité de la dévotion à Wilgefortis par son inclusion dans le *Martyrologium Romanum*, tout en banalisant et en normalisant son expérience par la mise en avant de la défense de la virginité à tout prix: «pro christiana fide ac pudicitia decertans, in cruce meruit feliciter consummare martyrium»⁶⁴. Aucune référence à la barbe donc, qui reste pourtant avec la croix l'élément central de cette dévotion.

En 1727, à la date du vingt juillet, les *Acta Sanctorum* consacrent à Wilgefortis vingt pages *in folio*, ce qui est considérable compte tenu du fait que les sources hagiographiques plus anciennes rassemblées se limitent à quelques courts écrits liturgiques rédigés essentiellement en néerlandais à partir du XVe siècle, auxquels s'ajoutent de brefs textes latins, allemands et français plus tardifs. Le bollandiste anversois responsable de ces pages, Guillaume Cuypers (†1741), qui a complété le travail commencé par son prédécesseur Daniel Papebroch (†1714), le précise d'emblée dans son introduction: parler de Wilgefortis signifie entrer dans un «vastum labyrinthum» qui conduit «in variis Europae partibus»⁶⁵. Tout est confus, compliqué, ambivalent et comme dans un labyrinthe, on risque de se perdre pour suivre les nombreux chemins d'un culte à la fois omniprésent et insaisissable. Page après page, on perçoit l'effort pour interpréter un matériel riche et hétérogène, ainsi que la fascination exercée par cette sainte priée avec des noms différents – Liberata, Wilgefortis, Ontcommer, Kummernis –, dont les caractéristiques récurrentes – notamment le fait d'être crucifiée et sa barbe – sont

⁶³ Gessler, *La Légende*, pp. 140-142.

⁶⁴ *Martyrologium Romanum ad novam kalendarii rationem et ecclesiasticae historiae veritatem restitutum Gregorii XIII Pont. Max. iussu editum*, Romae, Ex typographia Dominici Basae, 1583, p. 169.

⁶⁵ Cuypers, *De sancta Liberata alias Wilgeforte*; à propos de Cuypers, H. Delehay, *L'œuvre des Bollandistes à travers trois siècles 1615-1915*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1959, pp. 34-35.

loin d'être rassurantes. Conscient du rôle important de la sainte auprès de populations catholiques qui continuent à lui adresser leurs prières, insouciantes des réactions scandalisées des savants, ainsi que des attentions préoccupées qui lui ont réservé des clercs érudits, Cuypers liste, classe et compare, en essayant de répondre aux doutes légitimes soulevés par cette dévotion⁶⁶. Ces doutes remplissent sept pages de sa dissertation, aboutissant à la conclusion qu'il ne faut pas avoir peur de Wilgefortis ni de sa barbe: si certains membres du clergé auraient préféré la bannir par peur du rire des protestants et des mécréants («ne risum ultra moveret»)⁶⁷, si d'autres auraient voulu effacer sa barbe qui les effraye par la confusion des genres qu'elle pouvait engendrer («nec barba virgini mirabiliter nata eos terrere debet»), Wilgefortis est le résultat d'une dévotion ancienne, d'un *cultus ab immemorabili*, selon la définition d'Urbain VIII lors de ses réformes du procès de canonisation⁶⁸. Il n'y aurait pas de sens à bannir une dévotion qui s'est construite autour de la Passion du Christ dont une sainte vierge martyre s'est emparée jusqu'à s'y identifier dans son esprit et dans son corps. Or, cette identification, rappelle le bollandiste dans les dernières pages consacrées à l'explication des actes attribués à la sainte, est justement signifiée par sa crucifixion et par sa barbe⁶⁹. Pour ce qui est de la multiplicité de ses noms, l'érudit en fait une preuve de l'appropriation de cette sainte par des communautés de fidèles de différentes parties de l'Europe occidentale, tout en rappelant la superposition de traditions hagiographiques similaires mais distinctes, telles que celle plutôt espagnole de sainte Librada – crucifiée mais sans barbe –, et celle originaire des Flandres de sainte Wilgefortis⁷⁰. Par ailleurs, le choix de Cuypers d'intituler sa contribution *De sancta Liberata alias Wilgefortis virgine et martyre*, est un indice évident de l'importance de traditions hagiographiques distinctes, mais qui se superposent, du moins en partie, et toutes répondant au besoin de représenter et raconter un parcours de souffrance et de libération par la croix au féminin à partir de la dévotion au Volto Santo de Lucca⁷¹. Ce parcours d'*imitatio Christi*, non seulement a caractérisé les communautés de béguines des Flandres –

⁶⁶ Cuypers, *De sancta Liberata*, pp. 64-68.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 64.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 67; M. Gotor, *Chiesa e santità nell'Italia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2004.

⁶⁹ Cuypers, *De sancta Liberata*, pp. 68-70.

⁷⁰ *Ibidem*, pp. 62-64.

⁷¹ *Ibidem*, pp. 51-52: Cuypers distingue différentes traditions hagiographiques liées à sainte Livrada/santa Liberata en précisant que certaines se superposent à sainte Wilgefortis et d'autres pas. Pour le lien avec le Volto Santo, *ibidem*, p. 59.

Cuypers rappelle à titre d'exemple une statue miraculeuse vénérée auprès du béguinage de Malines depuis le XVI^e siècle⁷² –, mais encore à la fin du XVII^e siècle, est répandu par les capucins dans les terres de frontière avec le calvinisme, notamment en Bohême⁷³.

Les réflexions de Cuypers sur la nécessité de maintenir cette dévotion dans le sanctoral catholique reposent sur le constat de sa persistance et de son efficacité pastorale. Elles rejoignent à la fois l'attitude pragmatique de plusieurs clercs qui depuis le XVII^e siècle se sont employés à encadrer les aspects les plus dérangeants de Wilgefortis et de son histoire, mais aussi la détermination et la continuité de la dévotion des fidèles. L'attitude de Cuypers n'est d'ailleurs pas un cas isolé et témoigne de la reconnaissance par une partie du clergé du rôle proactif et créatif des fidèles catholiques, qu'il fallait respecter dans leurs efforts pour tisser des liens de sens entre leurs vécu et les récits hagiographiques. Un exemple majeur de cette attitude est celui de Ludovico Antonio Muratori: l'un des protagonistes les plus fins des proto-Lumières catholiques qui, entre histoire, érudition et activité pastorale, permit à une partie du clergé de sortir de la Contre-Réforme⁷⁴. À la recherche de voies intellectuelles et pastorales capables d'intégrer et d'orienter les masses catholiques, Muratori réfléchit longuement aux moyens par lesquels le peuple qu'il entend orienter vers une «*regolata devozione*» a pu opposer une résistance efficace à l'Église. Certaines des réponses à ces interrogations sont réunies dans son *Della forza della fantasia umana*, un bref traité qui résume plus de trente ans de réflexion. Publié pour la première fois à Venise en 1745, le traité connaît plusieurs traductions espagnoles et de nombreuses éditions jusqu'au milieu du XIX^e siècle. Muratori fait de la lutte contre les légendes qu'il considère comme trompeuses un des points forts de son activité d'intellectuel et de prêtre, et cette même lutte l'a amené à réfléchir précisément sur le pouvoir de la *fantasia*. Aux yeux de Muratori, la *fantasia* constitue le lien puissant entre l'expérience et la connaissance intellectuelle. Cela est dû à son statut de faculté sensible, liée au cerveau et à l'activité neurologique, qui rend possible le lien entre le corps et l'âme. Le savant, explique Muratori dans son avis aux lecteurs, ne doit pas sous-estimer le savoir expérimentiel des humbles, un savoir capable de transformer l'expérience des individus et

⁷² *Ibidem*, p. 60.

⁷³ *Ibidem*, p. 63.

⁷⁴ C. Pogliano, *Introduzione*, in L. A. Muratori, *Della forza della fantasia umana*, Firenze, Giunti, 1995, pp. 5-30: 28; A. Dupront, *L. A. Muratori et la société européenne des pré-Lumières: Essai d'inventaire et de typologie d'après l'«Epistolario»*, Firenze, L.S. Olschki, 1976; *Image, Imagination, and Cognition: Medieval and Early Modern Theory and Practice*, edited by Ch. Lüthy et al., Leiden-Boston, Brill, 2018.

des communautés en connaissances: «Chiunque è saggio, applicandosi allo studio delle lettere, (...) non isprezza chi non sa; ma impara anzi ad umiliarsi perché viene a chiarir la limitazione del proprio intelletto, e l'insufficienza sua ad iscoprire l'essenza, le cagioni, i moti, e le modificazioni di tante cose, delle quali per altro è certa e indubitata l'esistenza»⁷⁵.

La *fantasia* est présentée comme «quel libro che continuamente sta aperto davanti all'occhio interno della mente»⁷⁶, c'est à dire un livre puissant parce qu'ancré dans l'expérience et donc vrai, mais aussi un livre capable d'influencer le comportement des gens et donc leur morale. C'est pourquoi Muratori semblait à la fois fasciné et effrayé par la «forza della fantasia», une force que, en tant que prêtre, il fallait savoir gouverner en soi et chez les autres.

5. Une compassion qui libère. Complémentarités dévotionnelles entre la Vierge Marie et sainte Wilgefortis.

Le lien entre l'expérience vécue et son élaboration par la *fantasia* collective, jusqu'à la création de figures de saints qui en représentent une personnification et une mise en intrigue par le récit de leur vie ou de leur martyre, sont à la base des études qui font de l'hagiographie et des dévotions des sources pour une histoire sociale du religieux.

A ce propos, le regard posé par la recherche contemporaine sur ces écritures hagiographiques et sur leurs appropriations est sûrement plus proche de celui des clercs érudits qu'on vient d'évoquer, plutôt que de leurs successeurs du XX^e siècle. Il suffira de rappeler la brillante synthèse sur *Les légendes hagiographiques* Hippolyte Delehaye⁷⁷. Dans son livre, le bollandiste contraposait le 'travail' de la légende, avec ses déformations de la vérité, au 'travail' de l'hagiographe, focalisé sur la récupération des individus historiques, derrière les saints. Évidemment, dans cette perspective, les saints et saintes inexistantes telle que Wilgefortis, n'avait aucune raison d'être et n'étaient qu'une manifestation de «la nature simpliste du génie populaire [qui] se manifeste avec évidence dans les légendes qu'il crée»⁷⁸. Quand il évoque «l'intelligence de la multitude», c'est pour en constater la «stérilité» et la répétitivité. Le lien avec le vécu des fidèles

⁷⁵ L. A. Muratori, *Avviso ai Lettori*, in Id., *Della forza della fantasia umana*, p. 33.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 45.

⁷⁷ H. Delehaye, *Les Légendes hagiographiques*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1955⁴.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 17.

ne semble pas pertinent. Le «vrai» est tel par rapport à la vie du saint et à rien d'autre. En revanche, les réflexions de Cuypers et de Muratori évoquées plus haut démontrent l'attention que les élites du sacré portaient aux appropriations et aux réécritures par le bas du paysage dévotionnel qu'ils auraient voulu façonner. A ce propos, le cas de Wilgefortis et de son succès permet de constater non seulement la continuité de l'intérêt que lui portent les fidèles, mais aussi les membres du clergé érudit. On a évoqué plus haut les réécritures autour de la croix des jésuites Ricci et Bivero et on reviendra sur la lecture normalisante du phénomène Wilgefortis par ce dernier. Dans les mêmes années 1630 une autre figure majeure du panorama intellectuel et clérical des Pays-Bas espagnols, Augustin Wichmans, publie à Anvers sa *Brabantia Mariana tripartita*: une entreprise éditoriale ambitieuse qui vise à démontrer la profonde catholicisation du Brabant, à travers l'inventaire des sanctuaires mariaux⁷⁹. En parlant des alentours de Louvain, il évoque le monastère de sainte Marie d'Affligem, réduit en ruines en 1572 lors de la lutte iconoclaste. C'est pour lui l'occasion de rappeler l'existence d'un petit oratoire à mi-chemin entre l'ancien monastère et la ville de Louvain, consacré à une «sanctae cuidam Virginis», dont certains ignorent le nom, même si beaucoup de statues et d'autels lui sont dédiés surtout à la campagne. Dans les trois pages suivantes, Wichmans traite de cette vierge et martyre, connue sous les noms de Wilgefortis, Oncommer/Sint Oncommer: «pingitur enim cruci adfixa, lumbos fune succinta, proluxa barbata, et coronam capite gestans, cincinnis utriusque dependentibus, qualiter in plerisque campestris Brabantiae Ecclesiis conspicitur»⁸⁰. Pour justifier ce détour dans un atlas consacré à la Vierge Marie, Wichmans explique que c'était pour suivre l'exemple de Marie que Wilgefortis avait consacré sa virginité à l'époux céleste. Les raisons invoquées paraissent assez légères. Pourquoi Wilgefortis et non pas d'autres saintes? Wilgefortis n'est pas une martyre normale: en Espagne par exemple, où elle est connue sous le nom de Librada et où elle a été privée de sa barbe – son attribut le plus déroutant –, elle est la seule des femmes protomartyres à avoir subi le martyre par crucifixion⁸¹. Pourquoi, dès lors, la mettre en avant? Sur des terres théâtre de conflits confessionnels, Wilgefortis restait à la fois une sainte fort vénérée et une cible facile et compréhensible de la 'furie' protestante. À ce propos Wichmans,

⁷⁹ A. Wichmans, *Brabantia Mariana tripartita*, Antverpiae, Johannes Cnobbaert, 1632, pp. 597-599; *Marie mondialisée. L'Atlas Marianus de Wilhelm Gumpenberg et les topographies sacrées de l'époque moderne*, sous la direction de O. Christin – F. Flückiger – N. Ghermani, Neuchâtel, Éditions Alphil-PUSuisse, 2014.

⁸⁰ Wichmans, *Brabantia Mariana*, p. 599.

⁸¹ Vincent-Cassy, *Sainte Librada*.

évoque plusieurs exemples de dévotion dans le Brabant, mais aussi dans la région de Breda et au nord-est de Bois-le-Duc. Il rappelle notamment la confrérie qui lui était dédiée à Waerlee et les pèlerinages fréquents «ante nupera iconomachia» (avant la nouvelle guerre contre les images)⁸². Cette sainte fait donc partie du panorama des Flandres et plus généralement des Pays-Bas, avant que son histoire invraisemblable et son culte lié essentiellement à des images soit mis en cause par la «violence pédagogique» protestante⁸³. Par ce détour Wichmans pointe un lien important entre la Vierge Marie et Wilgefortis. C'est justement ce lien que l'on examinera ici, dans le but de comprendre davantage l'*agency* dévotionnelle performée par des groupes différents à l'articulation entre les figures du Christ crucifié, de la Vierge et de Wilgefortis.

La dévotion à Wilgefortis dans l'Europe des Habsbourgs est un cas particulièrement intéressant des effets de la «forza della fantasia» collective de générations d'Européens et d'Européennes: une fantaisie puissante dans la création de représentations efficaces telles que celles de cette sainte, parce qu'ancrée dans le vécu des gens et dans leurs besoins. Quand Robert Mills, à propos de Wilgefortis, rappelle qu'un saint est avant tout une représentation et une construction culturelle, il pointe un élément fondamental⁸⁴. Par ce biais il rejoint entre autres la réflexion de Thomas Mitchell à propos de l'efficacité des images pour créer une réalité qui devient vraie en soi, au-delà de la vérité de l'objet représenté: «Images, from an iconological standpoint, are both verbal and visual entities, both metaphors and graphic symbols. They are, at one and the same time, concepts, objects, pictures, and symbolic forms. Some of them become operative forces in sociopolitical reality, attaining what is commonly known as "iconic" status – widely recognizable, and provocative of powerful emotions»⁸⁵. Dans le cas de Wilgefortis la réalité symbolique mise en avant est celle d'une sainte qui est à la fois elle-même et quelqu'un d'autre: le Christ crucifié et/ou la Vierge Marie.

Au XVII^e siècle, autant dans les Pays-Bas espagnols que dans la Normandie orientale, plusieurs églises dédiées à la Vierge Marie accueillent aussi un autel ou des statues de sainte Wilgefortis. Jean Gessler en a rassemblé les témoignages, notamment grâce aux récits de

⁸² Wichmans, *Brabantia Mariana*, p. 599.

⁸³ S. Deyon – A. Lottin, *Les casseurs de l'été 1566. L'iconoclasme dans le Nord*, Lille, Presses Universitaires, 1986.

⁸⁴ Mills, *Recognizing Wilgefortis*, pp. 14-16.

⁸⁵ W. J. Th. Mitchell, *Cloning Terror: The War of Images 9/11 to the Present*, Chicago, Chicago University Press, 2011, p. xvii; R. Dekoninck, *Horreur sacré et sacrilège. Image, violence et religion (XVI^e et XXI^e siècles)*, Bruxelles, Académie Royale de Belgique, 2018.

voyage d'un aristocrate de la suite du cardinal Mazarin, qui entre 1630 et 1647 voyage dans ces régions frontalières⁸⁶. Dubuisson-Aubenay évoque notamment deux images actuellement disparues: le tableau de sainte Wilgefortis qui décorait un autel latéral de la collégiale de Notre-Dame à Namur, ainsi que l'image de la jeune martyre qui était vénérée à Bruxelles auprès de l'église de Nuestra Señora del Socorro, à proximité de la Grand Place. Avec la chapelle espagnole, cette église était un lieu de culte particulièrement important pour la nombreuse communauté espagnole de Bruxelles et un lieu de passage des pèlerins en marche vers Saint Jacques de Compostelle. Lors de la procession annuelle le dimanche après la Saint-Jacques, une statue-reliquaire de Wilgefortis accompagnait les dévots dans les rues de la ville⁸⁷. Par ailleurs, des statues de Wilgefortis crucifiée grandeur nature se trouvaient aussi dans les nefs latérales d'importantes églises le long de la frontière entre les Flandres et la Normandie⁸⁸. C'est le cas, par exemple, de l'église Notre Dame à Doudeville, qui dans la première moitié du XVII^e siècle, abritait une Wilgefortis «couronnée d'or, barbue et couverte d'un drap peint à fleurons depuis le nombril jusque sur les pieds»⁸⁹. Cette image est reproduite sur toile par un ex-voto datant du XVII^e siècle, qui représente la sainte barbue, ainsi que les hommes et les femmes qui s'adressent à elle dans la prière⁹⁰.

Toujours au XVII^e siècle, un riche marchand originaire des Flandres décide de soutenir la diffusion du culte de Wilgefortis à Prague, où elle était jusque-là inconnue. Ainsi, entre 1684 et 1686, il finance l'édification d'un autel dans l'église des capucins de la ville. La gravure qui représente la statue de cet autel et qui est imprimée dans les *Acta Sanctorum*, témoigne de la reprise du modèle iconographique des statues des Vierges miraculeuses qui parsemaient les sanctuaires mariaux des Pays-Bas espagnols de l'époque et dont on prenait soin par des pratiques de vêtue de la statue (Fig. 5). Si ce n'était sa barbe et la croix, on se croirait face à une image de la Vierge Marie. Ici, en effet, non seulement Wilgefortis porte un manteau ouvert, qui permet d'y abriter ceux et celles qui ont besoin de protection, mais sa riche veste est parsemée de pierres précieuses. Or, les pratiques dévotes liées à l'acte d'«habiller la Vierge» permettaient de

⁸⁶ Il s'agit de François-Nicolas Dubuisson-Aubenay et de son *Itinerarium Belgicum* (1623-1627), resté manuscrit, et du *Itinéraire de Normandie*, publié en 1647, les deux cités par Gessler, *La légende*, pp. 128-132.

⁸⁷ *Ibidem*, pp. 130-131.

⁸⁸ *Ibidem*, pp. 109-110.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 128. La citation est issue de F.-N. Baudot Dubuisson-Aubenay, *Itinéraire de Normandie, publié d'après le ms. original par le chanoine Porée*, Paris-Rouen, 1911, p. 214.

⁹⁰ Gessler, *La légende*, p. 132.

nourrir une relation de profonde empathie entre le fidèle – souvent des femmes – et la statue; on dispose de témoignages de pratiques similaires pour certaines statues de la sainte barbue⁹¹.

Ilse Friesen a démontré comment les identités multiples de Wilgefortis, sa transition constante entre Christ, femme, Vierge Marie, sont un élément essentiel de ces pratiques visant un rapport personnel avec la sainte. Au XVII^e siècle et jusqu'à la première partie du XX^e siècle, les dédicaces des ex-voto qu'elle a étudiés pour plusieurs sanctuaires des terres germaniques démontrent qu'on s'adressait à la même image en y voyant tantôt la sainte barbue Wilgefortis ou Kummernis, tantôt le Christ, tantôt même la Vierge Marie. Cela a été vérifié pour plusieurs lieux de pèlerinage bavaois tels que le sanctuaire dans les environs du château fortifié de Burghausen, près de la frontière autrichienne⁹². Une dynamique tout à fait semblable fut à la base de dévotions de longue durée dans le Tyrol, aire géographique aujourd'hui partagée entre l'Allemagne, l'Autriche et l'Italie qui à la première modernité, grâce à ses vallées alpines, joua un rôle fondamentale dans la circulation militaire entre les possessions des Habsbourg d'Espagne du Milanais et les Habsbourg d'Autriche⁹³. Dans ces régions, qui entre la fin du XVI^e et la première moitié du XVII^e siècle sont le théâtre d'actions de guerre particulièrement violentes et répétées, ces allers/retours entre l'Homme de douleurs et sainte Kummernis – qui signifie 'sorrow/affliction' –, se construisent autour d'une prise en charge de la souffrance par la compassion: la compassion de fidèles envers les souffrances du Christ ou de la martyre crucifiée, mais aussi la compassion de Dieu ou de sa sainte face aux êtres humains. Comme dans le cas du violoniste souvent représenté aux pieds de la croix évoqué plus haut, c'est la disposition émotive de la compassion qui permet de libérer et de se libérer d'une souffrance écrasante subie ou agie, pour reconquérir une capacité d'action et un rôle proactif.

⁹¹ A. Delfosse, *Vêtir la Vierge: Une grammaire identitaire*, in *Quand l'habit faisait le moine. Une histoire du vêtement civil et religieux en Luxembourg et au-delà*, édité par O. Donneau, Bastogne, Musée en Piconrue, 2004, pp. 199-209; M. Albert Llorca, *Les statues habillées dans le catholicisme. Entre histoire de l'art, histoire religieuse et anthropologie*, «Archives de Sciences Sociales des Religions», CLXIV (2013), pp. 11-23; L. Constant, "Cette vénérable et charmante petite statue". *Les statues miraculeuses de la Vierge dans les anciens Pays-Bas*, «Histoire de l'art», LXXVII (2015), 2, pp. 101-114; Wallance, *Bearded Woman*, pp. 58-63.

⁹² Friesen, *The Female Crucifix*, pp. 81-90. Créée en 1693 et rebâti en 1865, avec une double dédicace à sainte Wilgefortis et à la Vierge Marie, ce sanctuaire sera la destination de pèlerinages militaires annuels entre 1865 et 1965.

⁹³ *Ibidem*, pp. 91-109.

Par ailleurs, cette capacité de compassion avait été la clé de voûte pour expliquer les relations entre le Christ, la Vierge Marie et Wilgefortis depuis les origines du culte à la sainte barbue, avec plusieurs tentatives de la part de clercs érudits de normalisation de la figure sexuellement ambiguë et en transition de Wilgefortis, notamment à travers le rapprochement avec la Vierge Marie. C'est la démarche qu'on a rappelée chez Wichmans, mais qui était déjà bien présente chez Pedro Bivero dans la première moitié du XVII^e siècle. Dans son *Sacrum sanctuarium crucis* évoqué plus haut, la troisième partie du livre consacrée aux femmes crucifiées commence avec la Vierge Marie; la Mère «compatiens et com-moriens» avec le Christ⁹⁴. Suivent les récits d'autres vierges martyres dont celui de sainte Wilgefortis, «speculum virilis virginitatis et infirmitatis»⁹⁵ (Fig. 6). C'est en s'identifiant au Christ crucifié («crucifixus et simul deformatus»), que la jeune femme apparaît comme un *alter Christus* féminin: «Tota barbata comparuit, et in Christum deformatum totam seipsam transtulit et transformavit»⁹⁶. Bivero n'a pas de doutes: «Qui Wilgefortem videt, corde et animo Virginem Mariam videt; imo et Christum ipsum, qui in utraque erat; in utraque latebat»⁹⁷. Wilgefortis assume ainsi un statut de véritable *altera Maria* ('autre Marie'), partageant avec la Vierge une capacité d'identification christique au féminin qui passe par la compassion, la protection et la libération. Les clercs, spécialistes du sacré, ainsi que les populations des possessions habsbourgeoises s'approprièrent ces intuitions à partir de besoins partagés.

L'analyse renouvelée des livrets de pèlerinage a démontré comment une interprétation socio-culturelle et genrée des récits de miracle rédigés à propos des sanctuaires mariaux des Pays-Bas Méridionaux en temps de guerre confessionnelle peut aider à préciser ces besoins en sortant d'une recherche de protection atemporelle et générique, tout en intégrant les catégories subalternes à la narration historique⁹⁸. On y retrouve les traces de centaines de femmes itinérantes qui ont parcouru les possessions espagnoles entre les Pays-Bas, Milan et Naples, avec ou sans leurs enfants, pour

⁹⁴ Bivero, *Sacrum sanctuarium*, p. 529.

⁹⁵ *Ibidem*, pp. 585-592.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 587. Sur l'importance de cette thématique de la *deformatas*, Wallace, *Bearded Woman*, pp. 47-55; A. E. Bailey, *The Female Condition: Gender and Deformity in High-Medieval Miracle Narratives*, «Gender & History», XXXIII (2021), 2, pp. 427-447.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 588.

⁹⁸ S. Mostaccio *Le corps souffrant et les miracles en terre de Flandres. Vécus et récits en temps de guerre (1568-1648)*, in *Le miracle de guerre dans la chrétienté occidentale*, sous la direction de Ph. Desmette – Ph. Martin, Lyon, Coédition Hémisphères, 2018, pp. 139-152.

retrouver ou pour fuir un mari, un frère, un père à l'armée. Ce sont les mêmes femmes dont les histoires résonnent dans les pages des suppliques envoyées en Espagne, au Grand Conseil de Guerre ou au Conseil d'État dans les mêmes années pour obtenir une pension. Dans ces livrets de pèlerinage, les militaires et les femmes constituent la majorité des miraculés et face à leurs situations spécifiques de vie, la Vierge Marie devient celle qui libère de la mort sur le champ de bataille, de la prison, de la dépression qui dit un stress post-traumatique, de la maladie qui empêche de subvenir à ses besoins surtout quand la structure sociale est bouleversée par la guerre. Aux sanctuaires de Montaigu comme de Hal, parmi les miraculées, on retrouve des vagabondes du corps et de l'esprit qui, souvent abandonnées par leurs hommes, entament de longues pérégrinations, jusqu'à émouvoir la Vierge qui leur rend la santé physique et psychique, ainsi que la capacité de subvenir à leurs besoins et à ceux de leurs enfants par le travail.

Cette littérature permet en outre de comprendre comment la réflexion pastorale et théologique des clercs écrivains qui rédigent ces livrets de pèlerinage se nourrit des actes de dévotion et des récits de leurs contemporains jusqu'à forcer le cadre théologique pour avancer un autre discours sur Dieu, à l'articulation entre masculin et féminin. Ici, loin des récits triomphants sur la Vierge guerrière, protectrice des souverains catholiques⁹⁹, la Vierge est présentée comme celle qui partage avec les apôtres «le pouvoir de lier et délier»¹⁰⁰, un pouvoir habituellement réservé aux prêtres dans l'église catholique. En temps de trouble, autour d'elle on élabore aussi une vision de la justice divine alternative à la 'justice punitive' de Dieu, une justice qui puise sa raison d'être et ses caractéristiques dans une capacité empathique face aux souffrances des êtres humains. Plusieurs études ont démontré le succès de ce genre de dévotion dans les terres plus pauvres, qui entre la fin du XVI^e et la première moitié du XVII^e siècle sont dévastées par les conflits entre protestants et catholiques et par le passage incessant des troupes¹⁰¹. Pensons au Tyrol, déjà évoqué, mais aussi aux toutes proches vallées alpines de la Lombardie habsbourgeoise, sur

⁹⁹ A. Delfosse, *La protectrice du Païs-Bas: stratégies politiques et figures de la Vierge dans les Pays-Bas espagnols*, Turnhout, Brepols, 2009; S. Mostaccio, *Dieu à la guerre. Les émotions de Dieu et la guerre des Quatre-vingt ans aux Pays-Bas espagnols*, in *Émotions de Dieu. Attributions et appropriations chrétiennes (XVI^e-XVIII^e siècle)*, édité par C. Bernat – F. Gabriel, Turnhout, Brepols, 2019, pp. 205-229.

¹⁰⁰ C. Maillard, *Histoire de Notre Dame de Hale*, Bruxelles, Hubert Anthoine Velpius, 1651, p. 191.

¹⁰¹ O. Niccoli, *Madonne di montagna. Note su apparizioni e santuari nelle valli alpine*, in *Cultura d'élite e cultura popolare nell'arco alpino fra Cinque e Seicento*, a cura di O. Besomi – C. Caruso, Basel, Birkhäuser, 1995, pp. 95-118.

la frontière avec les cantons suisses protestants, sillonnées par le *Camino Español* et théâtres de la guerre de Trente Ans. C'est ici que la dévotion à la Vierge s'organise autour de sanctuaires qui deviennent des espaces privilégiés pour performer collectivement une sociabilité dévote qui célèbre la miséricorde, la libération et la résilience. Les archives du Saint Office, au Vatican, conservent un dossier concernant l'un de ces sanctuaires, celui très fréquenté à l'époque de la Madonna de la Misericorde de Rezzato, près de Brescia¹⁰². Il y est question de la légende écrite autour des années 1650 par le prêcheur capucin Angelo Perano pour raconter l'origine miraculeuse du sanctuaire. Malgré le soutien de sa communauté et des autorités civiles locales, l'Inquisition romaine interdit la publication du texte, dont le récit se construisait autour de la dialectique entre Marie, prête à défendre par tous les moyens les paysans des environs, et son fils Jésus qui voulait exercer sa 'justice punitive' en déclenchant guerre, peste et famine contre les pécheurs. D'après la légende, la Vierge est consciente de la gravité des péchés commis, mais réagit par une justice de miséricorde qui ouvre au pardon et à la résilience. Elle prend le parti des indéfendables et elle impose la miséricorde en rappelant à son fils que c'est elle qui a rendu possible son incarnation en mettant à disposition son corps de femme¹⁰³. Comme par Wilgefortis, par la Vierge de la Misericorde, c'est un autre visage du Christ qui se manifeste, c'est un autre discours sur Dieu qui se tisse et les sanctuaires tels que celui de Rezzato ou ceux étudiés par Ilse Friesen deviennent les espaces où les fidèles performant une relation au sacré féminisé et empathique.

6. *Dévotions liminales, hagiographie et récit historique: défis au croisement d'agencies complémentaires.*

Le parcours de cet article voulait prouver l'importance de décaler le regard sur une époque qu'on pense connaître. Il est évident que la première modernité européenne fut caractérisée par l'effort de normalisation des pratiques morales, sexuelles et dévotionnelles. Si donc dans son ensemble la périodisation proposée par Michel Foucauld à partir de la «rupture»

¹⁰² Città del Vaticano, Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, SO, St. St., H. 3a, *Civitas Val Verde di Rezzato Bresciano, felice per la comparsa ivi di Maria miracolosa a difesa di tutto il mondo descritta da frate Angelo Perano Cappuccino d'ordine de suoi superiori maggiori*, 1663, in *Acta in pretensa miracula imaginum B. Mariae Virginis in diversis locis existentium*, dossier IX, 1663.

¹⁰³ S. Mostaccio, *Donne e sacro in tempi difficili. Militanza e intercessione tra Fiandre e Italia spagnola in tempo di guerra (XVI-XVII secc)*, in *Donne e sacro*, pp. 173-192.

fondamentale du XVII^e siècle et du basculement dans une époque de «grandes prohibitions» et de normalisation des identités et des pratiques notamment sexuelles et genrées, tient toujours, la fortune de la dévotion à Wilgefortis raconte aussi une autre histoire qui fut longue, résistante et dévotionnellement puissante¹⁰⁴. L'histoire d'une relecture au féminin de la croix, reconnue comme efficace par les fidèles comme par les spécialistes du sacré, qui s'efforcèrent de lui assurer une place parmi les saints de l'Eglise. C'est l'histoire d'un catholicisme 'autre', inspiré par le bas, qui maintient sa capacité d'agir et de faire réagir les groupes dominants. Avec Wilgefortis c'est une femme belle et barbue qui subit le martyre de la croix et qui, du haut de cette même croix, voit les misères du monde et porte secours aux hommes comme aux femmes. Toute autre que l'aphasie doloriste de la *monja crucificada*, qui ne peut que se sauver elle-même et qui renvoie à un modèle univoque proposé à la même époque par l'Eglise post-tridentine, la féminité de Wilgefortis, à la fois surdéterminée et relativisée par sa barbe, lui reconnaît le pouvoir d'agir pour le salut d'autrui.

A cet égard, les intuitions de de Certeau restent valables: si étudiée dans les contextes qui furent les siens, l'hagiographie est l'une des sources qui permet de donner du sens aux superpositions et aux interactions entre les multiples acteurs du passé.



Fig. 1 – https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/f/fa/Sainte_wilgeforte_st_etienne_beauvais.JPG (libera da diritti, consultata il 20/9/2023).

¹⁰⁴ M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, t. I, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 152-161.



Fig. 2 – Francesco Maria Francia, *Professione di S. Maria Fortunata*, Bologna, Chiesa di Santa Maria della Pace. ©Biblioteca comunale dell'Archiginnasio di Bologna, Gabinetto dei disegni e delle stampe, raccolta *Stampe di autori vari*, cart. XXVIII, nr. 69.



Fig. 3 – Madrid, Descalzas Reales, Capitulo, *Monja crucificada*. © Madrid, Departamento de Conservación – Dirección de las Colecciones Reales. Palacio Real.



Fig. 4 – Velzeke Ruddershove, Kerk Sint Martinus, Sint Wilgefortis, 1701. © KIKIRPA, 23739.



Fig. 5 – Prague, église des capucins, 1684-86, in *Acta Sanctorum*.

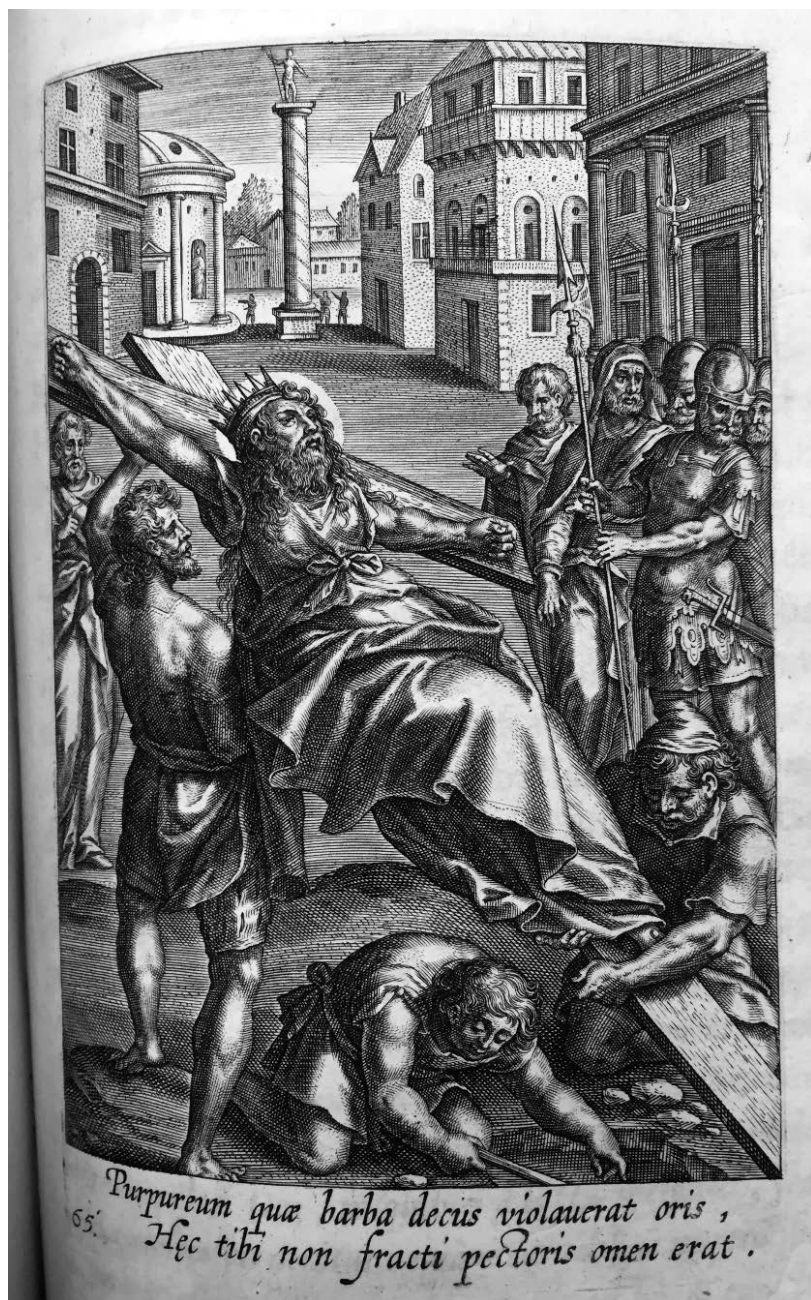


Fig. 6 – Pedro Bivero, *Sancta Wilgefortis*, in *Sacrum Sanctuarium Crucis et patientiæ crucifixorum et cruciferorum*, Antuerpiae, ex officina Plantiniana, 1634, tav. 65. © KBR, Bibliothèque Royale de Bruxelles, Belgique.

FRANCESCA BARRESI

UN SANTO PROFESSORE DI STORIA DELLA MISTICA L'INTRODUZIONE DI TITUS BRANDSMA ALLE *LETTERE ED ESTASI* DI SANTA GEMMA GALGANI

1. *Introduzione.*

«Professore di storia della mistica, egli si studiò di vivere la disciplina che insegnava in ogni momento della sua vita»¹: con queste parole, il 3 novembre del 1985, Giovanni Paolo II sanciva la beatificazione di Titus Brandsma (1881-1942), carmelitano e presbitero frisone. Canonizzato il 15 maggio 2022 da Papa Francesco, Brandsma è principalmente conosciuto per il suo coraggio nell'opporsi alla propaganda nazista, per l'eroica azione di resistenza dimostrata durante gli anni dell'occupazione dei Paesi Bassi che lo portò al carcere e alla morte nel campo di concentramento di Dachau. Ma, aggiungeva Wojtyła, padre Titus «fu innanzitutto professore di filosofia e di storia della mistica all'Università Cattolica di Nimega: in questo impegno egli profuse il meglio delle sue energie umane e professionali»².

¹ *Omelia di Giovanni Paolo II*, Basilica Vaticana, Domenica 3 novembre 1985, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1985/documents/hf_jp-ii_hom_19851103_beato-tito-brandsma.html (07/2023).

² A causa del preminente interesse verso le circostanze del suo martirio, l'azione culturale di Brandsma nel mondo cattolico nederlandese ha raramente ricevuto attenzione ed è stata a lungo sottovalutata anche nei Paesi Bassi. La letteratura prodotta nel nostro paese si limita a pochi contributi, pubblicati in concomitanza o poco dopo la beatificazione: come riportato nella bibliografia della voce di E. Boaga, *Brandsma, Titus*, in *Dizionario Carmelitano*, Roma, Città Nuova, 2008, si ricordano A. Staring, *Bibliografia di Tito Brandsma* (1942-1984), «Carmelus», 31 (1984), pp. 209-233; *Bibliografia in occasione della beatificazione di Titus Brandsma*, «Carmelus», 33 (1986), pp. 308-332; E. Boaga, *Tito Brandsma testimone di Dio nei luoghi della sua assenza*, «Rivista di vita spirituale», 39 (1985), 159-185; Id., *Dio, silenzio e lager: Titus Brandsma e Edith Stein*, «Rivista di vita spirituale», 47 (1993), pp. 163-184. Le biografie italiane sono quelle di S. Scarpin, *Nella notte la libertà. Tito Brandsma giornalista e martire a Dachau*, Roma, Rogate, 1985, e S. Scarpin – B. Secondin, *Tito Brandsma, maestro di umanità martire della libertà*, Cinisello Balamo, Edizioni Paoline, 1990. Nel 2012 è stata tradotta da Giovanni Grosso la biografia scritta dallo spagnolo Fernando Millán Romeral, *Il coraggio della verità, il*

Il presente contributo si propone di tracciare una sintesi selettiva dei principali interessi di studio e delle molteplici attività di ricerca che il 'santo professore' svolse per la valorizzazione e la divulgazione della letteratura religiosa medievale. In appendice si riporta il testo e la mia traduzione italiana dell'introduzione di san Titus Brandsma all'edizione olandese delle *Lettere ed estasi* della mistica lucchese santa Gemma Galgani³, pubblicata nel 1927 dalla casa editrice Van Eupen di Eindhoven⁴. Tale scritto è di notevole importanza in quanto chiarisce e riassume in poche battute il significato della mistica per il professor Brandsma, risultato dei suoi lunghi anni di studio e approfondimento sul tema. Nel redigere questa introduzione, Brandsma non poteva immaginare quello che sarebbe stato il suo destino: eppure ci sembra che in queste pagine si possa già scorgere la sua disposizione intellettuale e spirituale nei confronti della sofferenza e del martirio.

2. *Da Ugoklooster a Nimega, nello spirito di Elia.*

Titus Brandsma (al secolo Anno Sjoerd) nacque il 23 febbraio 1881 in una grande fattoria di Ugoklooster, antico borgo nella zona rurale a nord-est di Bolsward in Frisia, figlio di due contadini cattolici. Dal 1892 al 1898 frequentò il seminario minore dei francescani a Megen, nella provincia del Brabante Settentrionale. All'età di diciassette anni si presentò come candidato al Carmelo dei frati dell'antica Osservanza di Boxmeer, rapito dagli insegnamenti dei grandi mistici e attratto dal carattere insie-

beato Tito Brandsma, Milano, Ancora, 2012. Una conferenza sulla 'questione animale' che Brandsma tenne nel 1936 a Nimega è stata tradotta da C. Santulli, *Per vivere senza crudeltà sugli animali*, Perugia, Graphe.it, 2013. Ricordo inoltre il numero commemorativo della rivista «Horeb – tracce di spiritualità», 92 (maggio-agosto 2022), pubblicato in prossimità della canonizzazione e intitolato *Mistico e profeta della quotidianità: San Tito Brandsma*. Da uno scambio epistolare con la dottoressa Anne-Marie Bos, che ringrazio per la disponibilità e l'entusiasmo nel venire a conoscenza di questo mio contributo, apprendo che è in preparazione da parte di Inigo Bocken, direttore del Titus Brandsma Instituut (TBI) di Nimega, una biografia intellettuale del professor Brandsma, in cui saranno discusse le sue idee e il valore scientifico del suo lavoro.

³ Vasta è la bibliografia su santa Gemma Galgani (1878-1903), mistica lucchese specialmente venerata dai membri della Congregazione della Passione di Gesù Cristo. Riporto solo i contributi del padre passionista T. P. Zecca, *Gemma Galgani, Mistica della Passione di Gesù*, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 2011, e *Santa Gemma Galgani. Vi parlo di me. Autobiografia, diario, epistolario*, Camerata Picena, Shalom, 2014.

⁴ T. Brandsma, *Gemma Galgani. Ter inleiding bij haar Brieven en Extasen*, in *Brieven en extasen der dienaarsses Gods Gemma Galgani. Een boek van liefde en lijden in 't Nederlandsch bewerkt door P. Bonifacius C.P. W. van Eupen*, Eindhoven, Van Eupen, 1927, pp. III-XI.

me attivo e contemplativo dell'Ordine. Il 3 ottobre del 1899 emise i voti religiosi e vestì l'abito carmelitano prendendo il nome di battesimo del padre, Titus. A Boxmeer, insieme ai cinque compagni di noviziato, cercò di acquisire il vero spirito del Carmelo: lo spirito di Elia, il grande profeta dell'Antico Testamento:

Il Monte Carmelo è il rifugio naturale delle anime contemplative ed è giusto che alle sue pendici sorga il monastero, culla dell'Ordine. Si staglia al di sopra del trambusto della vita, sopra il mare in tempesta del mondo; la sua solitudine è al di là della febbrile mutevolezza della vita, avvolta dalla pace di Dio. Naturalmente il Carmelo ci ricorda questa pace, ma ad esso si associano memorie di carattere più impetuoso e turbolento: il pensiero della grande battaglia spirituale di Elia (...). Egli era soprattutto l'uomo della vita contemplativa, ma più volte Dio lo chiamò fuori dalla vita contemplativa per entrare in quella attiva, e il suo posto è tra i più instancabili lavoratori della storia di Israele. *Abiit autem inde in montem Carmeli*. Tornava sempre alla solitudine della vita contemplativa. Per questo anche i carmelitani devono essere uomini di vita contemplativa, tornando continuamente dalla vita attiva a quella contemplativa come parte più alta e migliore della loro vocazione⁵.

Il 17 giugno 1905, all'età di 24 anni, venne ordinato presbitero nella cattedrale di 's-Hertogenbosch, capoluogo del Brabante settentrionale. Fu quindi inviato a Roma per proseguire gli studi presso la Pontificia Università Gregoriana, dove nel 1909 conseguì il dottorato in Filosofia⁶.

Al rientro nei Paesi Bassi gli venne assegnato l'insegnamento di Filosofia presso lo studentato dell'Ordine carmelitano nella città brabantina di Oss, dove visse e insegnò per oltre un decennio. Nel 1923 fu nominato professore ordinario di Filosofia e Storia della mistica all'Università Cattolica di Nimega, fondata in quello stesso anno⁷.

⁵ Così avrebbe affermato padre Titus nel 1935 durante una lezione tenuta a Chicago, poi pubblicata in T. Brandsma, *Carmelite Mysticism. Historical Sketches*, Chicago, Carmelite Press, 1936, pp. 7-21 (Lecture I). Salvo diversa specificazione, tutte le traduzioni sono mie.

⁶ Durante gli anni romani, che varrebbe la pena approfondire, Brandsma si avvicinò anche agli studi sociologici e alla dottrina sociale cattolica, frequentando le lezioni del sacerdote belga Antoine Pottier presso l'Istituto Leonino (cfr. T. Crijnen, *Titus Brandsma: de man achter de mythe*, Nijmegen, Valkhof Pers, 2022, p. 73). Nel 1908 pubblicò sul *Katholiek Sociaal Weekblad* un articolo in tre parti dal titolo *De organisatie der Katholieke Actie in Italië* ('L'organizzazione dell'Azione Cattolica in Italia'). Al rientro in patria, l'interesse per la questione sociale fu canalizzato da Brandsma nell'impegno per l'emancipazione della stampa cattolica nei Paesi Bassi, come ben si evince del discorso radiofonico da lui tenuto nel 1939: *Plaats en taak van een eigen Katholieke Pers*, «De Katholieke Pers», 153 (1939), pp. 351-354.

⁷ La fondazione dell'Università Cattolica di Nimega (dal 2004 Radboud Universiteit Nijmegen) fu un tassello fondamentale per la cosiddetta 'emancipazione cattolica' nei

Subito dopo l'acquisizione della carica di docente fondò l'*Instituut voor de Geschiedenis der Nederlandse Mystiek* ('Istituto per la storia della mistica nederlandese'), un laboratorio di ricerca affiliato all'Università di Nimega attraverso il quale, con l'aiuto di studiosi provenienti da diverse nazioni, Brandsma si proponeva di intraprendere un sistematico lavoro di raccolta e approfondimento delle fonti letterarie della mistica medievale olandese e fiamminga. Di lì a poco, insieme allo storico della Chiesa Willem Johannes Mulder S. J. (1875-1936), al nederlandista Jacques van Ginneken S. J. (1877-1945) e allo storico dell'arte Gerard Brom (1882-1959), Brandsma sviluppò l'ambizioso progetto di una *Bibliotheca Praereformatoria Neerlandica*, un'ampia raccolta di testi originali scritti da autori nederlandesi prima della Riforma sul modello della *Patrologia Latina* di J.-P. Migne (1800-1875)⁸.

Nel 1926 la Ruusbroec Genootschap di Anversa promosse un primo contatto tra gli studiosi di letteratura in medio-nederlandese⁹ attivi nei Paesi Bassi e in Belgio, i quali decisero di istituire una rivista di storia della letteratura religiosa del Medioevo olandese e fiammingo, un periodico trimestrale dal titolo *Ons Geestelijk Erf* ('La nostra eredità spirituale'), ancora oggi in attività. Brandsma entrò a far parte del comitato editoriale della rivista che, nel firmare collettivamente l'*Introduzione* al primo volume, paragonò il progetto alla «costruzione di un monumento ai Padri dello spirito», per cui sarebbero state utilizzate «pietre provenienti dal Nord e dal Sud dei Paesi Bassi»¹⁰:

Paesi Bassi – ovvero il secolare e graduale processo di riacquisizione dei diritti in campo politico, sociale e culturale da parte dei cattolici olandesi – tanto che l'episcopato locale salutò la sua nascita come «uno dei più importanti avvenimenti nella storia nazionale della nostra Chiesa». Per una breve ma dettagliata storia dell'Università si veda J. Brabers, *Een kleine geschiedenis van de Radboud Universiteit*, Nijmegen, Radboud Universiteit, 2023.

⁸ Nonostante il consenso e la promessa di collaborazione da parte di numerosi studiosi, l'idea si rivelò troppo ambiziosa e il progetto fu abbandonato nella primavera del 1926: cfr. R. Th. M. van Dijk, *Titus Brandsma en de Moderne Devotie. Inleiding voor de Karmelfamilie Nederland op de Dies Natalis van het Titus Brandsma*, «Karmelitaanse Vorming», 18 (2010), pp. 1-20: 4.

⁹ *Middelnederlands*, medio-nederlandese, è una denominazione convenzionale per indicare un insieme di dialetti, generalmente denominati *dietsch* o *duutsch* ('volgare', 'lingua del popolo') documentati tra il 1160 e il 1500 nei Paesi Bassi medievali: il fiammingo, in uso nella contea delle Fiandre; il brabantino, nel ducato di Brabante; l'olandese nella contea d'Olanda e in parte del vescovado di Utrecht; il dialetto limburgnese e il medio-nederlandese nord-orientale: cfr. L. Vezzosi, *Il medio neerlandese*, Roma, Aracne, 2005, p. 37.

¹⁰ *Ter inleiding*, «Ons Geestelijk Erf», 1 (1927), pp. 5-10: 6.

I Paesi Bassi, del Sud come del Nord, hanno dato un grande contributo alla civiltà dell'Europa occidentale. Oltre i limitati confini linguistici, la loro grande influenza nello sviluppo della scienza, dell'arte, del commercio, dell'industria, della vita sociale e politica, ha sempre suscitato l'interesse di storici e studiosi, stimolando le loro menti verso ricerche sempre più approfondite. Tuttavia, il settore in cui forse si potevano raccogliere i frutti più ricchi è rimasto quasi inesplorato, specie da parte cattolica: quello della pietà olandese e dei suoi rapporti con le correnti spirituali dei paesi vicini (...). Ora che in molte parti d'Europa – Francia, Germania, Spagna – nascono riviste scientifiche che, pur non trascurando l'aspetto storico, rivelano un crescente interesse per gli sforzi dell'anima in cerca di Dio, già si levano voci di rammarico per il fatto che i Paesi Bassi non abbiano sfruttato i loro ricchi tesori. È tempo che anche noi ci mettiamo al lavoro¹¹.

Interessante notare come, più avanti nell'*Introduzione*, si faccia riferimento alla differenza tra 'spiritualità' e 'pietà':

La nostra eredità spirituale, con cui entriamo in contatto, fa vibrare la nostra anima insieme a quella dei nostri antenati. È superfluo specificare che la parola "spirituale" si riferisca qui alla vita dell'anima in entrambe le sue forme, ascetica e mistica. Tuttavia, poiché la parola porta in sé anche un altro significato, più profano, è stato aggiunto il titolo: *Rivista per lo studio della pietà olandese*¹².

Nel 1928, per iniziativa di Brandsma, nacque una gemmazione della stessa rivista col titolo *Bloemen van ons Geestelijk Erf* ('Fiori della nostra eredità spirituale'), attiva con otto numeri fino al 1932. Il supplemento, che avrebbe ospitato una antologia di 'classici dello spirito' in medio-nederlandese con traduzione in lingua moderna a fronte, si prefiggeva lo scopo di introdurre al grande pubblico la letteratura mistica medievale:

Non è solo per diffondere la conoscenza della vita e delle opere dei nostri mistici, ma per far risuonare ancora una volta le loro parole nei Paesi Bassi, in

¹¹ *Ibidem*, p. 5.

¹² *Ibidem*, p. 7. La differenza che intercorre tra spiritualità e pietà, qui espressa in modo embrionale, sarà definitivamente teorizzata da don Giuseppe De Luca in occasione della pubblicazione del primo numero dell'«Archivio Italiano per la Storia della Pietà». Secondo De Luca la pietà è «quello stato della vita dell'uomo, quando egli ha presente in sé, per consuetudine d'amore, Iddio». Tale presenza di Dio nell'anima umana, «continua e continuata, quantunque non ininterrottamente in atto» è riscontrabile in tutti gli uomini e in ogni tempo e non coincide necessariamente con i gradi dell'elevazione spirituale ascetica o mistica. In sostanza, De Luca sosteneva che più si può esser tutti, laddove la spiritualità indica di per sé un certo grado di perfezione. Purtroppo tale distinzione non è sempre accolta dagli storici, ancora oggi scettici o del tutto ignari della lezione di metodo fornita da De Luca nel par. 21 dell'*Introduzione*: G. De Luca, *Introduzione*, «Archivio Italiano per la Storia della Pietà», I (1951), pp. xi-lxxvi; poi in *Introduzione alla storia della pietà*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1962.

modo comprensibile e intellegibile per una cerchia più ampia possibile, di modo che, proprio come al tempo in cui furono scritte e discusse, tali parole possano ispirare il nostro popolo e condurlo alla vita interiore¹³.

Brandsma sperava che, attraverso la pubblicazione di queste antiche testimonianze, «lo spirito, che parla in ogni pagina – lo spirito di fede e amore, così forte nella nostra patria durante il Medioevo – possa riaccendere nei Paesi Bassi l'espressione di quella stessa Fede, di quello stesso Amore»¹⁴.

Nello stesso anno, sulle pagine del secondo volume di *Ons Geestelijk Erf*¹⁵, comunicò la sua intenzione di raccogliere una collezione fotografica di tutti i manoscritti in medio-nederlandese contenenti opere di carattere religioso¹⁶. Un progetto molto attuale, che perseguiva i medesimi intenti delle pratiche odierne di digitalizzazione: i ricercatori interessati ad analizzare questi manoscritti non avrebbero più dovuto viaggiare per tutta Europa, ma sarebbe bastato loro consultare la cosiddetta 'Collezione Brandsma' di Nimega¹⁷.

La Gheldria era ormai diventata il centro dell'attività di padre Titus. Dovendo risiedere in pianta stabile a Nimega, città priva di una struttura

¹³ T. Brandsma, *Bloemen van ons Geestelijk Erf*, «Ons Geestelijk Erf», 2 (1928), pp. 1-9: 5.

¹⁴ *Ibidem*, p. 9.

¹⁵ T. Brandsma, *Over de handschriften onzer middelnederlandse geestelijke letterkunde*, *ibidem*, pp. 237-245.

¹⁶ A lavoro ultimato la raccolta constava di 170 album fotografici per un totale di 1400 opere, per lo più anonime, raccolte da circa sessanta manoscritti provenienti da una trentina di biblioteche europee. Un primo catalogo fu pubblicato da G. Feugen, *Foto's van Middelnederlandse geestelijke handschriften. Medii aevi manuscriptorum spiritualium neerlandicorum Reproductio*, Nijmegen 1938, e ristampato nel 1968 per la cura di A. Gruijs, *Onveranderde en aangevulde fotomechanische herdruk 1968: Catalogus van de Fotoalbums van Middelnederlandse Handschriften: Medii aevi manuscriptorum spiritualium neerlandicorum reproductio* [z.g. *Collectie Titus Brandsma*], Nijmegen 1968 (ristampa fotomeccanica).

¹⁷ La collezione esiste in due copie, quella appartenuta a Brandsma e conservata presso il Nederlands Carmelitaans Instituut (NCI) e quella che si trovava presso l'Instituut voor de Geschiedenis der Nederlandse Mystiek, successivamente depositata presso la Biblioteca Universitaria di Nimega, attualmente in possesso del TBI. Durante la Seconda guerra mondiale, molti dei manoscritti in questione furono distrutti e si sono conservati solo grazie a queste riproduzioni fotografiche. Negli ultimi anni il progetto è stato ampliato e portato avanti da Rudolf van Dijk: R. Th. M. van Dijk, *Titus Brandsma en de editio critica van de verzamelde geschriften van Geert Grote. Geschiedenis van een editieproject*, in *Twaalf kapitels over ontstaan, bloei en doorwerking van de Moderne Devotie*, onder redactie van Ch. Caspers – R. Hofman – R. Th. M. van Dijk, Hilversum, Verloren, 2012, pp. 85-126.

monastica carmelitana, nel 1930 fondò il Carmelo di Doddendaal. Lo scopo di tale fondazione, oltre a quello di ospitare i giovani carmelitani che studiavano teologia all'Università, fu di creare una simbiosi tra vita spirituale e ricerca scientifica. Nel suo ruolo di priore del convento, a Doddendaal Brandsma organizzò diversi convegni internazionali e seminari sulla storia della mistica¹⁸.

Per l'anno accademico 1932-1933, Brandsma fu nominato Rettore Magnifico dell'Università Cattolica di Nimega¹⁹. Nella prolusione da lui tenuta in occasione del *dies natalis* dell'Università, intitolata *Godsbegrip* ('Il concetto di Dio'), il *Rector magnificus* si chiedeva in che modo fosse possibile far risplendere l'immagine di Dio in un'epoca in cui questa s'era quasi totalmente oscurata. Ancora una volta, Brandsma scorgeva una possibile soluzione nel riavvicinamento agli insegnamenti della letteratura mistica:

Gli uomini devono tornare a vedere Dio, a vivere nella contemplazione di Dio. Questa si chiama mistica. E così sia. (...) Nella nostra letteratura, le opere mistiche di un Ruusbroec potrebbero insegnarci ancora come anche noi, lavorando col dono naturale della ragione, possiamo arrivare ad avere una visione sempre più chiara di Dio. È motivo di grande gioia che in questo momento le opere mistiche siano richieste, che la gente le legga per imparare a percepire Dio, per appropriarsi dell'immagine di Dio: è questo ciò di cui abbiamo più bisogno oggi²⁰.

Dal 30 aprile 1938 al 15 novembre 1941, Brandsma scrisse settimanalmente una rubrica domenicale dal titolo *Van ons geestelijk erf* sul quotidiano *De Gelderlander*. In questo periodo di circa tre anni e mezzo apparvero sulla più importante testata della Gheldria un totale di 155 articoli firmati semplicemente con le iniziali T. B.²¹ Pezzi che sono stati definiti «scientificamente fondati, ma soprattutto edificanti»²².

¹⁸ Durante il primo incontro, svoltosi a Doddendaal dal 6 all'8 ottobre del 1930 e promosso dal comitato della rivista *Ons Geestelijk Erf*, padre Brandsma discusse della mistica carmelitana nei Paesi Bassi prima della Riforma: cfr. Crijnen, *Titus Brandsma*, p. 168.

¹⁹ *Ibidem*, p. 191; cfr. anche J. Brabers: *Een zoet juk. Rectoris magnifici van de Radboud Universiteit over hun rectoraat 1923-2014*, Nijmegen, Valkhof Pers, 2014.

²⁰ Il testo della prolusione, che ebbe grandissima risonanza sia in ambienti cattolici che protestanti, è stato pubblicato in T. Brandsma, *Godsbegrip*, Nijmegen-Utrecht, N.V. Dekker & van de Vegt & J. W. Leeuwen, 1932.

²¹ J. van Ginneken, "Aldoor een gelukkige mensch..." *Herdenkingsrede ter nagedachtenis aan prof. dr. Titus Brandsma O.Carm., ingeleid, uitgegeven en geannoteerd door Rudolf van Dijk O.Carm. Met een voorwoord door Sanny Bruijns O.Carm.*, «Karmelitaanse Vorming» 22 (2013), pp. 3-23: 18.

²² B. Meijer, *Titus Brandsma*, Bussum, Brand, 1951, p. 179. Questo aspetto dell'operato scientifico e divulgativo di Brandsma, con particolare riferimento alle pubblicazioni sul *Gelderlander*, è stato approfondito da van Driel nella sua tesi e da lei definito

3. Metodo e temi della ricerca scientifica.

Nei suoi contributi scientifici Brandsma adottò un metodo di ricerca interdisciplinare²³, convinto che la più importante direttrice da seguire fosse l'evento storico della relazione Dio-uomo, il rapporto di Dio e degli uomini all'interno della storia, che si riflette e riverbera nei testi della letteratura religiosa²⁴. Pertanto, dalle testimonianze letterarie e agiografiche del Medioevo sarebbe stato possibile rintracciare la presenza di Dio e ricostruire, per quella determinata epoca, il suo operare nella storia dell'individuo e dei popoli. Da ciò deriva l'attenzione di Brandsma per il recupero di manoscritti contenenti testi anonimi e sconosciuti, il desiderio di disseppellire dalle biblioteche i tesori sepolti della letteratura medio-nederlandese al fine di ricomporre una visione di insieme e chiarire alcuni punti oscuri nella storia del Cristianesimo nei Paesi Bassi per i secoli XIII-XV. Da questo punto di vista, si comprende anche la sua particolare predilezione verso la storia della mistica:

La mistica è l'unione speciale di Dio e dell'uomo, attraverso cui quest'ultimo prende coscienza della presenza di Dio e a lui si unisce. Essa ha perciò un

«mistagogico» (S. M. Van Driel, *De Mystagoog Titus Brandsma: een onderzoek naar de mystagogische laag in artikel van Titus Brandsma in het dagblad De Gelderlander*, Scriptie ter afsluiting van de Master Interreligieuze Spiritualiteitsstudies aan de Radboud Universiteit te Nijmegen, 2008). Tale approccio costò a Brandsma le critiche di alcuni suoi colleghi accademici. Queste, ad esempio, le parole del Prof. Ferdinand Sassen, docente di Filosofia greca e romana all'Università di Nimega: «Le molteplici e variegate attività intraprese durante il suo mandato di professore di Filosofia hanno privato il professor Brandsma del tempo e della tranquillità mentale necessarie per produrre scritti scientifici (...). Le numerose opere buone da lui svolte al di fuori del suo ruolo universitario lo hanno tenuto lontano dal lavoro scientifico. Ritengo che il primo e principale compito dell'Università Cattolica sia quello di servire la scienza e la ricerca». Brandsma replicò dicendo: «Sassen ha ragione. Ma queste cose sono per me un diversivo necessario, di cui sento il bisogno come prete»: Meijer, *Titus Brandsma*, p. 46.

²³ Il 'triumvirato di Nimega', composto da Brandsma, Mulder e van Ginneken, diede inedito slancio agli studi sulla letteratura religiosa dei Paesi Bassi. Senza alcun unilateralismo, ognuno era uno specialista nella propria materia: Mulder si concentrava sugli aspetti prettamente storici, van Ginneken su quelli letterari e Brandsma su quelli spirituali: *ibidem*, p. 96.

²⁴ Colpisce la profonda assonanza con l'intuizione di De Luca, primo teorico di una nuova disciplina storica: la storia della pietà, «vale a dire la storia dell'uomo nel suo rapporto, segreto o manifesto, con Dio: rapporto di amore (pietà), rapporto di odio (empietà). Pietà come essenza medesima – manifesta o segreta, non importa – del fatto religioso, viva e profonda e operante nel più dotto come nel più misero o illetterato degli uomini»: R. Guarnieri, *Don Giuseppe De Luca tra cronaca e storia*, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1991, p. 54.

carattere duplice: la speciale e intima unione di Dio con l'uomo e la ricettività dell'uomo alla grazia divina, l'esperienza umana della grazia divina, il suo "abito umano"²⁵.

Sulla base di tale concezione marcatamente 'anti-dualista' – per cui natura e soprannatura non sono opposte bensì connesse – si evince che l'azione di Dio attraverso il dono della grazia mistica ha una 'dimensione storica' in quanto è inclusa alla natura e alla disposizione umana, vive nel tempo e attraverso gli uomini²⁶. Brandsma non considerò la mistica come un fenomeno che esula dalle categorie del tempo e dello spazio; lo concepì piuttosto come una realtà storica – ovvero *operante nella storia* – e per questo soggetta a processi di sviluppo ed evoluzione. Tutta la sua attività esplorativa poggiava su tale intuizione, espressa tramite l'attenzione alle differenze sociali, culturali e ambientali dei mistici e delle mistiche nel corso dei secoli. Questa era la base metodologica da cui partire per cercare interazioni e connessioni e approdare infine a una comprensione unitaria della mistica nei vari secoli e nei diversi paesi: «Dal manoscritto scopriva l'autore, poi indirizzava l'autore alla scuola, nella scuola individuava la particolarità di una certa corrente e tutte le correnti finivano per confluire nell'unico ampio alveo della multiforme ricettività umana alla grazia divina»²⁷.

Uno dei testi chiave per formulare una valutazione di Brandsma come docente di filosofia e storia della mistica è l'articolo *De Middeleeuwse Wijsbegeerte in de Nederlanden* ('La filosofia medievale nei Paesi Bassi')²⁸. In tale contributo appare chiaro come il suo approccio all'insegnamento di queste due discipline fosse basato su una visione unitaria, per cui i due incarichi didattici non furono da lui considerati tra loro concorrenti, ma complementari²⁹. La storia della mistica era per Brandsma a tutti gli

²⁵ T. Brandsma, *Mystiek*, in *De Katholieke Encyclopaedie*, deel XVIII, Amsterdam, Uitgeversmij Joost v.d. Vondel, 1937, coll. 199-206, pp. 199-206.

²⁶ Sulla concezione della mistica negli studi storici di Brandsma e per alcuni squarci sulla sua vita contemplativa si veda B. Bochert, *The Mystical Life of Titus Brandsma*, «Carmelus», 32 (1985), 1, pp. 3-13.

²⁷ Meijer, *Titus Brandsma*, p. 99.

²⁸ T. Brandsma, *De Middeleeuwse Wijsbegeerte in de Nederlanden*, «Annalen van de Vereeniging tot het Bevorderen van de Beoefening der Wetenschap onder de Katholieken in Nederland», 23 (1931), pp. 19-80.

²⁹ Meijer, *Titus Brandsma*, p. 73 afferma che Brandsma si dimostrò «allievo dotato e riconoscente» di San Tommaso d'Aquino, aggiungendo che ciò che Maritain scrisse della filosofia del *Doctor Angelicus* si potrebbe allo stesso modo dire per quella di Brandsma: «Elle est indépendante en elle-même des données de la foi, et ne relève dans ses principes et dans sa structure que de l'expérience et de la raison. Cette philosophie cependant, tout en restant parfaitement distincte d'elles, est en communication vitale

effetti ‘incorporata’ nella storia della filosofia e gli scrittori mistici erano da lui considerati come ‘fiori’ sbocciati nei giardini delle grandi scuole filosofiche.

A partire da queste pagine è inoltre possibile rintracciare le direttive del programma di ricerca e divulgazione che padre Titus stava portando avanti: una panoramica tematica sintetizzata dal carmelitano Rudolf van Dijk, il quale confronta le linee guida indicate nell’articolo di Brandsma con la *Series Lectionum* dei suoi anni di insegnamento universitario, riassumendo in quattro punti – che ci sembra utile riportare – i principali interessi di ricerca del professore³⁰:

- i. *Rapporto tra la mistica dei Paesi Bassi e la mistica carmelitana*. Dal terreno familiare della mistica carmelitana³¹, Brandsma si inoltrò nel promettente campo della mistica brabantina, per indagare, durante il primo anno di docenza, il rapporto tra Jan van Ruusbroec (1293-1381) e santa Teresa d’Avila (1515-1582). Tornò su tale argomento anche nel corso dell’anno accademico 1931-1932 con un ciclo di lezioni dal titolo *De school van de Karmel in de Nederlandse mystiek* (‘La scuola del Carmelo nella mistica nederlandese’).
- ii. *Devotio Moderna*. Per il secondo anno accademico Brandsma annunciò un corso intitolato *De mystiek der Moderne Devotie* (‘La mistica della *Devotio moderna*’). Inizialmente si concentrò sul mistico Gerard Zerbolt van Zutphen (1367-1398) e le sue opere *De reformatione virium anime* e *De spiritualibus ascensionibus*, che ebbero grande

avec la sagesse supérieure de la théologie et avec celle de la contemplation»: J. Maritain, *Le Docteur Angélique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1930, pp. xv-xvi.

³⁰ Van Dijk, *Titus Brandsma en de Moderne Devotie*, pp. 7-8.

³¹ Già durante gli anni del noviziato Brandsma raccolse un’antologia di testi di Teresa d’Avila, che tradusse dal francese (T. Brandsma, *Bloemlezing uit de werken der H. Teresia. Vertaald uit het Fransch door fr. T. Brandsma. Ord. Carm.*, Nijmegen, Malmberg, 1901); si impegnò poi, insieme a un gruppo di confratelli, nella traduzione dallo spagnolo dell’opera omnia della santa, che apparve in quattro volumi tra il 1918 e il 1924. Le quattro parti (raccolte in *Werken der H. Teresia. Uit het Spaansch vertaald door Dr. Titus Brandsma, Dr. Eugenius Driessen, Dr. Hubertus Driessen, en Dr. Athanasius v. Rijswijk, van de orde der Broeders van Onze Lieve Vrouw van den Berg Carmel*, Bussum, Brand, 1918-1926) furono denominate come segue: I: *La vita*, traduzione di T. Brandsma (1918); II: *Fondazioni monastiche, regola e costituzioni*, traduzione di A. van Rijswijk (1919); III: *La strada della perfezione; Il castello dell’anima*, traduzione di A. van Rijswijk e T. Brandsma (1926); IV: *Prima parte delle lettere*, traduzione di H. Driessen (1924). I tre volumi successivi rimasero in preparazione e non furono mai pubblicati. Accanto alla figura di santa Teresa, Brandsma analizzò la spiritualità di san Giovanni della Croce e di altri scrittori mistici del suo Ordine in numerosi articoli pubblicati sulla rivista *Karmelrozen*, da lui fondata nel 1909.

diffusione nel XV secolo. Geert Groote (1340-1384), il principale promotore della *Devotio moderna*, divenne materiale di approfondimento solo quando Brandsma iniziò a progettare la pubblicazione della sua *opera omnia* in occasione del sesto centenario della nascita (1940)³². In questo contesto si inserisce, nel 1937-1938, un corso su Thomas van Kempen (1380-1471), sia come biografo di Geert Groote che come autore dell'*Imitatio Christi*.

- iii. *Storia della mistica nederlandese*. Nell'anno 1925-1926 Brandsma rivolse la sua attenzione verso la mistica brabantina Hadewijch di Anversa con un ciclo di lezioni dal titolo *De mystiek van Hadewijch* ('La mistica di Hadewijch')³³. Nel 1926-27 i suoi corsi furono intitolati *De mystiek onzer vaderlandse heiligen* ('La mistica dei santi della nostra patria') e *Bronnen voor de geschiedenis van de Nederlandse mystiek* ('Fonti per la storia della mistica nederlandese'). Nel biennio successivo tenne *Middel nederlandse mystieke teksten* ('Testi mistici in medio-nederlandese'), *Algemeen overzicht van de geschiedenis der mystiek* ('Panoramica generale sulla storia della mistica') e *Nederlandse mystieke werken in handschriften* ('Opere mistiche nederlandesi nei manoscritti'). Secondo van Dijk, gli argomenti di queste lezioni farebbero pensare che Brandsma avesse intenzione di scrivere un manuale di storia della mistica nederlandese ad uso dei suoi studenti³⁴.
- iv. *Mistica della passione*. Gradualmente Brandsma sviluppò un crescente interesse per quelle vite che divennero raro esempio di conformità all'esistenza del Cristo sofferente. In questo contesto si inserisce il contributo su Gemma Galgani, gli studi su Santa Lidwina di Schiedam (1380-1433), sulla vita e l'opera del francescano Jan Brugman (1400-

³² Anche questo progetto fallì per varie ragioni, tra cui, non ultima, lo scoppio della Seconda Guerra Mondiale: cfr. Van Dijk, *Titus Brandsma en zijn betekenis*, p. 8.

³³ Si deve a Brandsma la definizione, ancora oggi largamente accettata, di un *terminus post quem* (fissato al 1236) per l'attività e l'opera di Hadewijch. Nella *Lijst der Volmaakten* ('Lista dei Perfetti'), un catalogo in cui la poetessa riporta i nomi di centosette personaggi da lei considerati degni dello stato di perfezione, Hadewijch cita «una beghina uccisa da Maestro Robert per il suo giusto amore» («een beghine die meester Robbaen doedde om hare gherechte minne»), identificata da Brandsma in una donna di nome Alaydis, arsa sul rogo a Cambrai nel 1236 dall'inquisitore della Contea di Fiandra Robert le Bougre, in carica dal 1235 al 1238: T. Brandsma, *Wanneer schreef Hadewijch hare visioenen?*, «Studia Catholica», 2 (1936), pp. 238-256. Su Hadewijch vedi F. Barresi, «Hadewijch di Anversa: l'avventura dell'amore divino», in Hadewijch, *Canti*, prima edizione italiana integrale a cura di F. Barresi, prefazione di C. Frugoni, Bologna, Marietti, 2022, pp. 13-14.

³⁴ Van Dijk, *Titus Brandsma en zijn betekenis*, p. 11.

1473). Brandsma cominciò ad occuparsi in modo sistematico alla ‘mistica del dolore’ a partire dal 1933, probabilmente ispirato dalla sofferenza concreta da lui prevista in seguito all’instaurazione del *Drittes Reich*, con la nomina di Adolf Hitler a Cancelliere in quello stesso anno³⁵.

4. *Le ultime lezioni.*

Se la filosofia di Nietzsche può condurci alla guerra, lasciamo che un’altra particolare filosofia, ispirata al singolare messaggio dell’amore e del perdono ci riconduca alla pace. Non c’è altro modo. Se vogliamo sradicare la piaga della guerra da questi luoghi, dobbiamo reintrodurre queste due idee: l’amore e il perdono nel popolo olandese e nei paesi vicini. Solo questo può salvare la nostra società, malata e quasi folle. È come se il mondo civilizzato fosse, per così dire, violentemente trascinato verso la sua distruzione dagli stessi principi di cui è orgoglioso e che sono le cause del suo progresso. Siamo in tempo per recuperare la ragione³⁶.

Il 10 maggio del 1940 la *Wehrmacht* invase i Paesi Bassi, costretti alla resa in seguito al bombardamento di Rotterdam e alla analoga minaccia pendente sulla città di Utrecht. Progressivamente gli occupanti iniziarono a limitare sempre più la libertà del popolo olandese.

Il 31 dicembre del 1941, Brandsma incontrò l’arcivescovo di Utrecht Jan De Jong per discutere della più recente ordinanza emanata dalle autorità tedesche, che imponeva alla stampa cattolica di pubblicare annunci a nome del partito nazista³⁷. Il mandato conferitogli dal vescovo fu quello di informare – con una lettera firmata da Brandsma – tutti i redattori della stampa cattolica dei Paesi Bassi che non sarebbe stato possibile pubblicare annunci del Movimento Nazionale-Socialista (in olandese NSB, *Nationaal-Socialistische Beweging*) senza violare i principi del cattolicesimo³⁸:

³⁵ Van Dijk, *Titus Brandsma en de Moderne Devotie*, p. 8.

³⁶ T. Brandsma, *Vrede en vredelievendheid*, discorso tenuto nella Bergkerk di Deventer l’11 novembre del 1931; trascrizione disponibile sul sito <https://titusbrandsma-teksten.nl/vrede-en-vredelievendheid/> (09/2023).

³⁷ Brandsma era stato convocato da De Jong in qualità di consigliere spirituale nazionale dei giornalisti cattolici, incarico che gli era stato conferito nel 1935: Crijnen, *Titus Brandsma*, pp. 342-345.

³⁸ A partire dal 1° gennaio del 1942 padre Titus viaggiò per tutti i Paesi Bassi per consegnare il messaggio, raggiungendo in treno quattordici editori cattolici nelle città di Utrecht, Haarlem, Leiden, Amsterdam, Den Bosch, Breda, Tilburg, Delft, Rosendaal, Eindhoven, Venlo, Roermond, Heerlen, Maastricht: *ibidem*, pp. 346-350. Appena due

L'episcopato dichiara espressamente che l'inserimento di inserzioni e articoli che pretendono di promuovere la NSB (...) priverà le vostre testate del loro carattere cattolico. L'Episcopato dichiara che il mancato rispetto di questi standard sarà generalmente considerato come un sostegno significativo alla NSB.

Pertanto:

Anche sotto minaccia di pesanti multe, della sospensione o addirittura soppressione del relativo giornale, le direzioni e gli editori, se apprezzano il carattere cattolico dei propri giornali devono rifiutare fermamente questo tipo di articoli. Non c'è altro modo. Il limite è stato raggiunto. Capite che scrivo dopo debita riflessione, dopo aver discusso con altri eminenti personaggi e dopo aver consultato sua Ecc. Rev. l'Arcivescovo³⁹.

La sera del 19 gennaio 1942, due uomini bussarono alla porta del convento di Doddendaal. Uno di questi si spacciò per uno studente che aveva tentato, senza successo, di ottenere un colloquio con il professor Brandsma durante la settimana precedente. Quando Brandsma entrò ad accoglierli nel suo studio, gli uomini si presentarono come agenti del *Sicherheitsdienst-Aussenstelle Arnhem*, giunti per trarlo in arresto. Lo studio di padre Titus fu perquisito e sigillato, e lui non vi fece più ritorno⁴⁰.

Gli fu permesso di portare con sé tre libri: un breviario, il dramma *Jezus* di Cyriel Verschaeve e la *Vita* di santa Teresa d'Avila nella traduzione nederlandese di Thomas Kwakman⁴¹. Brandsma trascorse

settimane più tardi le autorità tedesche de L'Aia ordinarono la sua cattura: «Padre Titus Brandsma deve essere arrestato immediatamente e spedito in un campo di concentramento a causa delle sue sistematiche preparazioni per una resistenza contro le forze di occupazione»: C. Dölle, *De weg van Titus Brandsma. 1881-1942*, Baarn-Gent, Ten Have – Carmelitana, 2000, p. 74.

³⁹ Il contenuto integrale dell'avviso è riportato in Crijnen, *Titus Brandsma*, p. 344; la traduzione italiana si può leggere in Scarpin, *Nella notte la libertà*, pp. 131-135.

⁴⁰ Sull'arresto di Brandsma si vedano Meijer, *Titus Brandsma*, pp. 390-394 e Crijnen, *Titus Brandsma*, pp. 354-356. Per le motivazioni della detenzione e le varie tappe che condussero Brandsma da Scheveningen a Dachau si veda inoltre l'introduzione di C. H. Luthy, *Pen, palm en prikkeldraad*, in C. H. Luthy – F. J. S. Wijsen – M. A. B. M. De Kesel, *Titus Brandsma. Van held tot heilige*, Baarn, Adveniat, 2022, pp. 11-30.

⁴¹ Brandsma lo annota il 28 gennaio del 1942 nel suo diario dal carcere: «Alle nove e mezza faccio la meditazione mattutina, leggendo e meditando la vita di Gesù di Cyriel Verschaeve. Ho potuto portare con me questo libro con il permesso dell'ufficiale che mi ha arrestato, e anche la vita di Santa Teresa, nella traduzione del Kwakmann»: T. Brandsma, *Mijn cel: dagorde van een gevangene*, Tilburg, Bergmans, 1944, p. 21. L'opera del sacerdote e poeta fiammingo Cyriel Verschaeve (1874-1949) è oggi soggetta a una spietata *cancel culture*, dacché Verschaeve fu un dichiarato collaborazionista e sostenitore del Nazionalsocialismo in Belgio. La scelta di Brandsma di meditare proprio su quest'opera, al di là di ogni valutazione sulle posizioni ideologiche dell'autore, è un fatto molto significativo che dovrebbe agevolare una lettura più oggettiva della poetica di Verschaeve. Non avendo abbastanza fogli su cui annotare la sua biografia spirituale

la prima notte di prigionia nel carcere di Arnhem; il mattino seguente fu trasferito in treno a L'Aia e da lì condotto nella cella 557 del carcere di Scheveningen, che – in linea col motto *cella continuata dulcescit*⁴² di Tommaso da Kempis – egli cercò di adibire a cella monastica:

Davanti a me ho un piccolo altare, o come lo si voglia chiamare. Nella cella c'era una scacchiera con delle pedine di dama. Non ci giocherò; ma c'era anche un pezzo di carta da imballaggio. L'ho avvolta intorno alla scacchiera e con una spilletta – bisogna arrangiarsi, coltello e forbici sono stati portati via – ho fatto dei piccoli buchi sulla carta, in cui ho infilato tre stampe dal mio breviario. Così ho davanti a me l'immagine di Cristo in croce, non la figura intera, ma comunque un bel busto sino alla ferita del Sacro Cuore, di fra Angelico. Accanto, da un lato santa Teresa con il suo motto: "Mori aut pati"; dall'altro san Giovanni della Croce con il suo "Pati et contemni". Ho poi trovato altre due spille; una l'ho usata per sostenere una grande croce di carta tra le immagini, sulla quale ho scritto le parole di santa Teresa: "Nada te turbe, ecc."; al centro ho scritto: "Gott so nah und ferne, Gott ist immer da" e infine il mio motto: "Prenez les jours come ils arrivent"⁴³.

E ancora, dal suo 'ordine del giorno':

Con Gezelle elogio "il mio vecchio breviario", che per fortuna mi è stato concesso di tenere e che ora posso pregare con la più grande calma possibile. Oh! Al mattino mancano la Santa Messa e la Santa Comunione, lo so benissimo. Ma nonostante ciò Dio è accanto a me, in me e con me. In Eo enim vivimus, movemur et sumus. Gott ist so nah und ferne, Gott ist immer da⁴⁴.

Nella prigionia di Scheveningen, alla fine del gennaio 1942, Brandsma scrisse il suo ultimo articolo, a cui diede l'esplicito titolo *Waarom verzet zich het Nederlandsche volk, met name het Katholieke volksdeel, tegen de NSB?* ('Perché il popolo nederlandese, specialmente quello cattolico, si oppone

di santa Teresa, lavoro che padre Titus cominciò durante i mesi di prigionia, Brandsma scrisse tra le righe della sua copia del *Jezus*, adesso esposta nella *Titus Brandsma Gedachteniskerk* di Nimega.

⁴² Con queste parole inizia il diario della prigionia di padre Titus nel carcere di Scheveningen, citato nella nota precedente e intitolato *Mijn cel: dagorde van een gevangene* ('La mia cella: ordine del giorno di un detenuto'). Il testo fu pubblicato già nel 1944, un anno prima della definitiva liberazione dei Paesi Bassi, avvenuta il 5 maggio del 1945.

⁴³ *Ibidem*, p. 15.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 5. Brandsma si riferisce alla poesia *Den ouden briefer* ('Il vecchio breviario') del prete e poeta fiammingo Guido Gezelle (1830-1899), che alla prima quartina recita: «Quando l'angoscia divora il mio cuore, | la stanchezza pel clamore del mondo; | allora cerco di nuovo l'amato, | allora prendo il vecchio breviario». Sulla vita e l'opera di Gezelle rimane fondamentale la monografia di R. Guarnieri, *Guido Gezelle: vita del poeta e saggio delle sue poesie*, prefazione di Giuseppe De Luca, Brescia, Morcelliana, 1941.

alla NSB?'), concludendo il pezzo con un augurio di pace: «Dio benedica i Paesi Bassi, Dio benedica la Germania. Dio conceda a questi due popoli così affini di poter tornare a stare gli uni accanto agli altri in piena libertà, riconoscendoLo e glorificandoLo, per la loro salvezza e prosperità»⁴⁵.

Due mesi dopo fu trasferito nel *Durchgangslager* di Amersfoort, dove fu costretto a vivere e lavorare in condizioni durissime. Qui venivano organizzate con una certa regolarità conferenze clandestine sui più svariati argomenti. Il 3 aprile del 1942, Venerdì santo, Brandsma tenne una lezione alla presenza di una folla eterogenea e diversificata per estrazione, professione, orientamento filosofico e religioso⁴⁶. La lezione era intitolata *De betekenis van Geert Groote in onze geestelijke Letterkunde. Het eigen karakter van der Nederlandsche Lijdensmystiek* ('Il significato di Geert Groote nella nostra letteratura spirituale. Il carattere specifico della mistica nederlandese della sofferenza'). Il pastore J. J. A. Aalders, che era tra i presenti, in seguito descrisse l'atmosfera nella baracca:

Tutt'intorno i prigionieri erano seduti, sdraiati o si sporgevano da tre file di brande, gli uni sugli altri. Nella baracca c'era un'atmosfera sgradevole e confusa. I prigionieri – con gli zoccoli ai piedi e addosso degli stracci – erano stanchi e trasandati, le teste rasate conferivano al loro aspetto qualcosa di criminale e sinistro. Si sentiva un baccano di zoccoli e un mormorio di voci affollate: forti e sommesse, civili e urlanti (...). Proprio di fronte a noi, in mezzo alle brande, il Prof. Titus, l'oratore – o meglio – il predicatore della serata, in piedi su una cassetta di patate, vestito con la sua divisa scialba e ridicola, che lo faceva sembrare ancor più piccolo di quanto già non fosse (...). Tutti gli occhi erano rivolti verso l'omino sulla cassetta. Si trattava – in molti lo sapevano – di un professore dell'*Alma Mater* di Nimega, che tutti erano ansiosi di ascoltare⁴⁷.

Nella medesima cornice, il 6 aprile 1942, lunedì di Pasqua, Brandsma tenne l'ultima lezione della sua vita, sull'opera e la predicazione di Jan Brugman⁴⁸. Di questa lezione ci arriva testimonianza da parte di Fogteloo Anne Sape, compagno di prigionia di Brandsma a Scheveningen e Amersfoort, che così depose nel processo di beatificazione:

Ricordo di aver sentito una sua conferenza su Padre [Johannes] Brugman, che tutti hanno ascoltato con tensione e rispetto. Mi pare quasi impossibile, in

⁴⁵ La trascrizione dell'articolo è disponibile su <https://titusbrandsmateksten.nl/waarom-verzet/> (09/2023); il testo tradotto si può leggere in Scarpin, *Nella notte la libertà*, pp. 142-147.

⁴⁶ Crijnen, *Titus Brandsma*, pp. 390-395.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 393.

⁴⁸ Gli appunti preparatori di queste conferenze sono consultabili sul sito <https://titusbrandsmateksten.nl> (09/2023).

quell'atmosfera bestiale, che Padre Brandsma sia riuscito a tenere una conferenza sulla sofferenza, lui che era stanco morto e affamato. Questa conferenza ebbe un effetto ispiratore. A causa di essa si riacquistò forza e coraggio. Una simile conferenza, intessuta di religione, era pericolosa per la vita⁴⁹.

Deportato a Dachau tre mesi dopo, Brandsma morì il 26 luglio alle ore 14, per un'iniezione di acido fenico. Un giovane carmelitano olandese, fra Rafael Tijhuis (1913-1981) anch'egli prigioniero nel campo di concentramento bavarese, fu vicino a padre Titus durante le sue ultime settimane di vita. L'incontro con Brandsma lasciò una vivida impressione nel giovane frate, che così lo ricorda nelle sue memorie dal campo, pubblicate dopo la guerra⁵⁰:

L'amore alla sofferenza, così ammirato da Tito nei santi del nostro Ordine e negli stigmatizzati di cui gli piace parlare, sta veramente crescendo in lui in grado eroico. Per unirsi alla Passione di Cristo, accetta lietamente ogni dolore e si sottomette ai tormenti con grande gioia. Quante volte ho visto il capo della baracca scagliarsi contro Tito e picchiarlo spietatamente. Un solo pugno della sua mano pesante basta ad atterrarlo, e quando gli si chiede perché è stato colpito, la risposta è sempre la stessa: "Oh, non importa. Non è niente. L'ho già dimenticato"⁵¹.

5. *Storia della mistica, mistica nella storia.*

«Un simile eroismo non si improvvisa», affermò Giovanni Paolo II in merito all'operato e al martirio di Brandsma, al termine dell'omelia di beatificazione precedentemente ricordata. Furono infatti l'approfondimento scientifico e la divulgazione dei testi della mistica cristiana, ma soprattutto l'intima ricezione interiore del loro insegnamento spirituale a segnare padre Titus in profondità, fino ad orientarne tutta la vita. Nella sua esistenza si intrecciarono studio e apostolato, intelligenza della mente e del cuore, preghiera e testimonianza, vita attiva e contemplativa, proprio come si era prefisso sin da giovanissimo: secondo lo spirito del profeta Elia.

⁴⁹ *Buscoducen. Beatificationis seu declarationis martyrii servi Dei Titi Brandsma sacerdotis professi Ordinis Fratrum B. Mariae V. de Monte Carmelo*, [Città del Vaticano], Typis Polyglottis Vaticanis, 1968, vol. I, pp. 450-454.

⁵⁰ Recentemente pubblicate anche in italiano: R. Tijhuis, *Niente può impedire a Dio di raggiungerci. Diario di un sopravvissuto a Dachau*, Roma, Edizioni Carmelitane, 2016.

⁵¹ Citazione in F. Millán Romeral, «Avrete dimore dove vi saranno donate» (*Regola carmelitana*, 5). *Una comunità carmelitana a Dachau*, «Horeb», 92 (2022), pp. 26-37: 35.

Per tracciare alcune preliminari conclusioni, torniamo alla prolusione sul concetto di Dio che Brandsma tenne in veste di Rettore dell'Università di Nimega:

Non dobbiamo considerare il mistico come qualcuno che sta al di fuori della vita, della storia. Anzi, chi vive la storia e ne porta il peso responsabile, deve sentire come sua primaria, suprema vocazione il *γνώθι σαυτόν*, la conoscenza di sé: la più difficile, ma anche la più bella di tutte le scienze, che ci permette di scendere attraverso l'astrazione della mente fino a incontrare Dio nel profondo del nostro essere (...). L'acqua dell'esistenza potrà anche essere intorbidita dalle tempeste della vita! Tornerà la quiete, lo sguardo pacificato penetrerà nel profondo: lì saremo capaci di vedere Dio⁵².

Per Brandsma il mistico è colui che si immerge nella storia e si impegna ad aprire orizzonti di senso, speranza e salvezza per l'umanità. La vita mistica comincia con la conoscenza di sé, che equivale alla scoperta, nel fondo dell'anima, della luce di Dio: l'intera esistenza non è altro che la gioia e la fatica di liberare questa luce sepolta, che una volta ritrovata si irradia in tutta la persona. L'essenza della vita umana è dunque una progressiva 'presa di coscienza' di questa incessante opera divina: tale scoperta determina il modo in cui l'uomo si rapporta con i suoi simili, con sé stesso e col creato. Anche questo aspetto è parte di quella che Brandsma considerava la 'dimensione storica' della mistica, un percorso che inizia nel momento in cui si è spinti a cercare Dio: qui e ora, in questo tempo, in questo luogo, in questa società⁵³. Quando l'intelletto umano prende consapevolezza della presenza di Dio in sé comincia a muoversi verso di essa, innescando un moto di avvicinamento reciproco:

La vita mistica può essere descritta come l'unione di Dio con la nostra fragile natura umana, a tal punto che il divino non è più nascosto dietro l'umano, ma si irradia esternamente in uno splendore glorioso (...). Dio si unisce alla natura umana, ma anche la natura umana si unisce a Dio (...). Non si dovrebbe spingere il rispetto per la mistica fino al punto di privarla del suo carattere umano, né la si dovrebbe considerare puramente umana, senza un'essenziale rivelazione del divino⁵⁴.

Il carattere divino della mistica, ovvero l'azione di Dio nell'uomo, si manifesta tramite la progressiva rivelazione di un amore travolgente e irresistibile, che rapisce e avvince l'anima, orientando la vita degli uomini.

⁵² Brandsma, *Godsbegrip*, p. 29.

⁵³ Cfr. A.-M. Bos, *Titus Brandsma: Getuige van God*, «Acta Teologica», supp. 33 (2022), pp. 174-189.

⁵⁴ Dall'introduzione alle *Lettere ed estasi* di santa Gemma Galgani, riportata in appendice.

ni: così di nuovo, come in un'unità circolare, l'esperienza mistica irrompe nella storia, esprimendosi attraverso la pratica dell'amore, nelle opere e nelle azioni umane. Proprio su questo punto, la profusione dell'amore divino che si irradia e si propaga sugli esseri umani, si è soffermato Papa Francesco nella sua riflessione sulla santità in occasione della messa per la canonizzazione di Brandsma:

L'amore che riceviamo dal Signore è la forza che trasforma la nostra vita: ci dilata il cuore e ci predispone ad amare. Per questo Gesù dice «come io ho amato voi, *così amatevi anche voi gli uni gli altri*». Questo *così* non è solo un invito a imitare l'amore di Gesù; significa che possiamo amare solo perché Lui ci ha amati, perché dona ai nostri cuori il suo stesso Spirito, lo Spirito di santità, amore che ci guarisce e ci trasforma. Per questo possiamo fare scelte e compiere gesti di amore in ogni situazione e con ogni fratello e sorella che incontriamo, perché siamo amati e abbiamo la forza di amare⁵⁵.

Le attività che padre Titus svolse nel corso della sua esistenza furono di una sorprendente molteplicità, ma se si volesse cercarne il motivo ispiratore e il centro propulsore, lo si troverebbe proprio nel comandamento dell'amore, da lui seguito e portato fino alle estreme conseguenze: in questo Brandsma fu un vero 'maestro', dagli anni della docenza universitaria sino alle ultime lezioni nel campo di concentramento⁵⁶. Nei suoi articoli e saggi scientifici, egli non cessò di ripetere che, al pari dell'unione mistica, l'amore non è soltanto «dolcezza e beato riposo», né tranquillità o «capriccio quietista», ma passa «attraverso la via della sofferenza, del disprezzo e della morte»: il vero amore spinge a seguire Cristo sulle tappe della via Crucis per avere accesso alla gloria celeste, nella certezza che il Calvario e la croce non rappresentano l'ultima tappa ma schiudono il mistero eterno, la promessa di luce, bellezza e grazia senza fine. È questo il segreto che Cristo confiderà a Gemma Galgani, mostrandosi a lei in visione e svelandole come un giorno sarà proclamata santa:

La verità, chi doveva conoscerla, l'ha conosciuta. Fra qualche anno per opera mia tu sarai santa, farai miracoli, e sarai agli onori degli altari. (...) Figlia mia,

⁵⁵ *Omelia di Papa Francesco per la canonizzazione di dieci beati*, Piazza San Pietro, Domenica 15 maggio 2022, <https://www.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2022/documents/20220515-omelia-canonizzazione.html> (09/2023).

⁵⁶ Tornano alla mente i versi di Hadewijch di Anversa, la 'santa Teresa fiamminga' profondamente amata da Brandsma, che la considerava, al pari della santa carmelitana, vera 'maestra di vita spirituale': «Ma in quelli che con verità d'amore ragionano | e di chiara ragione s'illuminano | su di loro l'Amore fonderà la sua scuola: | saranno Maestri | e riceveranno i più alti doni dell'Amore | che infliggono ferite senza cura»: Hadewijch, *Canti*, c. 14, XI, p. 122.

se veramente mi ami, mi ami ancor tra le tenebre. Si delizia il Signore e scherza con le anime a Lui più care, e scherza per amore: ora le consola, ora le mette in venerazione presso gli uomini, ora permette che diventino il ludibrio del mondo, ora le fa coraggiose a tutto l'Inferno, ora le lascia atterrire da un nulla. Chi crede di patire, ha poca luce; chi soffre e se ne crede lontano, è illuminato. Chi sta sotto terra, sta in cielo e vive in croce; chi ha il primo luogo in terra, ha l'ultimo dinnanzi a Dio. Chi conosce la Croce, la prega; chi non la conosce, la fugge⁵⁷.

6. *Gemma Galgani: l'introduzione olandese alle Lettere ed estasi.*

Viene di seguito proposta la traduzione italiana dell'introduzione che il professor Titus Brandsma scrisse in vista dell'edizione olandese delle *Lettere ed estasi* di Gemma Galgani, pubblicata nel 1927 per la casa editrice Van Eupen di Eindhoven. Al testo di Brandsma segue la premessa del curatore del volume Bonifacius van Eupen, il quale riprende per larga parte le parole che il direttore spirituale della stessa Gemma, padre Germano di San Stanislao, aveva usato per introdurre la prima edizione italiana degli scritti⁵⁸. Quattro anni dopo la morte di Galgani, nel 1907, padre Germano, che l'aveva seguita durante i suoi ultimi anni, pubblicherà un intenso resoconto biografico della giovane lucchese; due anni dopo raccolse e curò le *Lettere ed estasi*⁵⁹. I volumi ebbero rapida diffusione e ampio consenso: in soli sei anni la *Biografia* vendette cinquanta-duemila copie, le *Lettere ed estasi* oltre ottomila⁶⁰. A partire da questo successo furono pubblicate biografie in Spagna, Francia, Inghilterra, Belgio, Paesi Bassi, Germania e Svizzera, soprattutto per l'interessamento dei Passionisti presenti in quelle nazioni. Anche la pubblicazione olandese delle *Lettere ed estasi* avvenne in risposta alla diffusione del carisma della Congregazione Passionista, che agli inizi del secolo scorso si propagò nei Paesi Bassi. A partire dal 1907 furono qui fondati alcuni monasteri, tra cui il primo e più importante quello di Mater Dolorosa a Molenhoek (Mook en Middelaar), cui fecero seguito Sint Gabriel ad

⁵⁷ Dall'autobiografia di Gemma Galgani, *Vi parlo di me*, p. 310.

⁵⁸ Germano di San Stanislao, *Biografia di Gemma Galgani, vergine lucchese. Scritta dal p. Germano di s. Stanislao*, Roma, Tipografia pontificia dell'Istituto Pio IX, 1907.

⁵⁹ G. Galgani, *Lettere ed estasi della serva di Dio Gemma Galgani. Raccolte dal p. Germano di S. Stanislao Passionista*, Roma, Tipografia pontificia dell'Istituto Pio IX, 1909.

⁶⁰ Cfr. T. Zecca, *Introduzione*, in G. Galgani, *Sola con Gesù solo. Colloqui estatici della stigmatizzata di Lucca*, a cura di T. Zecca, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 2002, pp. 12-14.

Haastrecht, il Passionistenklooster di Maria Hoop e il monastero femminile Gemmaklooster di Sittard, intitolato proprio a Gemma Galgani. La figura dell'umile ragazza italiana fu promossa nei Paesi Bassi tramite la pubblicazione, nel 1912, della traduzione della vita scritta da Germano di San Stanislao e tradotta in nederlandese da M. W. A. Wijtenburg⁶¹ e alcune biografie scritte da autori olandesi, come quella di Joannes Romboldus van der Lans⁶². La traduzione delle *Lettere ed estasi* avvenne proprio sulla scia di tali pubblicazioni, come ricorda il curatore del volume:

Non senza una certa trepidazione intraprendiamo un'ampia traduzione olandese delle *Lettere ed estasi* della Serva di Dio Gemma Galgani (...). Gemma, giustamente definita la serafica vergine di Lucca, non è più sconosciuta tra noi: grazie alla splendida biografia del suo direttore spirituale, padre Germano, in molti cuori è nata una fervida venerazione per l'umile ragazza italiana, così grandemente favorita dal divino Salvatore⁶³.

A quel tempo Gemma Galgani era stata riconosciuta quale 'serva di Dio'; sarebbe stata proclamata beata da Pio XI nel maggio del 1933. Per l'occasione, il quotidiano cattolico olandese *De Tijd*, pubblicò la seguente notizia:

Beata Gemma Galgani. Solenne triduo in suo onore

Nei giorni 1, 2 e 3 settembre, nella chiesa dei Padri Passionisti a Mook si terranno solenni esercizi di tre giorni in onore di Gemma Galgani, beatificata il 14 maggio. È usanza che, dopo la canonizzazione o la beatificazione, tali esercizi si svolgano nelle diocesi o negli ordini monastici più strettamente legati al nuovo Beato o Santo. Per Gemma queste sono la diocesi di Lucca e le chiese dei Passionisti e delle Passioniste sparse per il mondo. Nel nostro Paese, la chiesa dei Padri Passionisti a Mook viene prima di ogni altra. Per ogni giorno del triduo sarà celebrata una Messa solenne in onore della nuova Beata, nel pomeriggio si svolgerà una solenne Lode, comprensiva del panegirico. Il primo giorno, sarà il Prof. Dr. Titus Brandsma O.C. a dare il via alle celebrazioni⁶⁴.

Solo cinque anni prima, nell'espone e commentare le esperienze mistiche di Gemma, Brandsma scriveva: «Confidiamo che un giorno ella sarà giudicata degna dell'onore degli altari, anche se non vogliamo né

⁶¹ Germano di S. Stanislao, *Gemma Galgani, de serafijnsche maagd van Lucca* (1878-1903), uit het Italiaansch vert. door M. W. A. Wijtenburg, Leiden, Van Leeuwen, 1912.

⁶² J. R. van der Lans, *Gemma Galgani: een kind van Jezus' lijden* (1878-1903), Mook, Paters Passionisten Klooster "Mater Dolorosa", 1921.

⁶³ B. C. P. W. van Eupen, *Vorrede*, in *Brieven en extasen der dienaarsses Gods Gemma Galgani*, p. XIII.

⁶⁴ *Kerkelijk Leven. De Zalige Gemma Galgani: Plechtig triduum haar ter eere*, «De Tijd: godsdienstig-staatskundig dagblad», 30 agosto 1933.

possiamo anticipare questa beatificazione o canonizzazione», canonizzazione che sarebbe avvenuta il 2 maggio del 1940, quando papa Pio XII, riconosciuta la pratica eroica delle sue virtù cristiane, innalzava Gemma Galgani alla gloria dei santi, nominandola «stella del suo pontificato» e affidandole la sorte dei popoli e delle nazioni nel terribile conflitto mondiale che imperversava già da diversi mesi.

Gemma Galgani

*Ter inleiding bij haar Brieven en Extasen*⁶⁵

Per speculum in aenigmate.

In spiegelbeelden en in raadselen.

Zelfs een heilige leeft hier op aarde, ook in veereniging met God, niet in den Hemel of ziet den Heer en den goddelijken Wil in wezen en in volle klaarheid. Wel leven, gelukkig, velen in een hemelsche sfeer; wel is God hun nader gekomen, omdat zij hun hart voor Hem openstelden en Hij er van houdt, met zijn licht nu en dan door de wolken te breken en een hart in gloed te zetten, maar het blijven spiegelbeelden, waarin zich het goddelijk Wezen doet kennen, raadselen, waarvan de oplossing wordt benaderd, dicht, steeds dichter, maar zonder in volle klaarheid voor ons te liggen.

God is ons zoo nabij.

En toch is Hij vaak zoo ver.

God leeft in ons als Schepper en Instandhouder van ons zelfongenoegzaam wezen. Zijn voortgezette scheppingsdaad, eeuwig voor Hem, voor ons in den tijd, stelt Hem in ons tegenwoordig met zijn werking, en dus met zijn wezen.

Wat denken we weinig, veel te weinig, aan dat goddelijk element in ons bestaan. En God, die in ons leeft, is dezelfde, die voor ons is Mensch geworden, opdat met en door Hem weer de glans der goddelijkheid over ons wezen zou stralen, het goddelijke er in, door gelijkvormigheid met Hem, zou oplichten, de vereeniging met Hem weer helderder in ons zou uitschijnen. Maar zelfs het hoogverheven geheim der Menschwording van Gods Zoon vervult ons nog niet van onze hemelsche roeping, van Gods roep om onze godgelijkvormigheid.

God weet het.

En in de warmte van zijn goedheid en het licht van zijn wijsheid jaagt de goddelijke Zon van tijd tot tijd de nevelen uiteen of hult ze in zulk een lichtglans, dat men ze met licht der zon doorweven ziet en zelfs het beeld der zon zich in dien lichtglans afteekent. Nog zijn de wolken niet gescheurd. Nog straalt niet alles in gouden gloed, maar reeds heffen zich de kelken der bloemen naar het verwarmend licht, reeds richten zich de oogen omhoog om de spelingen van het licht in het wolkenspel te bewonderen. De volle zon zou zelfs te sterk zijn.

In spiegelbeelden nog en in raadselen, maar toch de oplossing nabij, toch overgoten van licht en warmte, toch zich de nabijheid van God bewust, zij het in de nevelen, de lichtende nevelen echter van de tot God omhoog geheven

⁶⁵ *Brieven en extasen der dienaarsses Gods Gemma Galgani*, pp. III-XI.

menschenlijke natuur.

Dit is het beeld van de mystieke schouwing.

Velen willen dat beeld alleen in zijn volle klaarte; velen zijn geneigd, slechts mystieke werking te erkennen, waar de nevelen zoo goed als geheel zijn doorbroken. Al te veel vergeten zij, dat in de mystiek naast het goddelijk element steeds te rekenen is met een element van menschenlijkheid, van de eigen mystieke persoonlijkheid.

Het mystieke leven zou men kunnen omschrijven als een dusdanige vereeniging van God met onze zwakke menschenlijke natuur, dat het goddelijke niet langer schuil gaat achter het menschenlijke, maar naar buiten uitstraalt in heerlijken glans. Maar dat wil in het geheel niet zeggen, dat het goddelijke in het mystieke leven het menschenlijke geheel en al terugdringt en opheft, dat er niet heel veel menschenlijks in het mystieke leven overblijft. Het doet ons de nabijheid van God sterker gevoelen, wij zien de wolken den schitterenden zonnegloed indrinken, maar zonder dat voor het zonlicht de nevelen geheel zijn opgetrokken, zonder dat de zon in volle klaarheid aan de hemel staat.

God vereenigt zich met de menschenlijke natuur, maar ook de menschenlijke natuur vereenigt zich met God.

In de mystiek de eigen persoonlijkheid van den mystiek begenadigde voorbijzien, is haar schoonste glorie verduisteren.

Men drijve den eerbied voor de mystiek niet zoo ver, dat men er het menschenlijk karakter aan ontnemt, evenmin als men haar zuiver menschenlijk zie zonder een wezenlijke openbaring van het goddelijke.

Is voor de rationalistische wijsbegeerte, de school der *'Aufklärung'*, en de scholen, die voortbouwden op haar hooge gedachte over de volmaaktheid of volmaakbaarheid van de menschenlijke natuur, de mystiek de hoogste graad van de eigen menscheidscultuur, een verheven staat van geestelijke ontwikkeling, waarin het goddelijke product is, maar geen oorzaak; voor hen, die boven den geest nog het bestaan en de noodzakelijke werking van God in ons erkennen, is de mystiek een staat, waarin de goddelijke medewerking niet alleen meer door de rede wordt erkend, door het geloof wordt aangenomen, maar zichtbaar wordt, zij het in nevelen, voelbaar, zij het onder de steeds eenigszins vage vormen der zelfwaarneming.

Want het goddelijke blijft voor een groot, een zeer groot gedeelte schuilgaan achter het menschenlijke, terwijl na de Menschwording van God den Zoon het ideaal der godgelijkvormigheid minder ver van de menschenlijke natuur afligt dan het ideaal, dat al te abstract gehouden mystieke richtingen stelden in de opheffing van zoo menig menschenlijk vermogen, dat ons God nader brengen kan.

Zoo is de grens tusschen het goddelijke en menschenlijke vaak moeilijk te trekken.

Maar dat men om de moeilijkheid der grensbepaling nu toch niet de minder scherp af te bakenen gebieden zelve ontkenne.

Al komt de zon niet geheel door de wolken heen, een prachtigen dag kan ons de zon brengen, ook al staat zij aan een nog steeds, zij het licht bewolkten hemel.

De wolken worden als van gedaante veranderd. De hemel is vol zilver, doorschoten met gouden stralen.

*

Zulk een hemel van zilver met schichten van goud is het leven, zijn de brieven en extasen van een Gemma Galgani.

Een dienaar Gods. We vertrouwen zelfs, dat ze eens de eer der altaren zal worden waardig gekeurd, al willen we en mogen we op die zalig- of heiligverklaring niet vooruitloopen en is deze nog weer heel wat anders dan de erkenning harer mystieke begenadiging.

Het schijnt mij hier de plaats niet om in den breedte te onderzoeken, in hoeverre hetgeen in de extasen der dienaar Gods wordt medegedeeld, van goddelijken oorsprong mag worden geacht. Haar leven zowel als hare geschriften zijn in onderzoek bij bevoegde personen, daarvoor door het hoogste kerkelijk gezag aangewezen. Zoolang dit hoogste gezag nog geen oordeel heeft uitgesproken, wenschen wij het gezag dezer extasen niet te zien overschat, maar dit beteekent allermint, dat niet zeer schoone bladzijden in deze uitgave zijn opgenomen, bladzijden, die spreken van liefde tot God op een wijze, dat zij ons hart treffen en roeren en opwekken tot mede-beminnen, wat hier weer niets anders zeggen wil dan mede-lijden met den Beminde, die voor ons stierf aan het kruis en in smarten voor ons onderging.

Zonder in elk visioen Gods beeld te willen zien, in elk woord daarbij gesproken, Gods stem te willen beluisteren, straalt ons daarin toch Gods liefde tegen, die niet ophoudt, aandacht te vragen voor hetgeen Hij voor ons leed, godsvrucht daarvoor te verlangen, om troosters te smeeken tot eerherstel voor al de versmading, welke Hij ondergaat.

Wij kunnen een oogenblik in deze liefdesuitingen van een minnares des Kruises de persoon zelve van de zienares van Lucca voorbijzien en slechts de echo hooren van het lijdenslied des Evangelies. De overweging van het Lijden des Heeren heeft hier weerklink gevonden in woorden, welke het lijdenstaferiel van Jeruzalem ons niet slechts levendig voor den geest brengen, maar ook opwekken tot wederliefde, tot godsvrucht tot dat H. Lijden.

Deze brieven en extasen zijn een goede lectuur in dezen slappen tijd, waarin zoovelen in quietistische bevlieving liever droomen van een mystiek vol zoetheid en zalige rust, dan er aan te denken, dat God, die onze vereeniging zocht, dit deed langs den weg van lijden, verachting en dood.

De ware mystiek leidt naar Calvarië om in de omhelzing van het kruis eerst stervend te rusten aan het uitgebloede Hart van Jezus.

Zonder over Gemma Galgani een oordeel uit te spreken, mogen we wel zeggen, dat in haar stem een echo mag worden beluisterd van het onder Gods leiding geschreven verhaal van het Lijden des Heeren. Wij kunnen dit nooit genoeg in onze ooren laten weerklinken en wij mogen God danken, dat Hij dit liefdelied weder op een andere wijze voor ons heeft laten zingen door een zijner meest geliefde bruiden.

Of haar natuur op meer dan gewone wijze den indruk heeft versterkt, welke de overweging van Jezus' Lijden op haar maakte, kan ons een oogenblik onver-

schillig zijn, zeker is het, dat zij het telkens weder overwoog en dit niet heeft nagelaten een dusdanigen indruk op haar te maken, dat de voorstelling van dit Lijden heel haar leven heeft beheerscht.

Dat kunnen wij van Gemma, dat kunnen wij vooral van deze brieven en extasen leeren. Gods stem moge in ons niet zoo luide klinken, als Gemma haar meende te horen, ook tot ons spreekt Jezus van zijn Lijden en Dood en de lezing van het-geen Gemma neerschreef als de stem van God, die haar tot overweging van zijn Lijden riep, dringt ook ons, meer aandacht te schenken aan dit verheven bewijs van Gods liefde tot ons en moge ons opwekken tot godsvrucht tot dat H. Lijden. Het is niet zonder groote, zonder zeer groote betekenis, dat God door tal van middelen, zoo niet wonderbaar, dan toch op zeer merkwaardige wijze thans aandacht vraagt voor zijn Lijden en Kruisdood en de godsvrucht tot dat H. Lijden doet herleven.

Aan de Orde der Passionisten, die op zeer bijzondere wijze deze godsvrucht trachten te verspreiden, is in dezen tijd wel een beteekenende zending toevertrouwd. De heiligverklaring van een H. Paulus van het Kruis, haar glorievollen stichter, maar in dezen tijd misschien nog meer de zalig- en heiligverklaring van den H. Gabriël van de Moeder van Smarten hebben aan de Orde en aan de godsvrucht, door haar gepredikt, nieuwen luister en bekoring geschonken.

Thans rijst voor ons oog het teere beeld van de zieneres en lijdere van Lucca, om voor die godsvrucht nieuwe bewonderaars en vooral beoefenaars te wekken. Zelve trad zij, hoezeer zij er eerst naar verlangde, niet in de Orde van het H. Lijden. Maar behoort zij aldus niet tot het Lichaam van de Orde, zij behoort tot de ziel ervan en leert aldus op de meest welsprekende wijze, dat men, ook niet tot de Orde van de Passionisten geroepen, deel kan hebben aan haar onafgebroken overweging van het Lijden des Heeren als richtsnoer van het leven, haar godsvrucht tot het H. Lijden naar het voorbeeld van een H. Paulus van het Kruis en een H. Gabriël van de Moeder van Smarten kan overnemen en voeden.

Het is een bijzonder kenmerk van de Nederlandsche mystiek, dat zij, door haar zin voor de werkelijkheid, steeds bijzondere aandacht heeft geschonken aan de *Navolging van Christus*, de Menschheid van Christus niet heeft uitgeschakeld in de schouwing Gods, ja, meer dan gewone waarde heeft gehecht aan de overweging van het H. Lijden. Die zin voor de werkelijkheid heeft reeds velen in Nederland aandacht doen schenken aan het leven zoowel als aan de geschriften van Gemma Galgani, ook al is daarin hier en daar iets, dat sommigen onwerkelijk aandoet. De diepste grond van deze brieven en extasen is zoo hecht en zoo vast, dat we voelen op den goeden weg te zijn, als wij de arme maagd volgen in haar zucht naar Lijden en Kruis, als wij haar godsvrucht tot het daadwerkelijk mede-lijden met Jezus trachten over te nemen, als wij in haar gezelschap den voet zetten op den Kruisweg om Jezus ook daar te volgen, waar de wereld Hem zoo moeilijk volgt, maar iemand met Nederlandsche degelijkheid en ernst begrijpt Jezus te moeten volgen, wil hij met Jezus eens de heerlijkheid des Hemels binnengaan.

Deze inleiding noemt niet elk woord van Gemma's visioenen goddelijk; de van

liefde ontvlamde maagd zal veel wat in haar omging, in een eigen woordkleed hebben gestoken; het lijdt geen twijfel, elke mystieke ziel doet dat op de haar eigen wijze, maar daarom is haar verhaal zo menselijk en treffend. Zij worstelt als het ware voortdurend met den Heer om de meest juiste voorstelling van zijn Lijden. Hij helpt haar en licht haar voor, maar haar verbeelding is daarbij niet werkeloos. Haar verbeelding en uitbeelding moge onze verbeelding helpen, een levendige voorstelling van het Lijden des Heeren tot richtsnoer te vormen van ons leven. Wij zijn nu eenmaal mensen van vlees en bloed en met zintuiglijke kennis als grondslag onzer verstandelijke beschouwing; het H. Evangelie schildert maar in korte woorden, wat Jezus leed. Mogen wij het in onze verbeelding uitwerken; mogen we in ons lichaam gevoelen, medevoelen, wat de God-Mensch voor ons wilde lijden. Dan mogen we misschien niet verdienen, dat dat gevoel als het ware bevestigd en bestendigd wordt door wonden in ons lichaam, zichtbaar of onzichtbaar, dan zullen we naar de mate van Gods goedheid toch het beeld van den lijdenden Jezus in ons lichaam opnemen, om het in onze daden tot uitdrukking te brengen. Bij dat innerlijk beeld is tenslotte het uiterlijk beeld van wonden en striemen iets van den tweeden rang, van waarde als bevestiging en verdieping van het innerlijk beeld, maar aan dit laatste toch ondergeordend. Staren we ons niet blind op de letter, maar dringen we door tot den geest dezer extasen en leeren wij daaruit, wat de oprechte liefde tot God in deze eenvoudige maagd van Lucca heeft gevraagd als uiterlijke bewijzen van die liefde en wat aldus ook onze liefde – want ook wij beminnen God – vraagt van ons: deelgenootschap in Jezus' Lijden.

TITUS BRANDSMA, O. Carm.
Nijmegen, Portiuncula-dag 1927.

Gemma Galgani.
Per un' introduzione alle sue Lettere ed estasi

Per speculum in aenigmate.

Attraverso immagini speculari ed enigmi.

Sebbene sia in unione con Dio, anche un santo vive sulla Terra e non in Cielo, né vede il Signore e la Volontà divina nella Sua essenza e in piena chiarezza.

Molti, per fortuna, vivono in una sfera celeste; Dio si è avvicinato a loro, perché Gli hanno aperto il cuore ed Egli ama, di tanto in tanto, incendiare i cuori e squarciare le nubi con la Sua luce. Ma restano enigmi, la cui soluzione si avvicina sempre di più, immagini speculari in cui l'Essenza divina si rivela, ma senza apparire in piena chiarezza.

Dio è così vicino a noi.

Eppur spesso così lontano.

Egli vive in noi come Creatore e Sostenitore del nostro essere autosufficiente. La Sua continua azione creatrice, per Lui nell'eternità, per noi nel tempo, Lo rende presente in noi con la Sua attività e dunque con la Sua essenza.

Quanto poco – troppo poco – pensiamo a questo elemento divino nella nostra esistenza.

E quel Dio che vive in noi è lo stesso che si è fatto Uomo per noi, affinché con Lui e attraverso di Lui il fulgore della divinità torni a risplendere sul nostro essere e il divino interiore, attraverso la conformità a Lui, si illumini, e l'unione con Lui torni a rifulgere in noi più chiaramente. Tuttavia, anche l'alto mistero dell'Incarnazione del Figlio di Dio non soddisfa ancora la nostra vocazione celeste, la chiamata di Dio a conformarci a Lui.

Dio lo sa.

E nel calore della Sua bontà e nella luce della Sua sapienza, il Sole divino di tanto in tanto disperde le nebbie o le avvolge in uno splendore tale che si vedono intessute alla luce del sole, e persino l'immagine del sole si delinea in tale splendore. Le nuvole non sono ancora state squarciate. Non tutto brilla di un bagliore dorato, ma le corolle dei fiori già si aprono nella calda luce, gli occhi si levano verso l'alto per ammirare i giochi di luce nel gioco delle nuvole. Il pieno sole sarebbe troppo forte da sopportare.

Ancora per immagini speculari ed enigmi, eppur così vicini alla soluzione, eppur traboccanti di luce e calore, eppur consapevoli della vicinanza di Dio, sebbene nelle nebbie, nelle rischiaranti nebbie della natura umana che si innalza fino a Dio.

Questa è l'immagine della visione mistica.

Molti vorrebbero vederla soltanto nella sua piena chiarezza; molti sono inclini a riconoscere l'esperienza mistica solo laddove le nebbie sono state completamente infrante. Troppo spesso si dimentica che nella mistica, oltre all'elemento divino, c'è sempre l'elemento umano, della singola personalità mistica.

La vita mistica può essere descritta come l'unione di Dio con la nostra fragile natura umana, a tal punto che il divino non è più nascosto dietro l'umano, ma si irradia esternamente in uno splendore glorioso. Ma ciò non significa affatto che l'elemento divino nella vita mistica riduca e annulli completamente la natura umana, che nella vita mistica poco rimanga di umano. Percepriamo più intensamente la presenza di Dio, vediamo le nuvole abbeverarsi al brillante bagliore del sole, senza che le nebbie siano completamente diradate dinnanzi alla luce, senza che il sole splenda in piena chiarezza nei cieli.

Dio si unisce alla natura umana, ma anche la natura umana si unisce a Dio.

Nella mistica, trascurare la personalità di chi possiede i doni mistici significa oscurarne la gloria più incantevole.

Non si dovrebbe spingere il rispetto per la mistica fino al punto di privarla del suo carattere umano, né la si dovrebbe considerare puramente umana, senza un'essenziale rivelazione del divino.

Se per la filosofia razionalistica – per la scuola dell'*Aufklärung* e per le scuole che hanno costruito l'esaltata idea della perfezione o della perfettibilità umana – la mistica è il grado più alto della stessa cultura umana, uno stato sublime di sviluppo spirituale in cui il divino è un prodotto ma non una causa; per coloro che riconoscono, al di sopra e al di là dello spirito, l'esistenza e l'azione necessaria di Dio in noi, la mistica è uno stato in cui la cooperazione divina non è più soltanto riconosciuta attraverso le facoltà ragione e accettata attraverso la fede, ma diventa visibile, seppur avvolta nella nebbia; tangibile, pur attraverso

le forme, sempre alquanto vaghe, dell'autopercezione.

Perché il divino rimane in gran parte, in grandissima parte, nascosto dietro l'umano, mentre dopo l'Incarnazione di Dio Figlio, l'ideale della conformità a Dio è meno distante dalla natura umana di quanto non lo sia l'ideale dell'abolizione delle tante facoltà umane che ci avvicinano a Dio, come postulano alcune fin troppo astratte scuole mistiche.

Per questo, la delimitazione tra il divino e l'umano è spesso difficile da tracciare. Tuttavia, non si devono negare quelle aree che non possono essere nettamente delineate a causa di questa difficoltà nel tracciarne i confini.

Anche senza irrompere completamente tra le nuvole, il sole può comunque regalarci una bella giornata, sebbene il cielo sia leggermente nuvoloso. Le nuvole sono come trasfigurate. I cieli sono pieni d'argento, attraversati da raggi d'oro.

*

Cieli d'argento con raggi d'oro sono la vita, le lettere e le estasi di Gemma Galgani.

Una serva di Dio. Confidiamo che un giorno sarà giudicata degna dell'onore degli altari, anche se non vogliamo né possiamo anticipare questa beatificazione o canonizzazione, che sono cose ben diverse dal riconoscimento delle sue grazie mistiche.

Non mi sembra che questa sia la sede adatta ove approfondire in che misura ciò che viene comunicato nelle estasi della serva di Dio possa essere considerato di origine divina.

La sua vita e i suoi scritti sono oggetto di indagine da parte di persone competenti, nominate dalla massima autorità ecclesiastica. Finché questa suprema autorità non si sarà pronunciata, non vogliamo che l'autorità di tali estasi sia sopravvalutata, ma ciò non significa che in questa edizione non vi siano pagine molto belle, pagine che parlano dell'amore di Dio in modo da toccare e scuotere i nostri cuori, incitandoci ad amare insieme, che in questo caso non significa altro che soffrire insieme all'Amato, che è morto per noi sulla croce e l'ha sopportato nel dolore.

Senza voler vedere l'immagine di Dio in ogni visione, senza voler sentire la voce di Dio in ogni parola pronunciata, l'amore di Dio risplende ugualmente in esse e non cessa di richiamare l'attenzione su ciò che Egli ha sofferto per noi, di esigere pietà per Lui, di chiedere consolazione per riparare a tutte le umiliazioni che Egli ha sopportato.

Leggendo i discorsi amorosi di questa amante della Croce possiamo, per un momento, dimenticare la veggente lucchese e sentire solo l'eco del canto della passione evangelica. La contemplazione della Passione del Signore qui risuona in parole che non solo richiamano vividamente la scena della sofferenza a Gerusalemme, ma risvegliano in noi anche l'amore e la devozione per quella Santa Passione.

Queste lettere ed estasi sono una buona lettura in quest'epoca sonnolenta, in cui tanti preferirebbero, per capriccio quietista, sognare una mistica piena di dolcezza e beato riposo, piuttosto che ricordarsi come Dio, che ha cercato l'unione con noi, lo abbia fatto attraverso la via della sofferenza, del disprezzo e

della morte.

La vera mistica conduce al Calvario e, morendo nell'abbraccio della croce, al riposo nel Cuore sanguinante di Gesù.

Senza dare un giudizio su Gemma Galgani, possiamo ben dire che nella sua voce si ode l'eco del racconto della Passione del Signore, scritto sotto la guida di Dio.

Questo non risuonerà mai abbastanza nelle nostre orecchie, e possiamo ringraziare Dio per aver permesso che questa ballata d'amore fosse cantata ancora una volta per noi, in un modo diverso, da una delle Sue spose più amate.

Possiamo, per un momento, tralasciare se la natura di Gemma abbia rafforzato più dell'usuale l'impressione che le lasciò la contemplazione della Passione di Gesù, ma è certo che ella la meditò più e più volte, e che questo non mancò mai di lasciarle un'impressione tale che l'immagine della Passione dominò su tutta la sua vita.

È questo che possiamo imparare da Gemma, soprattutto da queste Lettere ed estasi. La voce di Dio potrebbe non risuonare in noi così forte come lei stessa credeva di udirla; tuttavia Gesù parla anche a noi della sua Passione e Morte, e la lettura di ciò che Gemma annotò come voce di Dio che la chiamava a contemplare la sua Passione, ci spinge a dare maggiore ascolto alla sublime evidenza dell'amore di Dio per noi e può suscitare in noi la pietà verso quella Santa Passione.

Non è senza grande, grandissimo significato che Dio, con molti mezzi, miracolosamente o straordinariamente, richiama l'attenzione sulla sua Passione e Crocifissione, ravvivando in noi la devozione alla Santa Passione.

All'Ordine dei Passionisti, che cerca di diffondere in modo particolare questa devozione, è stata affidata in questi tempi una missione significativa. La canonizzazione di san Paolo della Croce, suo glorioso fondatore, ma forse ancor di più in questo momento la beatificazione e canonizzazione di san Gabriele dell'Addolorata, hanno dato all'Ordine e alla devozione che esso predica nuovo lustro e nuovo fascino.

Oggi, la tenera immagine della veggente e sofferente lucchese si erge davanti ai nostri occhi per risvegliare nuovi ammiratori e, soprattutto, nuovi praticanti di questa devozione.

Lei stessa, per quanto inizialmente lo desiderasse, non entrò nell'Ordine della Santa Passione. Ma pur non appartenendo al Corpo dell'Ordine, appartiene alla sua anima e insegna nel modo più eloquente che si può, pur non essendo chiamati all'Ordine dei Passionisti, partecipare alla sua incessante contemplazione della Passione del Signore come orientamento di vita; che si può adottare e alimentare la devozione alla Santa Passione sull'esempio di san Paolo della Croce e san Gabriele dell'Addolorata.

Caratteristica particolare della mistica olandese è che, grazie al suo senso della realtà, ha sempre prestato particolare attenzione all'*Imitazione di Cristo*, non escludendo l'umanità di Cristo dalla contemplazione di Dio e attribuendo un valore inusuale alla contemplazione della Santa Passione. Questo senso della realtà ha fatto sì che in molti, nei Paesi Bassi, si interessassero alla vita e agli

scritti di Gemma Galgani, anche se qua e là contengono cose che ad alcuni sembrano irreali. Il fondo più profondo di queste lettere ed estasi è così solido e fermo, che ci sentiamo sulla strada giusta se seguiamo la povera vergine nel suo anelito alla sofferenza e alla croce, se cerchiamo di adottare la sua pietà per l'effettiva compassione nei confronti di Gesù; se, in sua compagnia, proviamo a mettere i nostri passi sulla Via Crucis per seguire Gesù anche lì, dove il mondo lo segue con tanta difficoltà. Ma chi ha lo scrupolo e la serietà degli olandesi comprende che deve seguire Gesù se desidera un giorno entrare con Lui nella gloria celeste.

Questa introduzione non considera divina ogni parola delle visioni di Gemma: la vergine, infiammata dall'amore, avrà messo in parole molto della sua vicenda personale. Non c'è dubbio, ogni anima mistica lo fa o suo modo, – ma è questo che rende la sua storia così umana e toccante. Ella è, per così dire, in costante lotta con il Signore per trovare la più corretta rappresentazione della sua Passione. Lui la aiuta e la istruisce, ma in questo processo l'immaginazione di Gemma non rimane inutilizzata. Possano la sua immaginazione e le sue impressioni aiutarci a formare un'immagine vivida della Passione del Signore come guida e orientamento per la nostra vita. Dopo tutto, siamo esseri umani in carne e ossa, con una conoscenza sensoriale alla base delle nostre considerazioni razionali; il Santo Vangelo dipinge con brevi parole ciò che Gesù ha sofferto. Possiamo ampliarlo nella nostra immaginazione, possiamo sentirlo nel nostro corpo, sentire quello che il Dio-Uomo ha voluto soffrire per noi. Forse non meritiamo che questa sensazione sia, per così dire, confermata e perpetuata da ferite del nostro corpo, visibili o invisibili; tuttavia, secondo la misura della bontà di Dio, assumeremo nel nostro corpo l'immagine di Gesù sofferente, per poi esprimerla nelle nostre azioni.

Rispetto a questa immagine interiore, l'immagine esterna di ferite e lividi passa in secondo piano, ha valore solo come conferma e approfondimento dell'immagine interiore, ma è subordinata ad essa. Non fissiamo ciecamente la lettera, ma penetriamo nello spirito di queste estasi e impariamo da esse ciò che l'amore sincero per Dio esigeva da questa semplice vergine di Lucca come prova esteriore di tale amore, e cosa il nostro amore – perché anche noi amiamo Dio – esige da noi: la partecipazione alla Passione di Gesù.

Titus Brandsma, O. Carm.

Nimega, giorno della Porziuncola 1927.

ABSTRACT

GÁBOR KLANICZAY, *Histories and Historians of Stigmata. Old and New Approaches*

Relying on the insights of the syntheses by Carolyn Muessig, Tine van Osselaer and Cordelia Warr, I examine four major histories of stigmata: the 15th century Dominican friar Tommaso di Antonio da Siena («Caffarini»), the 17th century Jesuite theologian Théophile Raynaud, the prominent figure of 19th century German Catholic renewal, Joseph Görres and the French physician and enthusiast Antoine Imbert-Gourbeyre, writing in the last decades of the 19th century. These histories not only described, analyzed, contextualized stigmata, but also actively promoted this kind of ecstatic spirituality.

KRISTOF SMEYERS, *Secret Sciences of the Supernatural in Modern Britain*

This article explores how non-denominational spiritual movements in modern Britain engaged with Christian supernatural phenomena, in particular the stigmata. As spiritualist, occult and theosophical practitioners themselves insisted, their engagement was not incompatible with other, religious and scientific forms of knowledge. Rather, this article shows that unorthodox investigations of stigmata existed in a *continuum* of experimental and orthodox science. It argues that this interest of the 'secret sciences' increasingly led natural scientists to abandon the study of the supernatural.

JENNY PONZO, *Narrating the Stigmata: Reticence and Visibility in Hagiographic and Mystical Literature*

In Catholic culture, the possibility to see stigmata is regulated by systems of veiling through which they are evoked but not made directly or fully visible. This regime of visibility does not only involve the stigmatized body and the related iconography but can also be studied in the verbal descriptions and narrations of stigmata. This paper thus looks into the representability of stigmata in a corpus of hagiographies of female mystics spanning from the Middle Ages to

the present, and highlights recurring narrative motifs concerning the reception and ostension or concealment of stigmata.

TINE VAN OSSELAER, *Four Exhumations and a Rumor: Anna Katharina Emmerick's Body as Proof of the Divine*

Even after her death the German stigmatic Anna Katharina Emmerick did not know peace. A rumor about her body being robbed by a Dutch salesman inspired two exhumations a few weeks after her death. Due to the fact that both were carried out under the cover of night, stories about what had been unearthed started to circulate and contributed to the idea of her body still being incorrupt. Paying attention to the role of hearsay and sensorial and emotional aspects, this article reconstructs how the remains came to be perceived as 'exceptional' and explores how they supported Emmerick's saintly reputation.

MARCO PAPASIDERO, *Seeing the Invisible: the Senses in the Charismas and Stigmatisation of Gemma Galgani*

The aim of this paper is to analyse Gemma Galgani's experience of stigmatization from a sensory perspective. The goal is to comprehend not only her perception of the stigmata and her relationship with the invisible figures she saw but also how her experience was received and perceived by those who witnessed the phenomenon. The analysis employs a historical-religious and anthropological approach, considering a broad range of sources, including her autobiography, diary, letters, and the *positio* drafted for the beatification process.

FRANCESCO GALOFARO, *The Semiotics of the Stigmatized Body and its Representation*

The paper presents a modal dispositive regulating the relationship between seeing and believing. In the portraits of Padre Pio, the vision of the stigmata can be compulsory or not, allowed or forbidden, in relation to the implied worshipper and the figurative tradition. This allows to compare these devices to as many figures of speeches. The function of the modal dispositive is to establish acceptable and understandable meanings of the mystic symbol: the operation of displaying or hiding the sacred has consequences on the construction of everyday experience in our shared intersubjective world.

LEONARDO ROSSI, *Stigmatics and the Holy Office in Contemporary Italy: the Case Studies of Ester Moriconi and Elena Aiello*

This contribution investigates the ecclesiastical response, particularly that of the Holy Office, to the 'overflowing mysticism' widespread in contemporary Italy

(c. 1800-1950). Stigmata were the most contested phenomena: dozens of people embodied the signs of Christ's Passion in their bodies, attracting the astonishment of the faithful and severe doubts from the clergy. How were these wonders evaluated: were they the sign of divine election or a 'pious fraud'? Were their bearers deserving of *fama sanctitatis* or false saints to be condemned? And what authority was called to express its opinion on these phenomena?

ELISABETTA LURGO, «*Il faut du courage pour affirmer le surnaturel*». *Ecstatic Mysticism and the Restoration of the Monarchy between the Empire and the Third Republic*

Between 1867 and 1876, Savoy was caught up in a mystical whirlwind: the bishop of Maurienne took under his wing two seers who filled the headlines and aroused scandal, until the prelate was deposed by order of Pius IX. Study of this complex sequence of events reveals the tension between the civil authorities and the clergy at a politically crucial time for Savoy. The crisis expressed the dissatisfaction of the supporters of the monarchy with the affirmation of the Third Republic, and in particular the dashed hopes of the legitimists who saw the return of the Bourbon dynasty as the only way of regenerating France's glorious past.

PAOLO COZZO, *Haematic Prodigies in Italy in the 1930s: Bleeding Crucifixes, Stigmata, and Apparitions between Asti and Voltago*

During the 1930s, the town of Asti (Piedmont) was the scene of a blood prodigy (the bleeding of a crucifix) brought to the fore by the local and national press. The event, soon censured by the Church, was intertwined with the mystical and stigmatic experiences of a visionary from Asti and some girls from Veneto, brought to Asti by the rector of the town's most popular Marian shrine. Although delegitimised by the ecclesiastical authority, these phenomena were widely propagated in an eschatological key by those who, among the exponents of the clergy and intransigent Catholic culture, saw their potential in the anti-modern mobilisation.

PETER JAN MARGRY, *Stigmatisation in the Netherlands and the Emancipatory Desire for Authentic Imitatio*

This contribution deals with the mystics-stigmatics the Netherlands has known from the Middle Ages till the present. It describes and analyses in particular how the culture of claiming the bearing of visible stigmata in the (female) body had its cycles in Dutch history and that, after a post-reformational low of mystical abstinence and scarcity, the emancipation of Dutch Catholics in the nineteenth century created a devotional culture eager for stigmatization to happen. It became a self-fulfilling prophecy.

WILLIAM A. CHRISTIAN JR., *Apparitions and Body Signs in Spain, 1390-1970*

In late medieval and early modern Spain, bruises, contortions, and marks on the body were offered by seers as proofs that their visions and apparitions of divine figures were true and that the accompanying divine instructions should be fulfilled. In the twentieth century, visions returned in profusion in the new contexts of anticlericalism, international communism, and the Cold War. Then too, marks on the bodies of seers returned as one of the kinds of proofs, this time clearly influenced by the wounds of famous contemporary stigmatics.

PAOLO ZANINI, «Uno strano caso di proselitismo ebraico»: *the Story of San Nicandro in the Vatican Papers (1930-1950)*

This article analyses the collective conversion to Judaism of a group of inhabitants of San Nicandro Garganico in the light of the Vatican documentation. This extremely unusual event has been investigated at length by scholars, as reconstructed in the first part of this essay. However, the documents analysed make it possible to observe the story of San Nicandro from a different angle, examining the reactions of the Catholic hierarchy to this exceptional phenomenon. Another aspect that emerges clearly is the more general attitude of the Holy See to the question of religious liberty in southern Italy in the face of the proselytism of the minorities.

FRANCESCO D'ANGELO, *The Observance of Fasting and Holy Days in Medieval Norway: Exceptions, Resistances, Tolerances (11th-13th Century)*

The paper explores the laws regulating fasting and Sunday observance in 11th century-Norway, as well as their evolution over the following two centuries. Concerning the Sunday observance, in Norway we can observe a certain degree of tolerance, as showed by the large number of exceptions to this obligation. Moreover, the Norwegian laws concerning both precepts show influences from 10th and 11th Anglo-Saxon laws, with regard to the length of the feast days as well as the system of punishments. Then, in the second half of the 12th century, the intervention of the popes led to an update of the Norwegian laws, in order to conform them to the current Canon law.

SILVIA MOSTACCIO, *Saints' Narratives, Gender, and Violences. Saint Wilgefortis and the Female Cross in Early Modern Spanish Europe*

This article proposes a methodological focus on the role of hagiography for an inclusive and gendered religious socio-cultural enquiry. Through the case study of St. Wilgefortis in early modern Spanish Europe, the article highlights the

agency of subaltern groups (the laity, and especially women), who, together with clerics, constructed devotions that were able to meet their existential needs. The written hagiographic sources are compared with visual narratives and spiritual literature. The first part of the article contextualises the case of Wilgefortis by comparing it with the hegemonic spiritual discourses defining the relationship between women and the cross. With Wilgefortis it is a beautiful, bearded woman who endures the martyrdom of the cross and who, from the focus point of that same cross, sees the miseries of the world and brings help to men and women. The success of this devotion is due to the multiple identifications that are made possible by her/his sexually ambiguous reality and by the symbolically strong link with the Christ cross. In the war-torn and violence-ridden Spanish domains of Flanders and Northern Italy, Wilgefortis provides a way of putting into words the gender-based violence, but also the possibility of resilience. Wilgefortis' femininity, both overdetermined and relativised by her beard, gives her the power to act for the salvation of herself and others.

FRANCESCA BARRESI, *A Holy Professor of the History of Mysticism. Titus Brandsma's Introduction to the Lettere ed estasi of Saint Gemma Galgani*

The contribution aims to trace a selective synthesis of the research activities that the 'saint professor' Titus Brandsma (Bolsward, 1881-Dachau, 1942) carried out for the enhancement of medieval religious literature in the Netherlands. The essay also tries to analyze the way his studies and the construction of his personal piety influenced the way he faced martyrdom in concentration camp Dachau. The appendix contains an Italian translation of the Introduction to the Dutch edition of Saint Gemma Galgani's Letters and Ecstasies, written by Brandsma in 1927.

AUTORI

GÁBOR KLANICZAY è professore emerito della Central European University, Vienna – Budapest, e dell'Università ELTE, Budapest. I suoi principali interessi si concentrano sull'antropologia storica del cristianesimo medievale (santità, miracoli, stigmati, magia, stregoneria). Tra le sue recenti pubblicazioni: *Santità, miracoli, osservanze nel Medioevo. L'Ungheria nel contesto europeo* (Spoleto, Cisam, 2019).

KRISTOF SMEYERS è Patria Fellow in Religion, Culture and Society presso la Katholieke Universiteit di Leuven. È autore di articoli su religione popolare, enchanted economies ed esperienze del soprannaturale. Il suo volume *Supernatural Bodies* uscirà nel 2024 presso la Manchester University Press.

JENNY PONZO è professoressa associata di Semiotica all'Università di Torino, dove è anche direttrice del Centro Interdipartimentale di Ricerca sulla Comunicazione – CIRCe. È Principal Investigator del progetto di ricerca ERC StG NeMoSanctI, su nuovi modelli di santità (nemosancti.eu).

TINE VAN OSSELAER, PhD (2009), Ruusbroec Institute, University of Antwerp, è professoressa associata in Storia della spiritualità, devozione e misticismo. Le sue ricerche si concentrano su religione e genere, storia delle emozioni, mediazione della religione e storia del dolore.

MARCO PAPASIDERO è ricercatore in Storia del Cristianesimo presso l'Università di Palermo. È stato assegnista postdottorato all'Università di Torino, e Research Fellow presso la Edward Worth Library di Dublino. Tra le principali pubblicazioni, il volume *Translatio sanctitatis. I furti di reliquie nell'Italia medievale* (Firenze, Firenze University Press, 2019).

FRANCESCO GALOFARO è dottore di ricerca in Semiotica e professore associato presso l'Università IULM di Milano. Tra il 2019 e il 2022 ha fatto parte del gruppo di ricerca ERC NeMoSanctI, diretto da Jenny Ponso. Tra le sue pubblicazioni, *Apprendisti mistici: Padre Pio e Ludwig Wittgenstein* (Milano, Mimesis, 2022).

LEONARDO ROSSI è ricercatore postdoc al Ruusbroec Institute dell'Università di Anversa (Belgio). Le sue ricerche si focalizzano su devozioni popolari, credenze e pratiche culturali, cultura materiale nell'Italia del XIX e XX secolo (leonardo.rossi@uantwerpen.be).

ELISABETTA LURGO insegna Storia della Chiesa alla facoltà di Teologia cattolica dell'Università di Strasburgo. Fra le sue pubblicazioni: *Folies et rien que folies. Exorcismes et apparitions en Savoie au XIX^e siècle*, Paris, Beauchesne, 2023; *Questioni di donne. Diplomazia informale e reti femminili alla corte dei Savoia-Carignano (XVII secolo)*, Venezia, Ca' Foscari University Press, 2023.

PAOLO COZZO è professore ordinario di Storia del Cristianesimo e delle Chiese presso il Dipartimento di Studi storici dell'Università di Torino. I suoi interessi sono rivolti alla storia delle istituzioni ecclesiastiche e della vita religiosa in età moderna e contemporanea. Fra i suoi ultimi lavori *In cammino. Una storia del pellegrinaggio cristiano* (Roma, Carocci, 2021).

PETER JAN MARGRY è professore emerito di Etnologia europea all'Università di Amsterdam e Senior Fellow al Meertens Institute, centro di ricerca della Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences di Amsterdam, che concentra le sue ricerche su cultura religiosa, pellegrinaggi, rituali, guarigioni alternative, tradizioni e eredità culturale.

WILLIAM A. CHRISTIAN JR. è storico e antropologo. Tiene lezioni di Antropologia sociale presso la Universitat Autònoma de Barcelona.

PAOLO ZANINI è professore associato di Storia contemporanea presso il Dipartimento di Studi storici dell'Università di Milano. Le sue ricerche, prevalentemente storico-religiose, riguardano in particolare: le politiche medio-orientali della Santa Sede e i rapporti ebraico-cristiani; la questione della libertà religiosa e l'antiprotestantesimo cattolico; gli ambienti progressisti del cattolicesimo italiano del secondo Novecento.

FRANCESCO D'ANGELO è assegnista di ricerca in Storia medievale presso Sapienza Università di Roma e ricercatore ospite presso The Norwegian Institute in Rome – University of Oslo. Tra le sue pubblicazioni, *«In extremo orbe terrarum». Le relazioni tra Santa Sede e Norvegia nei secoli XI-XIII* (Roma, Nuova Cultura, 2017); *Il primo re crociato. La spedizione di Sigurd in Terrasanta* (Roma-Bari, Laterza, 2021); *La fonte di Urðr. La Scandinavia, l'Europa, il Mediterraneo (secoli VIII-XIII)* (Viterbo, Vocifuoriscena, 2021).

SILVIA MOSTACCIO, professoressa di Storia moderna all'UCLouvain, Belgio, si interessa alla storia culturale e sociale attraverso la storia religiosa e di genere. Tra le sue pubblicazioni: *Masculinités Sacerdotales. Approches historiques*, édité par Jean-Pascal Gay – Silvia Mostaccio – Josselin Tricou, Turnhout, Brepols,

2022; *Dieu à la guerre. Les émotions de Dieu et la guerre des Quatre-vingt ans aux Pays-Bas espagnols*, in *Émotions de Dieu. Attributions et appropriations chrétiennes (XVIe-XVIIIe siècle)*, dir. Chrystel Bernat – Frédéric Gabriel, Turnhout, Brepols, 2019, pp. 205-229.

FRANCESCA BARRESI, borsista di ricerca presso la Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna. Laureata in Letterature comparate (2020), svolge ricerca nel campo della storia della pietà nederlandese. Ha tradotto e curato i *Canti* di Hadewijch di Anversa (Bologna, Marietti, 2022) e *La luce danza irrequieta. Diario 1942-1943* di Carla Simons (Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2023).

